

# Afroglobe

Vol. 2, N° 1 - Mai 2024

RECHERCHES ET DÉBATS  
SUR L'AFRIQUE-MONDE



Achille Mbembe  
Une pensée de la postcolonie

ISSN 2564-0038

## **Table des matières**

<b>Achille Mbembe: une pensée de la postcolonie</b> Delphine Abadie & Ulrich Metende	1-18
<b>Comment parler d'Achille Mbembe sans l'avoir lu?</b> Abdoulaye Imorou	19-37
<b>Achille Mbembe et l'écriture de l'histoire contemporaine de l'Afrique</b> Ludovic Boris Pountounigni Njuh	38-51
<b>Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe: matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain</b> Thibault Tranchant	52-81
<b>Discourir sur Dieu en postcolonie. Lecture de la théologie sous l'arbre de Jean-Marc Ela à l'aune de la pensée d'Achille Mbembe</b> Ignace Ndongala Maduku	82-101
<b>De Valentin Yves Mudimbe à Achille Mbembe. Des concepts pour renouveler les sciences sociales</b> Emmanuel M. Banywesize	102-127
<b>Esthétique du croisement des genres dans l'essai d'Achille Mbembe</b> Gratien Lukogho Vagheni	128-141

## **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 », Ignace 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.

Banywese 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.

Enfin, le texte de Gratien Lukogho Vagheni « 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 Vagheni. 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.

\* \* \*

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.

## 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).

## Comment parler d'Achille Mbembe sans l'avoir lu ?

Abdoulaye Imorou

### Résumé

On l'oublie souvent, mais l'œuvre d'un auteur est aussi, sinon surtout, présente hors de ses livres. Aussi, est-il possible d'en parler sans l'avoir lue. L'œuvre d'Achille Mbembe, par exemple, a une très forte présence sur YouTube. Cet article s'appuie sur les thèses que développent Pierre Bayard dans *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* pour analyser l'œuvre d'Achille Mbembe telle qu'elle apparaît dans les vidéos YouTube. L'article démontre que la fonction essentielle des livres est de susciter le débat. L'œuvre d'Achille Mbembe a, justement, su s'imposer dans le débat sur l'Afrique dans le monde. Cette œuvre suscite des rencontres universitaires, des émissions à la radio et à la télévision. Elle informe des événements internationaux comme le Sommet Afrique-France qui s'est tenu à Montpellier en 2021. Grâce aux vidéos YouTube qui rendent ces rencontres disponibles, les livres d'Achille Mbembe touchent un large public. Même lorsque nous ne les avons pas lus, ces livres sont présents dans ce que Pierre Bayard appelle nos bibliothèques virtuelles et intérieures. L'impact d'Achille Mbembe dans la fabrique des imaginaires sur la présence de l'Afrique au monde n'en est que plus grand.

### Mots clés

Achille Mbembe, Pierre Bayard, doxa africaine, bibliothèque collective, bibliothèque virtuelle, Afrique-Monde, débat contradictoire

### Abstract

We tend to forget that an author's work is also, if not mostly, present beyond their books. Thus, it is possible to discuss it without having read them. Achille Mbembe's work, for example, has a very strong presence on YouTube. This article draws on theses developed by Pierre Bayard in *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* (How to talk about books you haven't read?) to analyze Achille Mbembe's work as it appears in YouTube. The article demonstrates that books are mainly meant to stimulate debate. Achille Mbembe's work has indeed made its mark in the debate on Africa in the world. His work is the subject of academic meetings and radio and television broadcasts. It informs international events such as the Africa-France Summit held in Montpellier in 2021. Thanks in particular to the YouTube videos that make these meetings available, Achille Mbembe's books reach a wide audience. Even when we haven't read them, these books are present in what Pierre Bayard calls our virtual and inner libraries. The impact of Achille Mbembe in shaping imaginations regarding Africa's presence in the world is even more significant.

### Keywords

Achille Mbembe, Pierre Bayard, African doxa, collective library, virtual library, inner library, Africa World, open debate

Après le plaisir de posséder des livres,  
il n'y en a guère de plus doux que celui d'en parler.

Charles Nodier

Je voudrais m'appuyer sur *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* de Pierre Bayard (2012) et sur les vidéos YouTube autour d'Achille Mbembe pour tenter de comprendre comment ce dernier répond à ce qu'il a appelé la « *doxa africaine* » dans « À propos des écritures africaines de soi ». (Mbembe, 2000a, p. 17) Dans cet article, Achille Mbembe dénonce la manière dont les discours que les Africains tiennent sur eux-mêmes se contentent d'opposer aux fables déshumanisantes de l'Occident d'autres fables qui se veulent émancipatrices et authentiques, mais qui relèvent, en réalité, d'une « pensée xénophobe, négative et circulaire ». (Mbembe, 2000a, p. 25) Contre cette doxa, les travaux de Mbembe tentent de penser une Afrique ouverte au monde. C'est dans cette perspective qu'il a accepté de participer au Sommet Afrique-France de 2021.

Dans *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* Pierre Bayard propose, derrière un ton provocateur et ludique, une véritable théorie du livre, de la lecture et des bibliothèques. Il part d'un constat simple, à savoir qu'on ne lit jamais vraiment un livre : « Dire que l'on a lu un livre fait alors surtout figure de métonymie. On n'a jamais lu, d'un livre, qu'une partie plus ou moins grande, et cette partie même est condamnée, à plus ou moins long terme, à la disparition. » (Bayard, 2012, n. p.) Ce constat l'amène à redéfinir nos rapports au livre, à la lecture et aux bibliothèques. Il nous invite à désacraliser le livre, à nous libérer de l'angoisse de n'avoir pas lu tel ou tel texte et à nous rappeler que les livres sont, avant tout, des prétextes à débats.

Pierre Bayard identifie plusieurs modes de non-lecture. Il y a les livres lus, mais oubliés. Il y a ceux qui n'ont simplement pas été lus, soit qu'ils n'aient pas été ouverts soit qu'ils aient été seulement parcourus. Enfin viennent les livres que l'on n'a pas lus, mais dont on a entendu parler. Je m'intéresse ici à cette dernière catégorie : elle est en lien avec le fait que YouTube est devenue une excellente chambre d'écho des travaux de

Mbembe. Les vidéos YouTube permettent ainsi d'avoir une vue d'ensemble de ces travaux et d'analyser la manière dont ils répondent à la « *doxa* africaine ». Je voudrais le démontrer en mobilisant la théorie des bibliothèques de Pierre Bayard et en attirant l'attention sur les stratégies à travers lesquelles Achille Mbembe invite à changer de monde.

## **I. D'une bibliothèque à l'autre**

### ***I.1. Bibliothèque collective***

Le 7 mai 2016, Achille Mbembe et Alain Mabanckou sont invités au musée Dapper. La rencontre est animée par Maboula Soumahoro. L'enregistrement vidéo sera publié sur YouTube dès le 10 mai. (Fondation Dapper, 2016) Au début de la rencontre, on commence par décliner les diplômes d'Achille Mbembe. On rappelle qu'il enseigne dans des universités aussi prestigieuses que Duke et Harvard, mais qu'il est établi à l'Université de Witwatersrand, à Johannesburg. Lorsque Maboula Soumahoro se prépare à dresser la liste de ses publications, Achille Mbembe l'interrompt pour affirmer qu'il est d'abord un grand lecteur. En vue de convaincre le public, il raconte une anecdote : lorsqu'il enseignait à l'université de Pennsylvanie, il avait dû apprendre à se contenter de très peu de place pour dormir : son lit était couvert de livres.

Dans l'émission, cette introduction vise à légitimer le statut d'intellectuel africain d'Achille Mbembe en usant de trois arguments. Le premier a trait au fait qu'il ait choisi de s'installer à Johannesburg. C'est la preuve de son attachement au continent et de sa connaissance du sujet puisqu'il vit au cœur de son objet d'étude. Le second argument est lié à la manière dont on insiste, néanmoins, sur ses interventions à Harvard et à Duke, deux des plus prestigieuses universités du monde. On le situe ainsi au milieu des plus grands chercheurs internationaux. Enfin, la figure de grand lecteur lui donne une certaine aura. En effet, nos systèmes de valeurs accordent une place particulière à la lecture et développent la croyance selon laquelle lire rend à la fois plus intelligent et plus humain. Les nombreux memes qui circulent sur les réseaux sociaux et qui portent des adages comme « Un enfant qui lit sera un adulte qui pense » ou encore

« On a trouvé un bon médicament contre la bêtise : prenez un livre par semaine » (Lilou, 2018) en attestent.

C'est contre cette tendance à sacraliser le livre et la lecture que réagit Pierre Bayard dans *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* Il note qu'elle entraîne un certain nombre de contraintes et d'angoisses. Il y a ainsi une sorte d'obligation à lire qui pèse sur nous et qui nous conduit à avoir honte lorsque nous avouons ne pas avoir lu tel ou tel livre. De plus, nous pensons que seuls ceux qui ont lu un livre dans son intégralité et avec une attention particulière sont habilités à en parler, et qu'il est malhonnête, sinon criminel, de débattre d'un livre que l'on n'a pas lu attentivement. Contre ce type de croyances, Pierre Bayard avance « qu'il est même parfois souhaitable, pour parler avec justesse d'un livre, de ne pas l'avoir lu en entier, voire de ne pas l'avoir ouvert du tout. » (2012, n. p.)

Bayard ouvre le chapitre « Les livres que l'on ne connaît pas » avec l'histoire du bibliothécaire de *L'homme sans qualité* de Robert Musil (1957), qui avoue ne jamais lire. Il est pourtant capable de parler, avec assurance et sans éveiller les soupçons, des livres de sa bibliothèque. C'est qu'il a, des livres et du réseau de textes dans lequel ceux-ci évoluent, une parfaite vue d'ensemble. Cette vue d'ensemble permet aux non-lecteurs « d'échapper sans trop de dommages aux situations où ils pourraient être pris en flagrant délit d'inculture ». (Bayard 2012, n. p.) Cependant, il ne faut pas s'y tromper : en donnant l'exemple du bibliothécaire, Pierre Bayard ne cherche pas à justifier la malhonnêteté intellectuelle. Il se livre plutôt à un éloge de la « non-lecture », qui n'est pas l'absence de lecture. La non-lecture renvoie à la capacité de circuler dans les réseaux de livres sans se laisser écraser par l'angoisse de ne pouvoir tout lire. Il faut, pour ce faire, avoir une parfaite orientation, c'est-à-dire une excellente connaissance du monde des livres.

Le bibliothécaire de Robert Musil maîtrise très bien ce monde. Il a la liste des livres présents dans sa bibliothèque. Il sait comment ils sont classés, où ils sont rangés, qui les a écrits, ceux qui sont les plus empruntés, ceux qui prennent la poussière, ceux qui touchent tel ou tel public. De plus, s'il ne lit pas les livres, il prend tout de même le



temps de lire leurs titres, parfois leurs tables des matières, et il écoute ceux qui en parlent. De la sorte, il a cette vue d'ensemble dont parle Pierre Bayard, qui lui permet de s'orienter et d'avoir une bonne idée de la situation de chaque livre. En effet, plus que le contenu, c'est la situation du livre qui importe, c'est-à-dire sa position dans le réseau des livres, dans la bibliothèque collective.

La bibliothèque collective, chez Pierre Bayard, renvoie au réseau des livres marquants que nous avons en partage. C'est donc de cette bibliothèque qu'il convient d'avoir une vue d'ensemble. C'est au sein de cette bibliothèque qu'il faut savoir situer chaque livre. Ceux d'Achille Mbembe y occupent une place centrale. C'est la raison pour laquelle il peut se permettre de couper Maboula Soumahoro lorsque cette dernière s'apprête à dresser la liste de ses publications. En effet, il est inutile de rappeler des titres que tout le monde connaît, dont tout le monde peut donc parler même sans les avoir lus.

À l'instar de Daniel Pennac dans *Comme un roman* (1992), avec *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus* ? Pierre Bayard invite à désacraliser la lecture. Il nous délivre de l'angoisse qui nous saisit lorsqu'on nous pose une question comme « As-tu lu *De la postcolonie* ? ». (Mbembe, 2000b) En effet, il faut surtout savoir circuler dans la bibliothèque collective. Ainsi, l'important n'est pas d'avoir lu chaque mot des livres de Mbembe, mais, par exemple, d'avoir conscience de la place qu'y occupe la pensée de Frantz Fanon, de ne pas oublier que « nègre » renvoie chez lui à une condition et non à une race, ou encore de savoir prononcer « inimitié ».

## **I. 2. Bibliothèque virtuelle**

Le 13 avril 2019, Achille Mbembe est « l'invité actu de la matinale » de l'émission *Les matins du Samedi* de France Culture. Artesquieu met en ligne un enregistrement audio de l'émission sur YouTube, le 2 décembre, qu'il titre « Achille Mbembe - Entretien sur le racisme et le panafricanisme ». (Artesquieu, 2019) Là aussi, la manière dont l'animatrice, Caroline Broué, présente Achille Mbembe est significative. Très rapidement, elle décline ses domaines de spécialité (histoire, philosophie, science politique), rappelle qu'il enseigne à Witwatersrand et à Duke, et donne les titres de ses

deux dernières publications. Elle prend ensuite le temps d'insister sur sa participation à la mise en place des *Ateliers de la pensée* à Dakar. De même, elle précise qu'il se trouve en France sur la double invitation de l'Université Paris 8 pour participer à des journées de réflexion autour du mot « race » et de France Culture pour, entre autres, participer à un grand forum sur l'Europe qui se déroulera à la Sorbonne.

Les livres de Mbembe occupent peu de place dans la présentation de Caroline Broué tout en y étant omniprésents. *Ateliers de Dakar*, journées à Paris 8, forum organisé par France Culture et la Sorbonne : Achille Mbembe n'est pas là pour parler de ses livres, mais il est là parce qu'il les a écrits. En effet, c'est parce que ses livres font de lui « un penseur majeur de notre époque », comme l'affirme Caroline Broué (France Culture, 2019), que Paris 8 et France Culture vont le chercher jusqu'à Johannesburg pour débattre de la race et de l'Europe. Pour le dire autrement, ses livres, parce qu'ils occupent une place centrale dans la bibliothèque collective mondiale, participent à la mise en place de nombreuses bibliothèques virtuelles.

Selon Pierre Bayard, « la bibliothèque virtuelle est l'espace, oral ou écrit, de discussion des livres avec les autres. Elle est une partie mouvante de la bibliothèque collective de chaque culture et se situe au point de rencontre des bibliothèques intérieures de chaque participant à la discussion ». (Bayard 2012, n. p.) Une bibliothèque virtuelle est donc une « interface culturelle qui permet la discussion ». (Lojkine, 2007, n. p.) C'est un espace de débats autorisé par des livres. En ce sens, les livres ne sont pas seulement destinés à être lus. Ils ont une fonction plus essentielle : offrir des prétextes pour débattre, parler du monde.

Toutefois, précise Pierre Bayard, la bibliothèque virtuelle est un espace ambigu, et ce, sur au moins deux plans. Le premier a trait au fait qu'on y parle de livres qu'on n'a pas forcément lus. En conséquence, on peut difficilement se mettre d'accord dans la mesure où chacun se fera une idée toute personnelle de ces livres. Le deuxième plan d'ambiguïté est lié au caractère labile des livres : ces derniers se transforment au fur et à mesure qu'on en parle. De ce fait, l'idée selon laquelle il y aurait une lecture plus juste

que les autres est sujette à caution. Les lectures sont plutôt destinées à être perpétuellement ajustées, à s'adapter au mouvement des livres.

Ainsi donc la présence des livres autorise-t-elle des espaces de discussions, de débats sur les livres et plus généralement sur le monde. Ces espaces sont cependant ambigus en ce sens où les débats sont souvent destinés à être contradictoires, chacun ayant une vision différente des livres et des sujets discutés. Cela ne pouvait être autrement dans la mesure où les bibliothèques virtuelles sont tributaires de d'autres types de bibliothèques, à savoir les bibliothèques intérieures.

### ***1.3. Bibliothèque intérieure***

Le 3 juin 2020, Journal du Cameroun TV diffuse sur sa chaîne YouTube une courte vidéo en rapport avec *Brutalisme* d'Achille Mbembe. (2020) Dans une première partie, Charles Ndong, directeur général de la Cameroon Radio Television (CRTV), dénonce la violence de certains Camerounais sur les réseaux sociaux et conclut que ces actes sont l'illustration de ce que Mbembe appelle le brutalisme. Dans la seconde partie, Journal du Cameroun TV demande à Achille Mbembe ce qu'il pense de l'usage de son concept par Charles Ndong. Mbembe répond qu'il y a une erreur dans le domaine d'application. En effet, pour lui, « brutalisme » « décrit un mode d'exercice du pouvoir. Il ne renvoie pas à des modes de résistance au pouvoir ». (Journal du Cameroun TV, 2020)

Achille Mbembe pense peut-être que Charles Ndong se trompe parce qu'il n'a pas lu son livre. Mais l'usage que ce dernier fait de *Brutalisme* peut s'expliquer autrement, pour peu qu'on se rappelle qu'il n'est pas nécessaire de tout lire, qu'il suffit d'avoir une bonne vue d'ensemble. Or, il y a peu de doute que le directeur général de CRTV ait une bonne connaissance de la bibliothèque collective et de l'actualité éditoriale. Charles Ndong n'est donc pas forcément un opportuniste qui tente de profiter, par procuration, de l'autorité de Mbembe en reprenant un mot qu'il ne comprend pas. Si les deux hommes n'entendent pas « brutalisme » de la même manière, c'est plutôt parce qu'ils

ne partagent pas le même univers de sens ou, pour le dire avec les mots de Bayard, parce qu'ils ne circulent pas au sein de la même bibliothèque intérieure.

Dans le chapitre « Face à un professeur », Pierre Bayard définit la bibliothèque intérieure comme étant un sous-ensemble de la bibliothèque collective. Mais il s'agit d'un sous-ensemble subjectif en ce sens où il est constitué d'ouvrages qui marquent au niveau individuel. Chacun d'entre nous a donc une bibliothèque intérieure qui lui est propre même s'il peut y avoir des recoupements de corpus chez des individus ayant des orientations idéologiques, religieuses ou politiques similaires.

Les bibliothèques intérieures ont la particularité d'informer nos lectures et nos non-lectures. Dès lors, la notion de bibliothèque intérieure fait penser à une application, au niveau individuel, de celle d'horizon d'attente telle que définie par Hans-Robert Jauss dans *Pour une esthétique de la réception*. (1978) L'horizon d'attente renvoie à la manière dont la réception d'une œuvre est fonction de l'ensemble des savoirs et croyances mobilisables par le lecteur, c'est-à-dire du « système de références objectivement formulable qui pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne ». (Jauss, 1978, p. 49) Il en résulte que chacun recevra différemment le même livre.

Cela nous ramène au caractère ambigu des bibliothèques virtuelles. En effet, ces espaces mettent face à face des individus qui discutent de livres qu'ils n'ont pas forcément lus et qu'ils ne peuvent pas, de toutes façons, lire de la même manière du fait de l'influence de leurs bibliothèques intérieures. Il en résulte que tout livre change inexorablement lorsqu'il circule d'une main à une autre. C'est donc, sans surprise, que *Brutalisme* peut devenir entre les mains de Charles Ndongo un livre sur les modes de résistance au pouvoir.

Pierre Bayard interprète cette ambiguïté de deux manières, l'une optimiste et l'autre un peu plus pessimiste. C'est surtout sur l'interprétation optimiste qu'il insiste. Selon cette dernière, l'ambiguïté des bibliothèques virtuelles est une preuve que la non-lecture non seulement ne doit pas être condamnée, mais doit être recommandée, sinon enseignée. Elle nous apprend à accepter la nature labile des livres. En outre, elle nous libère de l'angoisse de ne pas pouvoir tout lire. Surtout, elle nous rappelle que le livre est d'abord un prétexte au débat et à la création. Finalement, avance Pierre Bayard, il s'agit de comprendre que lorsqu'on parle d'un livre, on parle moins de son contenu réel – d'ailleurs inaccessible – que de nous-mêmes, de nos fantasmes et illusions. Mais « fantasmes » et « illusions » n'ont pas, ici, des sens péjoratifs. Ils renvoient à nos capacités à nous approprier chaque livre et à le faire nôtre au lieu de nous contenter d'ingurgiter la vérité de l'auteur. Tout se passe comme si Pierre Bayard rejoignait ici Rabelais et son éloge des têtes bien faites plutôt que bien pleines. Il apparaît donc que Charles Ndongo n'a pas mal lu *Brutalisme*. Il se l'est approprié en fonction des orientations de sa bibliothèque intérieure.

L'interprétation pessimiste a, cependant, partie liée à l'optimiste. Parce que la bibliothèque virtuelle est un lieu où l'on parle surtout de soi, il est aussi un espace particulièrement violent. En effet, il n'est pas sujet plus sensible que le « moi ». On peut ainsi comprendre qu'Achille Mbembe se montre légèrement agacé face à la lecture de Charles Ndongo : ce qui pour l'un est appropriation peut être ressenti par l'autre comme un viol de son identité. À cet égard, Pierre Bayard note que la bibliothèque virtuelle est « derrière son apparence ludique, d'une grande violence psychique. » (Bayard, 2012, n. p.) Certaines vidéos YouTube autour d'Achille Mbembe portent cette violence.

Chacun étant intimement marqué par des livres différents, nous développons des bibliothèques intérieures qui se recoupent difficilement. Or, ces dernières informent nos réceptions de chaque nouveau livre de sorte que le même livre sera reçu différemment par chacun. Certes, cela nous permet de nous approprier chaque livre. Cela nous conduit également à développer des visions du monde parfois inconciliables, mais que chacun défend comme si sa vie et son identité en dépendaient.

## **II. D'un monde à l'autre**

### **II.1. *Monde divisé***

Le journaliste Éric Fopoussi Negou publie le 7 avril 2021 sur sa chaîne YouTube une émission de la radio Equinoxe avec Achille Mbembe. (Eric Fopoussi Officiel, 2021) Mbembe est interviewé en ligne et non en présentiel. Il prend longuement la parole pour expliquer pourquoi il a accepté de participer au Sommet Afrique-France qui se tiendra à Montpellier. Il revient sur la manière dont nombre de ses amis ont tenté de l'en dissuader. Ensuite s'engage une discussion avec les animateurs de l'émission, notamment Mbombog Mbengan. La conversation porte rapidement sur la possibilité que Mbembe soit instrumentalisé et que le sommet ne débouche que sur un asservissement plus prononcé de l'Afrique. À partir de là, la communication passe très mal. Achille Mbembe se plaint de problèmes de connexion qui l'empêchent de bien comprendre les animateurs. L'auditeur de YouTube se trouve alors dans une situation paradoxale. En effet, il entend, lui, très bien, et Achille Mbembe, et les animateurs.

Mais la situation n'est paradoxale qu'en apparence. En réalité, elle s'explique facilement : l'auditeur entend les animateurs directement par le canal de la radio alors que Achille Mbembe est tributaire de la qualité de sa connexion Internet et du logiciel de télécommunication utilisé. Une autre explication est par ailleurs possible. Elle consiste à dire qu'indépendamment des problèmes techniques, Achille Mbembe et Mbombog Mbengan sont dans des situations où ils ne peuvent se comprendre. Ils s'expriment à partir d'espaces qui ne sont pas connectés. Achille Mbembe en est d'ailleurs plus ou moins conscient. En effet, il fait référence, à plusieurs reprises, à une incompatibilité d'univers mentaux, de bibliothèques intérieures, dirait Pierre Bayard. En effet, tout se passe comme si Achille Mbembe et les animateurs, Mbombog Mbengan en particulier, parlaient du même Sommet Afrique-France, mais à partir de référentiels complètement différents. Cela est particulièrement visible autour de la vingt-cinquième minute de l'interview.

Achille Mbembe explique que nous vivons une sorte de tournant dans la mesure où il y a maintenant en France des acteurs qui sont prêts à penser les relations entre l'Afrique et la France sur de toutes nouvelles bases. Il en conclut que les acteurs africains ne peuvent aborder cette nouvelle conjoncture avec les mêmes cadres de pensée que celui des années 1950. En réponse, Mbombog Mbengan lui demande s'il n'est pas là en train de faire le jeu des tyrans africains. Et Achille Mbembe de se plaindre que la connexion ne passe pas. C'est le cas de le dire : les deux interlocuteurs ne sont pas sur la même longueur d'onde. Ils ne parlent pas à partir du même monde. Ils sont donc logiquement pris dans un dialogue de sourds.

Pierre Bayard décrit une situation similaire dans le chapitre intitulé « Dans la vie mondaine ». Il y est question de Rollo Martins, personnage du roman *Le troisième homme*. (Greene, 1954) À la suite d'un quiproquo, Rollo Martins, auteur de romans populaires, est amené à donner une conférence à un public féru de belles-lettres. Il s'engage alors un dialogue de sourds. En effet, si tous parlent de littérature, le conférencier et le public s'intéressent à des domaines opposés. Il va alors de soi que les questions du public ne peuvent rencontrer les réponses du conférencier. Tout comme Martins et son public, Achille Mbembe et Mbombog Mbengan ne se comprennent pas, simplement parce qu'ils ne parlent pas de la même chose alors même qu'ils discutent du même sujet. C'est que Mbombog Mbengan ne retient des travaux de Mbembe que les parties où il dénonce les dictateurs africains et la Françafrique alors que Mbembe se focalise sur les sections dans lesquelles il est question de nouvelles configurations mondiales.

L'émission de Radio Équinoxe constitue une sorte de bibliothèque virtuelle mise en place pour débattre, à partir des travaux de Mbembe, des relations entre l'Afrique et la France. Cependant, les interlocuteurs se basent sur des bibliothèques intérieures incompatibles. Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que la connexion passe mal. On notera cependant que, si Achille Mbembe et ses interlocuteurs donnent l'impression de ne pas être du même monde, l'échange est néanmoins courtois. Ce n'est pas toujours le cas.

## **II.2. Monde sans autrui**

Simon Paul Bangbo Ndobu propose le 13 octobre 2021, sur sa chaîne YouTube, un bilan du Sommet Afrique-France. Dès le début de la vidéo, il en annonce la couleur : « Achille Mbembe a raté le coche de l'histoire ». (Bangbo Ndobu, 2021) Simon Paul Bangbo Ndobu va ensuite, pendant une dizaine de minutes, expliquer pourquoi.

Il rappelle que Achille Mbembe avait tout pour réussir, grâce à ses nombreuses qualités. D'abord, il est Camerounais, comme lui. Ensuite, après des passages en France et aux États-Unis, il est retourné en Afrique. Surtout, c'était un grand militant : « Il a combattu la Françafrique, il a combattu les dictatures, il a combattu l'impérialisme, Achille Mbembe, durant près de 30 ans de sa vie. » (Bangbo Ndobu 2021) Or, au lieu de continuer dans cette lancée, il est allé à Montpellier pour « théoriser l'Eurafrique ». Simon Paul Bangbo Ndobu reproche à Achille Mbembe de ne pas avoir défendu la souveraineté africaine. Il en veut pour preuve que, dans son rapport (Mbembe 2021), Achille Mbembe n'a pas mentionné le franc CFA ni les bases militaires françaises sur le continent.

Ici, Achille Mbembe est attaqué pour ses positions. Certes, contrairement à nombre de personnes qui se prononcent contre le Sommet Afrique-France, Simon Paul Bangbo Ndobu se retient de lancer des noms d'oiseaux. Mais, dans le fond, il n'accuse pas moins Achille Mbembe d'avoir abandonné la figure du militant contre la Françafrique pour celle du laquais de la France, bref d'être devenu traître à l'Afrique. En effet, il laisse entendre que, si Mbembe a raté le coche de l'histoire de l'Afrique, c'est pour mieux « entrer dans l'histoire pour les Européens ». ((Bangbo Ndobu, 2021) En affirmant ainsi que Mbembe a changé de camp, Simon Paul Bangbo Ndobu vise à lui retirer toute autorité. Or, comme la réception d'un livre, celle de tout discours est fonction de l'autorité de l'auteur.

L'histoire de Rollo Martins est l'occasion pour Pierre Bayard de rappeler l'importance de ce qu'il appelle la « position d'autorité ». (Bayard, 2012, n. p.) En effet, tant que, à la suite du quiproquo, le public était persuadé d'être face à un écrivain de renom, la parole de Martins faisait automatiquement autorité. De fait, tout auteur en position d'autorité a devant lui un public acquis. Dès lors, ses propos seront systématiquement applaudis : il



peut dire des bêtises, elles passeront sur le compte de la plaisanterie, du bon mot ou de la petite provocation. Tout cela, Simon Paul Bangbo Ndobu le sait très bien, comme en atteste la manière dont il met tout en œuvre pour se placer, vis-à-vis de ses abonnés, en position d'autorité. La vidéo s'ouvre ainsi sur un portrait et une citation de Mandela dont il jouit, par procuration, de l'aura. Lui-même sait être drôle et se comporte comme s'il était dans un *one-man show* américain. Il joue des tropes du bon Africain qui ne s'en laisse pas raconter par l'impérialisme. C'est particulièrement le cas lorsqu'il évite d'un ton moqueur d'user de l'expression « carte blanche » : « Je ne sais pas s'ils lui ont dit : bon tu as carte... tu as carte... carte... On dit carte... propre. » (Bangbo Ndobu, 2021)

Le tutoiement – la vidéo suggère que c'est Macron qui tutoie Mbembe, comme le ferait tout maître de son laquais –, au même titre que l'accusation de trahison, vise donc à retirer à Achille Mbembe toute autorité en termes de discours sur l'Afrique. Cependant, au-delà de Mbembe lui-même, c'est tout interlocuteur qui ne serait pas profondément acquis à la cause africaine qui est disqualifié. Dans le prolongement de cette logique, la simple idée d'une conversation avec l'Europe est rejetée. Simon Paul Bangbo Ndobu invite à se tourner vers d'autres interlocuteurs comme la Chine, le Japon ou encore les deux Corées. De son point de vue, là où il y a eu de l'inimitié, il ne saurait y avoir de collaboration. Autant dire qu'il rêve d'une Afrique sans l'Europe.

La vidéo de Simon Paul Bangbo Ndobu est celle du *clash* de deux bibliothèques intérieures que tout oppose. L'opposition est d'autant plus forte qu'elle se construit autour d'objets sacrés. Mais, cette fois, il ne s'agit pas seulement du livre et de la lecture. Il s'agit surtout de l'objet de l'écriture, à savoir l'Afrique. Pour des tenants de la « *doxa* africaine » comme Simon Paul Bangbo Ndolo, seuls ceux dont la bibliothèque intérieure est composée uniquement d'ouvrages anti-impérialistes sont autorisés à parler de l'Afrique. Les autres sont systématiquement disqualifiés. Achille Mbembe, dès lors qu'il entend écrire autre chose que la dénonciation de la Françafrique, n'est plus digne de l'objet sacré. Simon Paul Bangbo Ndobu peut tenir pareille position parce que sa bibliothèque intérieure ne lui permet de voir dans les travaux antérieurs de Mbembe que les sections qui combattaient la Françafrique, les dictatures et l'impérialisme. Il faut

croire aussi que sa bibliothèque ne lui montre de Mandela que le militant pro-résistance armée et laisse dans l'ombre l'homme de la nation arc-en-ciel.

Les bibliothèques virtuelles peuvent donc être extrêmement conflictuelles puisqu'on va jusqu'à y rêver de mondes sans autrui. Elles peuvent aussi être des lieux de création d'autres possibles.

### ***Monde possible***

TV5MONDE Info met en ligne, le 9 octobre 2021, sur sa chaîne YouTube une émission sur le Sommet de Montpellier. Sont invités Adam Dicko et Hamidou Hane. Christophe Châtelot, journaliste au *Monde*, rappelle qu'Achille Mbembe a reçu beaucoup de critiques pour sa participation à ce que d'aucuns appellent une rencontre néocoloniale. Il demande à Adam Dicko si elle ne craint pas d'être l'objet de critiques similaires à son retour. La réponse de la Malienne est double. Elle trouve les critiques légitimes, la situation actuelle de l'Afrique, celle du Mali en particulier, expliquant que beaucoup puissent se méfier du Sommet. Mais, ajoute-t-elle, ce sont ces critiques qui justifient, précisément, sa position. En effet, la situation doit changer, et elle estime que les jeunes de sa génération ne peuvent pas accepter que les décisions se prennent sans eux. La réponse d'Adam Dicko est intéressante, car elle valide le principe du débat contradictoire et avec lui le caractère plastique des bibliothèques virtuelles.

Dans le chapitre « Imposer ses idées », Pierre Bayard parle de plasticité des bibliothèques virtuelles en référence au fait qu'elles s'accommodent aisément de positions antithétiques. Il donne l'exemple des *Illusions perdues* (Balzac, 2006), roman dans lequel Lucien Chardon est amené à publier trois critiques différentes d'une même œuvre. La première est assassine, la deuxième, dithyrambique et la troisième, conciliante. Bien évidemment, on peut condamner ici l'hypocrisie et les calculs de Lucien Chardon, dont les différentes notes de lecture ne visent qu'à asseoir sa réputation en jouant avec celles des autres. Mais on peut aussi voir dans son comportement un désir d'inventer et de refuser le statu quo. En effet, il faut de l'ingéniosité pour parvenir à faire l'éloge d'une œuvre qu'on avait éreintée. Il en faut

davantage pour revenir sur la même œuvre et en donner un avis plus circonstancié. Il faut du génie pour convaincre le public chaque fois, bref pour imposer ses idées.

C'est ce génie qui transparaît dans la réponse d'Adam Dicko. Celle-ci reconnaît la légitimité des critiques adressées aux tenants du Sommet de Montpellier. Mais elle est décidée à faire valoir son point de vue et à montrer à ses contempteurs que sa position n'est pas moins légitime. Elle les invite à prendre part aux débats et à éprouver, ensemble, la plasticité de la bibliothèque virtuelle qu'est Montpellier. Achille Mbembe ne fait pas autre chose. En acceptant de participer au Sommet, il fait le pari non de convaincre tout le monde, mais de faire bouger les lignes, de sortir du statu quo. En ce sens, son implication, loin de constituer, comme le pense Simon Paul Bangbo Ndobu, une rupture dans son parcours, s'inscrit en droite ligne des objectifs qui ont toujours été les siens : montrer qu'un autre monde est possible. Pour ce faire, Achille Mbembe recourt à, au moins, trois stratégies : il occupe le terrain, il actualise les corpus, il invente demain.

Auteur prolifique et à succès, Achille Mbembe est parvenu à placer ses textes au centre de la bibliothèque collective mondiale. Mais il sait que pour les y maintenir, il faut constamment occuper l'espace du débat, c'est-à-dire initier des bibliothèques virtuelles et les animer. Les vidéos présentes sur YouTube attestent de sa capacité à occuper cet espace. En effet, ces vidéos sont d'origines très diverses. Il y a celles qui ont été conçues spécifiquement pour la plateforme. Il y a celles qui trouvent dans la plateforme une deuxième vie. Il y a celles dans lesquelles Achille Mbembe est lui-même présent et celles où d'autres personnes parlent de lui et présentent, par exemple, ses concepts. Si on ajoute les réseaux sociaux comme Facebook, Achille Mbembe est « omniprésent » dans les bibliothèques virtuelles et intérieures, y compris celles de ses contempteurs.

Achille Mbembe sait aussi occuper la scène d'autres personnalités comme Frantz Fanon, dont il ne cesse d'actualiser les œuvres. Tout comme Nelson Mandela, Frantz Fanon fait partie des auteurs dont presque tout le monde se réclame. Il est donc dans bien des bibliothèques intérieures. Cependant, dans la « *doxa* africaine », Fanon est, essentiellement, la figure même du révolté, de l'anticolonial qui refuse farouchement

l'aliénation et qui invite à rester soi-même. Fanon est celui qui est prêt à tout pour l'objet sacré qu'est l'Afrique, y compris à recourir à la violence. Achille Mbembe situe également Fanon au centre de sa bibliothèque intérieure. Mais il ajuste constamment ses lectures, ce qui l'amène à proposer de cet auteur d'autres figures, comme cela apparaît, par exemple, dans « Reading Fanon in the 21st Century ». (Colgate University, 2010) Dans cette vidéo, Achille Mbembe explique que, pour Fanon, être soi-même, c'est d'abord se libérer de la race, c'est créer de nouvelles manières de vivre afin d'être pleinement humain. Il oppose donc un Fanon de l'ouverture au monde à la figure du repli sur soi dessinée par ceux qui rêvent d'un monde sans autrui.

L'ouverture au monde que préconise Achille Mbembe est totale. S'il s'est d'abord préoccupé du sort des Africains, Mbembe s'est rapidement tourné vers tous les damnés de la terre, notamment à travers sa théorie du devenir nègre du monde. « Nègre » renvoie désormais à tout individu dominé, exclu et auquel le monde globalisé réserve le même sort que celui que la colonie réservait aux Noirs. (Musée du quai Branly - Jacques Chirac, 2021) Mais Achille Mbembe va plus loin. Il rappelle que nous sommes condamnés à partager la terre, cette terre sur laquelle nous vivons tous. Il nous appartient de la partager équitablement, tout simplement parce qu'il en va de notre survie à tous. Le « tous » ici ne renvoie pas aux êtres humains seuls, mais à l'ensemble du vivant. (Banquetdelagrassé, 2018) On le voit, Mbembe suggère qu'aux côtés des mondes divisés ou sans autrui, d'autres mondes sont possibles.

## **Conclusion**

Le livre et la lecture sont considérés sacrés de sorte que dans nos imaginaires, parler de livres sans les avoir lus relève de l'hérésie et appelle l'excommunication du coupable. C'est contre ce rapport au livre et à la lecture que s'élève Pierre Bayard dans *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* Il invite à une désacralisation de la lecture et explique que les livres sont surtout des prétextes à débats. J'ai voulu, ici, me reposer sur ses théories pour réfléchir aux relations entre Achille Mbembe et une partie importante de son public, celle sensible à ce qu'il a appelé la « *doxa africaine* ». (Mbembe, 2000a, p. 17) Pour ce public aussi, les livres sont sacrés, mais certains le

sont plus que d'autres. Ces derniers composent leurs bibliothèques intérieures. Ils ont pour fonction de dénoncer les dictatures africaines et l'impérialisme occidental. Ils informent leurs lectures de tout texte dans le sens où ce public aura tendance à valoriser les sections qui valident sa doxa et à rejeter celles qui tiennent d'autres discours. Ainsi, pour ce public, il y a deux Achille Mbembe, le militant qui défendait l'Afrique et le traître qui a accepté de participer au Sommet de Montpellier. La réponse de Mbembe consiste à occuper les bibliothèques virtuelles, les espaces de débats. Il s'agit de ne pas abandonner ces espaces à la « doxa africaine » et de proposer d'autres imaginaires du monde. Ce faisant, Mbembe donne la possibilité à d'autres types de bibliothèques intérieures de se former. Il parvient même à pousser certains de ses contempteurs à repenser leurs bibliothèques. En définitive, il permet à la porte des possibles de rester ouverte. Il permet de penser une Afrique qui ne sera plus un objet sacré n'autorisant qu'un type de discours, mais un objet de débats.

## Références

Artesquieu (2019), « Achille Mbembe - Entretien sur le racisme et le panafricanisme », *YouTube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=zJ8gJHchK8Y>, consulté le 22 juillet 2023.

Balzac, Honoré de (2006), *Illusions perdues*, Paris, Le Livre de poche.

Bangbo Ndobu, Simon P. (2021), « Achille Mbembé, théoricien de l'Eurafricane a raté le coche de l'histoire de l'Afrique », *Youtube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=PV9dwlQ6VSg>, consulté le 2 février 2022.

Banquetdelagrass (2018), « Achille Mbembé : "L'idée d'un monde sans frontières ?". Banquet du livre ». En ligne à [https://www.youtube.com/watch?v=8\\_wH9mRTG6s](https://www.youtube.com/watch?v=8_wH9mRTG6s), consulté le 2 février 2022.

Bayard, Pierre (2012), *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?*, Paris, Minuit. Version Kindle non paginée.

Colgate University (2010), « Achille Mbembe: Reading Fanon in the 21st Century - Colgate University », *YouTube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=VYXIHRez9Ao&t=2727s>, consulté le 2 février

2022.

Eric Fopoussi Officiel (2021), « Achille MBEMBE sur Radio Equinoxe Cameroun », *Youtube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=PfA4Vyg-Xvo&t=1436s>, consulté le 2 février 2022.

Fondation Dapper (2016), « Rencontre avec Achille Mbembe et Alain Mabanckou au musée Dapper - 7 mai 2016 », *YouTube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=3xDskHUoRUQ&t=563s>, consulté le 2 février 2022.

France Culture (2019), « Achille Mbembe : “L’Europe devrait être une promesse pour l’humanité.” », *L’Invité actu de la Matinale*. En ligne à <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/l-invite-actu-de-la-matinale/achille-mbembe-l-europe-devrait-etre-une-promesse-pour-l-humanite-8282288>, consulté le 2 février 2022.

Greene, Graham (1954), *Le Troisième homme* suivi de *Première désillusion*, Paris, Le Livre de poche.

Jauss, Hans R. (1978), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard.

Journal du Cameroun TV (2020), « Cameroun: Achille Mbembe réagit à l’utilisation de “brutalisme” par Charles Ndongo », *YouTube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=uHzmkNpCHrM&t=12s>, consulté le 2 février 2022.

Lilou (2018), « Mes citations “lecture” préférées ». *Ma passion les livres*. En ligne à <https://mapassionleslivres.wordpress.com/qui-suis-je-2/>, consulté le 2 février 2022.

Lojkin, Stéphane (2007), « La bibliothèque comme dispositif. La non-lecture selon P. Bayard ». *Acta fabula*, vol 8, n° 2. En ligne à <http://www.fabula.org/revue/document2983.php>, consulté le 2 février 2022.

Mbembe, Achille (2000a), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, p. 16-43.

——— (2000b), *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

—— (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

—— (2021), *Les nouvelles relations Afrique-France : Relever ensemble les défis de demain*. Rapport du Sommet Afrique-France 2021. En ligne à <https://www.elysee.fr/admin/upload/default/0001/11/47114246c489f3eb05ab189634bb1bf832e4ad4e.pdf>, consulté le 2 février 2022.

Musée du quai Branly - Jacques Chirac (2021), « “Le devenir-nègre du monde!” par Achille Mbembe (VF) | Sommet de septembre Africa2020 », *YouTube*. En ligne à <https://www.youtube.com/watch?v=81uurqU3j3Q&t=3109s>, consulté le 2 février 2022.

Musil, Robert (1957), *L'homme sans qualité*, Paris, Seuil.

Pennac, Daniel (1992), *Comme un roman*, Paris, Gallimard.

## Biographie

Abdoulaye Imorou est Senior Lecturer à l'Université du Ghana. Il est lauréat de la cohorte 2020-2023 du programme postdoctoral PAPA (Pilot African Postgraduate Academy) du centre de recherche Point Sud de Bamako. Ses travaux portent, entre autres, sur le statut de la littérature africaine francophone, la globalisation de la critique littéraire et les représentations littéraires des conflits.

Adresse électronique : [aimorou@ug.edu.gh](mailto:aimorou@ug.edu.gh)

Page Academia : <https://ugh.academia.edu/AbdoulayeImorou>

# Achille Mbembe et l'écriture de l'histoire contemporaine de l'Afrique

Ludovic Boris POUNTOUGNIGNI NJUH

## Résumé

Cet article analyse la manière dont Achille Mbembe se situe dans le champ historiographique africain contemporain. L'objectif est de sonder, à travers ses écrits, ce qui peut tenir lieu d'exigences nouvelles de l'historiographie africaine contemporaine. Comment écrire l'histoire de l'Afrique dans une humanité en crises multiformes depuis au moins le siècle dernier ? Comment situer l'Afrique dans l'histoire de l'humanité dont elle ne peut plus évoluer en marge ? L'analyse des concepts tels que « postcolonie », afropolitanisme, devenir-nègre-du-monde et Afrique-Monde permet à l'étude de scruter le rapport de Mbembe aux approches contemporaines d'écriture de l'histoire de l'Afrique. Elle engage la réflexion sur la piste d'une activité heuristique de la traversée et une écriture qui magnifie le lien et l'en-commun dans un contexte d'amplification de l'inimitié parmi les races, les nations et les continents.

**Mots-clés :** Achille Mbembe, postcolonie, épistémologie, historiographie, Afrique-Monde.

## Abstract

This article analyses Achille Mbembe's thesis in contemporary African historiography. The aim is to explore, through his writings, elements that can appear as the new requirements of contemporary African historiography. How can African history be written in a global context characterised by entangled crises since the last century? How is it possible to apprehend Africa as part of the history of humanity to whom she fully belongs to? By analysing concepts such as "postcolony", Afropolitanism, black-becoming-of-the-world and *Afrique-Monde*, the paper examines Mbembe's arguments on contemporary approaches to writing the history of Africa. It sheds light on an epistemology of transition that magnifies interdependence and the sense of community in a context of growing enmity between races, nations and continents.

**Keywords:** Achille Mbembe, postcolony, epistemology, historiography, *Afrique-Monde*.



## Introduction

Achille Mbembe naît en juillet 1957 et passe une bonne partie de son enfance à Malandè, près d'Otéle dans l'actuelle région du Centre au Cameroun. Éduqué chez les Dominicains, engagé dans la Jeunesse Estudiantine Chrétienne (JEC), il commence ses études supérieures à l'Université de Yaoundé en 1978. Dans un contexte où l'État a rendu taboue l'histoire de la décolonisation et occulté la mémoire de nombreux nationalistes (voir Noumbissie Tchouaké, 2017, p. 9-10), son mémoire de maîtrise aborde la violence dans la société bassa du Sud-Cameroun. Il ne fait pas l'objet d'une défense publique ; mais son diplôme est délivré... En 1980, il pose ses valises en Tanzanie. Paris est sa destination suivante en 1982. Jusqu'en 1984, son séjour est motivé par la réalisation d'une thèse de doctorat d'État sur le mouvement nationaliste camerounais à l'Université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne). Il s'inscrit également à Sciences-Po et décroche un Diplôme d'études approfondies (DEA). La décennie 1986-1996 est celle du séjour étatsunien comme enseignant dans de nombreuses universités : Columbia, Duke, Harvard, Brookings Institution (Washington) et Irvine (Californie). Une partie de cette trajectoire est retracée dans un texte paru au début des années 1990 (Mbembe, 1993). Influencé entre autres par des historiens, philosophes et sociologues, il s'intéresse à l'histoire des idées et des luttes politiques, la science politique et la philosophie. En juillet 1996, Mbembe devient Secrétaire exécutif du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA) dont le siège est à Dakar au Sénégal. L'historien qui renoue avec le continent estime qu'il est nécessaire de percevoir l'Afrique à partir de ce qu'elle représente dans ses réalités propres. Cependant, il faut prendre garde au discours autocentré car « parler *en tant qu'Africain* ne garantit pas grand-chose, parfois pas même une certaine mesure d'authenticité » comme il explique plus tard (Mbembe, 2017, p. 381). Pour une épistémologie qui échappe aux pièges de la catégorisation, il faut surtout s'éloigner du champ lexical de l'absence ou de manque que nourrit le discours complaisant sur la « particularité » africaine et sur ce que devrait être le continent.

Alors qu'il quitte le CODESRIA et s'installe en Afrique du Sud au Witwatersrand Institute of Social and Economic Research (WISER), Mbembe publie en janvier 2000 un ouvrage dont le profil épistémologique pose les bases de sa production scientifique de ces deux dernières décennies : *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Il est traduit et publié en anglais sous le titre *On the Postcolony* aux USA en 2001. L'ouvrage part du postulat suivant lequel, héritière d'une certaine tradition historiographique née l'époque coloniale, la théorie sociale a échoué à rendre compte du temps vécu dans sa multiplicité et ses simultanités, sa volatilité, sa présence et ses latences, au-delà des catégories paresseuses du permanent et du changeant qu'affectionnent tant d'historiens (Mbembe, 2000). Sur quoi Mbembe cherche-t-il à attirer l'attention et comment entend-t-il situer l'Afrique dans l'histoire de l'humanité ? Depuis lors, sa réflexion a gravité autour des concepts de « postcolonie » (Mbembe, 2000), d'« Afropolitanisme » (Mbembe, 2010), de « devenir nègre du monde » (Mbembe, 2013), d'Afrique-Monde (Mbembe et Sarr, 2017), entre autres : quelle est leur portée pour la production des savoirs et l'écriture du point de vue de la science historique ? En Afrique, l'écriture du soi en général et notamment l'écriture de l'histoire constitue en effet un enjeu majeur pour la construction de l'identité et du devenir du continent dans le concert des nations (Ndlovu-Gatsheni, 2021 ; Tickner and Wæver, 2009). Ce texte part de l'idée qui veut que l'évolution de la pensée d'Achille Mbembe soit

associée à une manière d'aborder la succession des événements dans le temps. L'on estime en effet que son activité heuristique articule à une approche de construction de l'histoire aux potentialités multiples. L'objectif est donc de sonder à travers les écrits de Mbembe des exigences nouvelles de l'historiographie africaine contemporaine. Se fondant sur l'analyse du discours et des contenus, le texte se livre à une radioscopie des éléments de recalibrage épistémique suggérée par le concept de « postcolonie ». Sur la même lancée, les implications méthodologiques et sémantiques du concept constituent une entrée pour étudier sa définition de la fonction de l'écriture dans le champ historiographique africain.

## **1. La « postcolonie », une approche dialectique des discours historiographiques contemporains sur l'Afrique**

L'historiographie est un discours sur la société et les hommes qui l'ont édifié. C'est l'activité de production des connaissances sur le passé permettant de construire une mémoire et une identité à même de consolider au sein d'une communauté le sentiment de continuité et de durabilité dans le temps qui s'écoule (Behr, 2015 ; Bod, 2013 ; Hama et Ki-Zerbo, 1999). Les travaux d'Achille Mbembe abordent sur un ton critique voire de disqualification les approches dominantes le débat sur l'écriture de l'histoire de l'Afrique depuis l'époque coloniale. L'approche épistémologique de *De la postcolonie* pose en effet pour principe de réflexion une démarche dialectique à l'égard du discours afropessimiste occidental d'une part et de l'afrocentrisme d'autre part.

### **1.1. L'afropessimisme du discours occidental comme une pensée obsolète**

L'Afrique a une tradition historiographique ancienne. L'on peut la percevoir dans l'œuvre des scribes dans l'Égypte antique qui consignent sur les papyrus les hauts faits des dirigeants et des traits de culture et de civilisation. À la différence de cet âge de l'écriture, l'oralité représente la forme de construction et de transmission du récit sur le passé communautaire au moment de la redistribution démographique et de la constitution des royaumes et empires après le déclin de l'empire pharaonique. Le double contact avec le monde arabe, puis avec l'Occident esclavagiste à partir du XV<sup>e</sup> siècle, rétablit l'écriture comme support de l'histoire. Ce siècle marque également le début de la construction en Occident d'une bibliothèque afropessimiste contre laquelle émerge, avec les mouvements antiesclavagistes, une historiographie protonationaliste. Celle-ci la prend à rebours en contestant la littérature sur le bien-fondé de la traite des Noirs (Kouosseu, 2010, p. 207-217). Élaboré dans le contexte de la traite des esclaves et de la colonisation, l'historiographie afropessimiste est alors appréhendée par Mbembe comme avatar de l'imagination raciste. Gouverné par la haine et l'exécration des Noirs, le mépris du continent et tout ce qu'il représente, ce discours se distingue par son caractère malveillant et irrationnel, jamais loin de l'injure. L'Afrique en général et l'Afrique subsaharienne en particulier se déploient presque toujours dans le cadre ou à la lisière d'un métatexte dans lequel le cours de la vie des Africains s'inscrit sous le double signe de l'étrangeté et du monstrueux. L'Africain y apparaît sous les traits de l'animal ou de la bête et le continent qu'il habite se résume à une :

figure acéphale de la folie et étrangère à toute notion de centre, de hiérarchie et de stabilité, [une] immense caverne ténébreuse où viendraient se brouiller tous les repères et toutes les distinctions, et se dévoileraient les failles d'une histoire humaine tragique et malheureuse : pêle-mêle de demi-crédation et d'inachèvement, étranges signes, mouvements convulsifs, bref, abîme illimité au creux duquel tout ce qui se fait se fait sous la forme du fracas, de la béance et du chaos primordial (Mbembe, 2000, p. 10).

Le discours afropessimiste est ainsi caractérisé comme un processus d'écriture de l'histoire qui ne tient pas compte des dynamiques propres à l'Afrique, car il n'y a presque jamais de discours sur l'Afrique pour elle-même. Elle n'est convoquée que pour renforcer l'idée selon laquelle l'Occident a échappé à la barbarie qui caractérise le continent. Ancré dans la pensée hégélienne, ce discours repose pour l'essentiel sur le « préjugé beaucoup trop simpliste et trop étroit selon lequel les formations sociales africaines relèveraient d'une catégorie spécifique, celle des sociétés simples ou encore des sociétés de tradition [et où] l'idée même du progrès viendrait s'y désintégrer » (*Ibid.*, p. 11-12). La théorie sociale qui le sous-tend cherche alors permanemment à se légitimer en arguant de sa capacité à construire une grammaire universelle et engendre ainsi des formes de connaissances fondées sur la catégorisation et la classification. Dans cette hiérarchisation, l'Occident surplombe toutes les autres sociétés qualifiées de primitives (*Ibid.*, p. 25). Mbembe corrobore sur cette lancée un auteur parmi ceux qui l'ont influencé, Jean-Marc Ela (1994, p. 70) qui a affirmé avant lui :

Dans l'imaginaire occidental, l'autre est le support privilégié des phantasmes originaires et un lieu d'élection pour des expériences utopiques. En lui-même, il n'a pas de consistance et de valeur propres. Quand on s'intéresse à ses formes de parenté, à ses systèmes politiques, à sa vie matérielle, à son langage ou à ses croyances, c'est toujours en référence à ce qui demeure le modèle. [...] Tout pousse à croire à la domination blanche chargée de faire progresser l'espèce humaine tout entière [...]. Ainsi, le Discours sur l'autre dont la différence fait problème devient discours sur la civilisation de l'homme par l'homme qui prône l'assimilation des sauvages, discours marqué par l'ethnocentrisme, la peur et le mépris de l'autre, la paix blanche et la conversion de l'autre à soi.

Le discours afropessimiste a donc ceci de limitant en ce qu'il aborde l'Afrique à partir d'un préjugé, celui de congédier d'avance toute acception contraire au manque et au retard des sociétés qui s'y seraient constituées avant l'occupation coloniale européenne. De même, en se définissant à la fois comme perception efficace de la modernité et en se voulant porteuse d'une grammaire universelle, les structures conceptuelles et les représentations fictives condamnent l'historiographie coloniale à des généralités, déniaient au passage aux sociétés africaines toute consistance historique pour les définir comme altérité opposée, végétant dans l'état de nature et antinomique de l'Occident. Dans le sillage des décolonisations, des africanistes avaient entrepris de démontrer l'absurdité de l'afropessimisme. Mais en donnant l'impression de s'éterniser dans la rhétorique de la négation, la capacité du discours afrocentriste à générer un nouveau regard sur les sociétés africaines s'est estompée graduellement.

## 1.2. L'afrocentrisme et le plafond de verre de l'altérité

L'afrocentrisme apparaît sous la plume de Mbembe (2000) comme un discours développé par des penseurs africains mus par la volonté de rebâtir une histoire de la « nation nègre » et qui ont consacré leur œuvre à offrir aux Africains une figure de leur destin historique saturée de sens. Il situe son essor dans le cadre du projet général d'affranchissement de la servitude et de l'assimilation coloniale. Il faut en

effet de souligner qu'après la Seconde Guerre mondiale le processus de décolonisation s'accompagne d'un projet de réécriture de l'histoire de l'Afrique par une génération d'historiens africains qui reprennent le flambeau de l'historiographie protonationaliste en mettant un point d'honneur sur l'érudition et la rigueur méthodologique. Ces penseurs, au rang desquels il y a Cheikh Anta Diop (1979[1954]), Engelbert Mveng (1963), Joseph Ki-Zerbo (1978), Théophile Obenga (2001), comptent attester des capacités des Africains à s'insérer dans le concert des nations et à forger leur destin. Face à une histoire qui ternit l'Afrique, ces auteurs s'attaquent au discours occidental destiné à légitimer la « mission civilisatrice » et la domination du continent (Diop, 1979[1954], p. 14 ; Heers, 2006, p. 154 ; Bah, 2015, p. 13-16). Ce renouvellement de perspective méthodologique reposait sur un autre, notamment celui du regard qui s'efforce de se poser encore toujours plus loin dans le passé tout en soulignant l'antériorité et l'historicité des civilisations négro-africaines. Cette approche a rendu possible la rupture épistémologique à l'issue du colloque du Caire de 1974. Ébréchant l'argument phare de l'historiographie coloniale à savoir l'anhistoricité des sociétés africaines, elle permet de restaurer l'Afrique en tant que composante de l'histoire universelle (Pountougnigni Njuh, 2017, p. 113-117 ; UNESCO, 1986[1978], p. 74-103).

En demeurant dans l'opposition à l'africanisme eurocentriste comme moyen d'affirmation, l'historiographie afrocentriste devient cependant victime de ce qui paraît comme un enferment. Au début des années 1980 s'amorce un basculement vers une historiographie nouvelle, une « Nouvelle Histoire » appelée à « dépasser l'histoire », dont la finalité n'est pas pour les Africains de rester figer dans la comparaison et de se gargariser d'une histoire plus belle que celle des autres, mais explore d'autres champs du devenir des sociétés africaines et de l'humanité tout entière. Ce besoin de dépassement ressenti par les pionniers l'afrocentrisme dont Obenga (1980, p. 9-11 et 2001, p. 112) n'est toutefois pas pleinement approprié par la relève. Cette dernière reste en effet éblouie par l'œuvre accomplie pendant un peu plus de trois décennies, du temps des décolonisations au colloque du Caire de 1974, pour l'« insertion harmonieuse [de l'Afrique] insertion harmonieuse dans le monde moderne » (Diop, 1979[1954], p. 225). Ainsi, cette relève cherche-t-elle encore à construire son discours à partir de l'évocation du drame du Noir dans le regard de l'Occident (Ela, 1994, p. 70-71). Par conséquent, la recherche et l'historiographie afrocentristes continuent d'une certaine manière de « magnifier l'Afrique et son histoire à travers un discours fondé sur la redécouverte de ce qui était censé être l'essence, le génie propre de la race noire [...], d'actualiser les possibilités qui étaient supposées être les siennes, ses capacités propres et sa puissance à se donner à elle-même une forme de raison dans l'histoire, afin d'en faire une composante de l'histoire universelle » (Mbembe, 2000, p. 30). Ce faisant, cette approche des sociétés africaines a fini, selon Mbembe (2000, p. 31-33), par s'aliéner toute profondeur philosophique et à se résumer ainsi à un discours sclérosé qui élabore sa connaissance de l'Afrique sur la base de données souvent fragmentaires. À force d'insister sur l'absoluité du moi africain, l'afrocentrisme s'immobilise dans la dualité et entretient une crispation identitaire autour du monde noir dans les débats historiographiques.

En s'enlisant dans des fixations, l'un à partir de la négation de l'humanité de l'Afrique et l'autre en continuant de se dépenser sur la déconstruction d'un discours malveillant, l'afropessimisme et l'afrocentrisme ont fini par figer le questionnement et atténué la « véritable décolonisation des sciences de l'homme en Afrique » au

moyen d'une pratique de l'innovation qui échappe à l' « emprise des modèles » (Ela, 1994, p. 123). Diminués par la guerre de canons, les approches euro- et afro-centrées sont devenues inaptes à rendre « rendre compte du *temps vécu* » (Mbembe, 2000, p. 20). Elles ont en effet laissé de côté les enchevêtrements et les développements qui meublent la trajectoire propre aux sociétés ayant subi l'expérience coloniale et expliquent leur être dans le monde. S'il en est ainsi des tendances qui ont dominé les « études africaines » au XXe siècle, comment se réhabiliter l'écriture historique au début du XXIe siècle ?

## **2. L'écriture comme apologie du lien entre l'Afrique et le monde**

L'écriture de l'histoire tel qu'envisagée par Mbembe se caractérise par son énonciation dialectique par rapport aux discours historiographiques sus-évoqués. Deux paradigmes constituent les piliers de sa démarche. Il s'agit d'une part de la violence coloniale comme moment complexe de redéfinition l'altérité à cause d'un enchevêtrement des temporalités, au-delà des catégories analytiques du changeant et du permanent. D'autre part, l'*ennégrisement* du monde qui en résulte situe la réhabilitation du sens de la communauté comme enjeu de l'écriture historique chez Mbembe.

### **2.1. L'histoire comme enchevêtrement de temporalités rythmées par la violence**

Le concept de « postcolonie » évoque *a priori* le champ de la *postcolonial theory* (voir Arjun, 1996 ; Chakrabarty, 2008[2000]) ou encore des études subalternes. Chez Mbembe (2000), il se veut trouver un nouvel usage et un sens nouveau sens. Il l'envisage en effet comme une lucarne d'étude critique de l'identité propre de la trajectoire historique des sociétés ayant fait, particulièrement au XXe siècle, l'expérience de la colonisation, considérée comme une relation de violence par excellence. Ordre symbolique et physique, cette expérience est « une 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 de ses identités » (Mbembe, 2000, p. 140). En s'immobilisant dans la guerre des canons, les approches historiographiques euro- ou afro-centrées ont négligé les questions philosophiques de fond qui rythment ces enchevêtrements indissociables de la trajectoire historique de l'Afrique contemporaine. Ceux-ci forment pourtant un ensemble de pratiques socialement produites, matériellement codifiées et symboliquement objectivées, qui ne sont pas seulement discursives ou langagières dans la mesure où la construction du soi africain, comme sujet réflexif, passe aussi par le faire voir, le voir, l'ouïr, le goûter, le sentir, le désir ou le toucher. Dès lors, le sujet africain apparaît comme n'importe quel autre sujet humain, c'est-à-dire porteur d'actes signifiants, et non une créature dont l'indéfini s'affirmerait dans l'opposition à l'autre. Il doit donc être sorti de la passivité dans laquelle l'inscrivent les discours afropessimiste et afro-radicaliste, et crédité de la capacité d'assumer la responsabilité de son destin (*Ibid.*, p. 16-17). Il propose ainsi une critique de soi et invite à la pensée de la responsabilité inscrite dans le mouvement ou l'action (Abadie, 2014).

Au lieu d'inscrire l'évolution de l'Afrique dans une perspective tutélaire qui l'aliène aux notions de progrès et de modernité occidentales, le concept de « postcolonie » articule une approche de l'historiographie africaine qui interroge la manière dont l'Africain s'est lui-même projeté dans le temps, dans l'espace et dans son rapport avec l'autre, africain ou non africain. Il s'agit d'interroger sa conscience historique en réhabilitant les notions d'*époque* et de *durée*, dont les perceptions ont été influencées par la prégnance de la violence dans la situation coloniale, et de penser le statut de ce temps propre qu'est le *temps à l'état naissant* ou, mieux encore, le *temps en cours* (Mbembe, 2000, p. 33-36). Cette proximité avec l'expérience vécue rend compte de la nécessité pour l'histoire de « recomposer la mentalité des hommes d'autrefois ; se mettre dans leur tête, dans leur peau, dans leur cervelle pour comprendre ce qu'ils furent, ce qu'ils voulurent, ce qu'ils accomplirent » (Febvre, 1992[1952], p. 112). Le temps de l'Afrique ne saurait ainsi s'aliéner à tout autre, même s'il lui fait écho et envisage la chronologie comme une combinaison de plusieurs temporalités. Pour Mbembe (2000, p. 21) : « La légalité propre des sociétés africaines, leurs propres raisons d'être et leur rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes s'enracinent dans une multiplicité de temps, de rythmes et de rationalités qui, bien que particuliers et, parfois, locaux, ne peuvent pas être pensés en dehors d'un monde qui s'est [...] dilaté ». Ainsi, il n'y a plus d'« historicité propre de ces sociétés qui ne soit, elle-même, encastrée dans autres temps et rythmes que conditionna largement la domination européenne » (*Ibid.*, p. 21-22). Mbembe s'inscrit alors à contre-courant de l'écriture qui aborde l'autre pour relever la différence et la nécessité de (re)centrer l'histoire autour d'une race et d'un continent.

Cette caractérisation du temps reprend une préoccupation qui jalonne l'historiographie contemporaine de l'Afrique sur la chronologie. Dans la perspective du détachement et de réhabilitation d'un-être-dans-le-monde propre aux sociétés africaines, *a posteriori* élaguée des stigmates de la colonisation, l'une des préoccupations soulevées par les historiens africains dès les premières initiatives de réécriture de l'histoire du continent après la Seconde Guerre mondiale. Et pour cause : en tant qu'outil de repère, elle permet en effet de situer les événements dans le temps, afin d'établir les corrélations qui peuvent exister entre les faits relevant des époques différentes. Elle fournit la position objective des événements, définit notre situation par rapport aux événements et situe une société dans la vastitude de l'histoire. C'est pourquoi, affirme Joseph Ki-Zerbo (1978, p. 16), « l'historien qui veut remonter le passé sans repère chronologique ressemble à un voyageur qui parcourt dans une voiture sans compteur une piste sans borne kilométrique ». Jan Vansina (1999, p. 182) atteste de cela quand il déclare : « sans chronologie, il n'y a pas d'histoire, puisqu'on ne peut plus distinguer ce qui précède de ce qui suit ». De même, ajoute Louis Halphen (2005, p. 18) : « faute de [chronologie] il n'y a pas d'histoire ». Par les repères qu'elle fixe à l'attention de l'historien, la chronologie offre ainsi des points d'accès dans la fresque du temps.

En Afrique, la chronologie s'est longtemps posée comme nécessité de validation des perspectives de continuité ou de discontinuité entre les époques. D'une part, l'historiographie coloniale est parvenue à imposer un découpage exprimant l'évolution de l'Occident à savoir : l'Antiquité, le Moyen-Âge, les Temps modernes et les Temps contemporains. Certains africanistes eurocentristes ont ensuite réduit le découpage en trois périodes articulées autour du moment colonial comme début de l'histoire en Afrique (Dika-Akwa Nya Bonambele, 1982). Il s'agit des périodes précoloniale, coloniale et post-coloniale. Dès la fin de la première moitié du XX<sup>e</sup>

siècle, l'œuvre de la réécriture de l'histoire de l'Afrique par les historiens africains s'accompagne d'autre part de la nécessité de repenser ce découpage empreint d'eurocentrisme, de proposer un découpage du temps qui rende compte de l'évolution de l'Afrique dans le temps et de saisir sa trajectoire dans la marche du monde. Dans cette perspective, il est alors apparu que la périodisation de l'histoire africaine pouvait s'articuler en six phases : 1) les civilisations paléolithiques caractérisées par un leadership incontestable de l'Afrique ; 2) la révolution du néolithique et ses conséquences (essor démographique, migrations, etc.) ; 3) la révolution des métaux ou le passage des clans aux royaumes et empires ; 4) les siècles de réajustement : premiers contacts européens, traite des Noirs et ses conséquences (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles) ; 5) l'occupation européenne et les réactions africaines, jusqu'au mouvement de libération d'après la Seconde Guerre mondiale ; 6) et l'indépendance et ses problèmes (Ki-Zerbo, 1978, p. 26). Théophile Obenga (1996, p. 127) cinq articulations : 1) la période égypto-nubienne ; 2) la période de l'invasion hellénique ; 3) l'épopée des civilisations des empires du Soudan ; 4) les grandes périodes de dominations négrière et coloniale ; 5) l'ère du nouveau africain à partir des indépendances. Plus récente, l'approche suggérée par Daniel Abwa (2020, p. 46), toujours en cinq axes, se rapproche de ce découpage : 1) l'Afrique ancienne ou des temps immémoriaux ; 2) l'Afrique de la traite négrière ; 3) l'Afrique des colonies ou le temps des colonies en Afrique ou encore l'Afrique occupée ; 4) l'Afrique de la révolution ou l'Afrique de la lutte pour l'indépendance ou le temps de la libération de l'Afrique ; 5) l'Afrique depuis les indépendances ou l'Afrique face aux convoitises nouvelles.

La périodisation n'apparaît pas comme une préoccupation dans l'écriture chez Mbembe. Il suggère par contre le paradigme de l'enchevêtrement pour éclairer les relations rhizomiques du passé. D'après cette acception, ce qui passe pour être le temps propre est indissociable du tout. L'acception linéaire du temps renforce en effet les parallèles ; alors que la concomitance ou la simultanéité des processus articule le schéma d'un entrelacement entre les séquences. Autrement dit, le temps ne peut s'énoncer et s'étudier de manière optimale que dans la pluralité. Au-delà d'un simple transfert de pouvoir politique de la métropole aux anciennes possessions coloniales, la décolonisation apparaît ainsi, par exemple, comme un temps d'ouverture et de devenirs pluriels qui ébrèche le dôme chronologique statique du discours colonial. Contrairement à la colonisation, la décolonisation dit-il représente « le temps de la bifurcation vers d'innombrables futurs » (Mbembe, 2010, p. 11) ou encore un moment dont « la signification politique essentielle résida dans [...] *la volonté de vie* [mais aussi un] mouvement de repotentialisation » et une expérience d'émergence et de redéfinition par le colonisé de son rapport au temps et au monde (*Ibid.*, p. 9-19 et 59). Ainsi, alors que la rencontre les mondes s'intensifie avec celle des flux de diverses natures, le temps devrait s'envisager comme un « enchevêtrement des temporalités [dans lequel] l'approvisionnement du temps mondial passe désormais par la domination de l'espace, sa mise en mouvement et la mise en circulation de ses ressources » (Mbembe, 2005, p. 48-49). À partir de l'Afrique, le temps mondial en question prend relief dans l'assombrissement des rapports sociétaux par la violence jadis inhérente aux relations de pouvoirs en colonie (voir Fanon, 1952 et 1961). C'est pourquoi Mbembe (2000, p. xii) affirme que « *De la postcolonie* cherche à prolonger une tradition africaine de réflexion critique sur ce qu'il faut bien appeler *la politique de la vie à une époque où le frère et l'ennemi ne font plus qu'un* – le frère ennemi reprenant Fabien Éboussi Boulaga, et s'[efforce] de penser avec et contre Fanon ».

La colonisation constitue ainsi le moment au cours duquel l'essence des rapports entre les sociétés africaines et les autres se ramène la violence multiforme et ubiquitaire. Elle prolonge celle qui sous-tend l'expansion du capitalisme mercantile qui a parachevé la connexion des continents. Ce temps de violence, au creuset duquel s'ouvre l'histoire contemporaine de l'Afrique, commun à la traite esclavagiste et à la colonisation, est le « dépôt amer » ou le « corps nocturne de la démocratie » :

Dès leur origine, les démocraties modernes ont toujours fait preuve de tolérance à l'égard d'une certaine violence politique, y compris illégale. Elles ont intégré dans leur culture des formes de brutalité portées par une gamme d'institutions privées agissant en surplomb de l'État, qu'il s'agisse des corps francs, de milices et autres formations paramilitaires ou corporatistes [...]. La paix civile en Occident dépend donc en grande partie des violences au loin, des foyers d'atrocités que l'on allume, des guerres de fiefs et autres massacres qui accompagnent l'établissement des places fortes et des comptoirs aux quatre coins de la planète (Mbembe, 2016, p. 27-31).

En attirant l'attention sur la violence comme matrice du *factotum*, Mbembe (2020) ancre les relations entre les peuples et les nations dans un présent décadent, dégradé par l'inimitié et la mise en incandescence du monde. Par-delà le prisme de l'altérité qui est au cœur des traditions historiographiques dominantes sur l'Afrique, le concept de « postcolonie » ambitionne ainsi de lever une lucarne rendant compte du contraste entre le rejet de civilisation des mœurs des relations internationales et l'escalade de la violence renforcée par la double conflagration du siècle dernier. Les deux conflits mondiaux sont eux-mêmes des avatars de tensions entre les chancelleries occidentales depuis la course aux colonies, et enveloppent la culture et la civilisation des mœurs politiques contemporaines. Cet enchevêtrement inscrit l'Afrique non pas comme entité entière à part de l'historiographie universelle, mais comme constitutive sans laquelle le tout ne saurait s'appréhender. Dans un contexte où se planétarise la condition africaine, le devenir nègre du monde et l'afropolitanisme, peuvent alors s'appréhender comme des prolongements du contenu que Mbembe donne à la postcolonie dans l'élaboration des narratifs historiques sur l'Afrique contemporaine.

## 2.2. La repotentialisation du sens comme fonction de l'écriture

Le dépassement des approches classiques d'écriture de l'histoire de l'Afrique repose, chez Mbembe, sur une grammaire du questionnement et d'ouverture. Le projet heuristique derrière son usage du concept de postcolonie repose en effet sur un travail de refondation, dont la finalité est de « réenchanter » l'Afrique et de la sortir du pessimisme dans lequel les « études africaines » l'ont emprisonnée. Ainsi, affirme-t-il :

Nous cherchons désormais à écrire l'Afrique dans un contexte caractérisé plus que par le passé, par la reconnaissance de la pluralité des savoirs [...]. Le passé récent montre, en effet, que les outils à partir desquels l'on rendait compte de la vie humaine en général et de l'Afrique en particulier manquent désormais de pertinence. Ils obscurcissent plus qu'ils n'illuminent les choses. Plus généralement, un sentiment de profonde aliénation s'est installé par rapport aux sciences sociales et par rapport à leur capacité de rendre effectivement compte des *mondes de la vie* et de la diversité des langages dans lesquels ces mondes s'expriment (langage esthétique, religieux, moral, scientifique...). Le scepticisme quant au pouvoir des sciences sociales d'analyser, d'expliquer, de prédire le cours de l'histoire des sociétés et de libérer ces dernières des servitudes de tout genre a été renforcé par le nihilisme postmoderne, l'afropessimisme et son autre démon, l'afrocentrisme, les diverses sortes de néo-évolutionnismes caractéristiques des discours de notre époque. Il n'est pas certain que cette



crise puisse être surmontée par un simple recours aux notions d'hybridité, de multiplicité et de contingence (Mbembe, 2000, p. 26 et 29).

Sur cette lancée, l'écriture de l'histoire, et plus globalement l'étude des sociétés africaines, doit s'opérer à partir de catégories dont la valeur heuristique découle avant tout de leur plus-value philosophique, littéraire, artistique, esthétique et stylistique. Cette approche est permettrait de saisir les multiples facettes de la vérité historique dans un faisceau chronologique universelle, rendu complexe par les enchevêtrements divers. La finalité étant de produire un narratif cohérent et logique, il s'agit de s'engager désormais dans la voie d'une écriture qui conduise le lecteur à la rencontre de ses propres sens. C'est dans ce sens que Mbembe (2000, p. 34) écrit : « Embrassant volontiers une perspective philosophique [...], l'intuition qui nous a guidés est qu'il existe, pour chaque temps et pour chaque époque, un "propre", un "particulier". Ce propre et ce particulier sont constitués par un ensemble de pratiques matérielles, de signes, de figures, de superstitions, d'images et de fictions qui, parce que réellement éprouvées par eux, forment ce que l'on pourrait appeler leur "vivre au monde concret" ». La construction du récit historique sur l'Afrique est ainsi restaurée dans sa vocation à interdisciplinaire et refondée sur la diversité des sources. Depuis le colloque du Caire de 1974, on en était en effet arrivé au consensus selon lequel entamer l'écriture d'une histoire authentique de l'Afrique devait tenir compte des « sources et des structures propres à l'Afrique », en privilégiant une vision intérieure et en démontrant l'unité du continent africain (UNESCO, 1986[1978]). L'on avait obtenu la validation des sources orales.

Dans un contexte où l'un des enjeux de l'écriture est de rendre compte à la fois des dynamiques du dedans et dehors, la notion de sources d'écriture de l'histoire est bousculé par Mbembe. Il parle d'archives, certes, comme trace écrite du passé qui renseigne sur le passé, mais aussi d'archives de l'humanité. Dans une époque caractérisée par l'accroissement des flux, appréhender l'Afrique dans un rapport synallagmatique avec le monde requiert une écriture « à l'aise avec les archives de toute l'humanité » (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7). Il s'agit d'éclairer la condition humaine en décryptant les actes posés par l'homme dans le temps ainsi que la manière dont il appréhende le temps en question. C'est une conception du monde en tant qu'espace de confrontations entre le local et l'universel au creuset duquel prennent sens les concepts d'afropolitanisme et d'Afrique-Monde, c'est-à-dire comment les Noirs font corps avec le monde et comment le monde converge vers l'Afrique. Cette approche étend la perspective de l'économie politique jusqu'à l'imaginaire. Elle précise et complète aussi les analyses sur le système-monde (Amin, 1988 ; Wallerstein, 2004). Dans cette perspective, l'Afrique n'est plus une singularité estropiée ou une humanité à part, mais une partie intégrante de cette dernière.

## Conclusion

Science des hommes dans le temps (Bloch, 1952), l'histoire est née du questionnement et a forgé son objet et ses méthodes à travers une tradition de débats. Elle a souvent plus eu besoin de controverse que d'unanimité pour évoluer. À ce titre, s'il y a un débat qui est apparu aussi tôt que l'histoire s'est constituée comme discipline, c'est celui relatif à la manière dont il convient d'aborder le passé pour permettre d'en rendre compte et d'éclairer le présent. Ce débat, à la fois d'intérêt méthodologique et épistémologique, ne laisse indifférent aucun historien

dont l'expérience dans le monde la recherche scientifique autorise un questionnement sur le processus de construction de l'histoire et du sens. Chez Achille Mbembe cet enjeu soulève un certain nombre d'exigences. Il s'agit d'une part d'inscrire le processus d'écriture de l'histoire dans un rapport dialectique avec les limites des discours historiographiques afropessimiste et afrocentristes en ce qu'ils ne permettraient plus de rendre compte du temps vécu. D'autre part, il est question de redynamiser la pensée historique et de la rétablir dans sa téléologie d'origine : saisir l'homme en tant qu'être rationnel responsable de ses actes, au-delà des présupposés philosophiques qui buttent sur l'altérité, la catégorisation et la hiérarchisation des races et des peuples. En fait, « que l'Histoire soit la marche du progrès vers une plus grande liberté pour le plus grand nombre (Hegel), qu'elle soit l'avènement d'une égalité démocratique généralisée (Tocqueville) ou alors, qu'elle apparaisse comme le déclin inexorable de civilisations aux jours limités (Spengler), les lectures de l'Histoire sont multiples » (Meyer, 2013, p. 9). Ainsi, le projet épistémique postcolonial inaugure-t-il une perspective nouvelle de *pensée sur la pensée* (voir Wallerstein, 1999) dans les sciences humaines sociales en Afrique. Dans ce sens, les usages concept de postcolonie chez Mbembe consacrent la nécessité d'un dépassement et d'une refondation des approches historiques des sociétés africaines. L'on retient aussi de la temporalité ramifiée la pluralité des trajectoires historiques et de l'Afrique-Monde l'ouverture sur le large. Ces entrées constituent une rampe grammaticale pour l'émancipation des humanités africaines.

## Bibliographie

Abadie, Delphine (2014), « *De la postcolonie* d'Achille Mbembe. Recension d'une hypothèse cardinale sur le devenir de l'Afrique », *Thinking Africa*, note de recherche n° 8. En ligne à [https://www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2014/03/de\\_la\\_postcolonie\\_NDR.pdf](https://www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2014/03/de_la_postcolonie_NDR.pdf).

Abwa, Daniel (2020), *Écrire et enseigner une histoire des vaincus pour une Afrique qui gagne*, Yaoundé, Clé.

Amin, Samir (1988), *L'eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos-Economica.

Arjun, Appadurai (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bah, Thierno Moctar (2015), *Historiographie africaine : Afrique l'Ouest, Afrique centrale*, Dakar, CODESRIA.

Behr, Valentin (2015), « Genèse et usages d'une politique publique de l'histoire : la "politique historique" en Pologne », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 46, p. 21-48. En ligne à <https://www.cairn.info/revue-d-etudes-comparatives-est-ouest1-2015-3-page-21.htm>. DOI : 10.3917/receo.463.0021.

Bloch, Marc (1952), *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin.

Bod, Rens (2013), *A New History of the Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford, Oxford University Press.

Chakrabarty, Dipesh (2008[2000]), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press.

- Dika-Akwa Nya Bonambele (1982), *Les problèmes de l'Anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, Clé.
- Diop, Cheikh Anta (1979[1954]), *Nations nègres et culture, de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine.
- Ela, Jean-Marc (1994), *Restituer l'histoire aux sociétés africaines : promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Fanon, Frantz (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro.
- Febvre, Lucien (1992[1952]), *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin.
- Halphen, Louis (2005), *Introduction à l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France.
- Hama, Boubou et Ki-Zerbo, Joseph (1999). « Place de l'histoire dans la société africaine ». Ki-Zerbo, Joseph. *Histoire générale de l'Afrique. Tome 1 : méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, p. 65-76.
- Heers, Jacques (2006), *L'histoire assassinée : les pièges de la mémoire*, Versailles, Éditions de Paris.
- Ki-Zerbo, Joseph (1978), *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier.
- Kouosseu, Jules (2010). « Historiographie nationaliste et nationale comme riposte à l'ethnographie africaniste ». *Nka'- Revue la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang*, n° 001, p. 207-217.
- Mbembe, Achille (1993), « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique africaine*, n° 51, p. 69-97. En ligne à [www.persee.fr/doc/polaf\\_0244-7827\\_1993\\_num\\_51\\_1\\_5687](http://www.persee.fr/doc/polaf_0244-7827_1993_num_51_1_5687). DOI : <https://doi.org/10.3406/polaf.1993.5687>.
- Mbembe, Achille (2000), *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Mbembe, Achille (2005), « À la lisière du monde : frontières, territorialité et souveraineté en Afrique », in Benoît Antheaume et Frédéric Giraut (dir.), *Le territoire est mort, vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement*, Paris, IRD Éditions, p. 47-77. En ligne à [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers10-07/010035247.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers10-07/010035247.pdf).
- Mbembe, Achille (2010), *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2017), « Penser le monde à partir de l'Afrique », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar/Paris, Jimsaan/Philippe Rey, p. 379-390.
- Mbembe, Achille (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

Mbembe, Achille et Sarr, Felwine (2017), « Penser pour un nouveau siècle », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar/Paris, Jimsaan/Philippe Rey, p. 7-13.

Meyer, Michel (2013), *Qu'est-ce que l'Histoire ? Progrès ou déclin ?* Paris, Presses Universitaires de France.

Mveng, Engelbert (1963), *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo (2021), « The cognitive empire, politics of knowledge and African intellectual productions: reflections on struggles for epistemic freedom and resurgence of decolonisation in the twenty-first century », *Third World Quarterly*, vol. 42, n° 5, p. 882-901. En ligne à <https://ideas.repec.org/a/taf/ctwqxx/v42y2021i5p882-901.html>. DOI : 10.1080/01436597.2020.1775487.

Noumbissie Tchouaké, Maginot (2017), *Bamiléké ! La naissance du maquis dans l'Ouest-Cameroun*, Yaoundé, Ifrikiya.

Obenga, Théophile (1980), *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence africaine.

Obenga, Théophile (1996), *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx : contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*, Paris, Présence Africaine/Khépera.

Obenga, Théophile (2001), *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, L'Harmattan/Khepera.

Pountougnigni Njuh, Ludovic Boris (2017), « L'arme archéologique dans les discours des africanistes au XX<sup>e</sup> siècle : la rupture du colloque du Caire de 1974 », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, n° 46, p. 107-121. En ligne à <https://www.cairn.info/revue-bulletin-de-l-institut-pierre-renouvin-2017-2-page-107.htm>. DOI : <https://doi.org/10.3917/bipr1.046.0107>.

Tickner, Arlene and Wæver, Ole (eds.) (2009), *International Relations Scholarship around the World*, London/New York, Routledge.

UNESCO (1986[1978]), *Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique. Actes du colloque tenu au Caire du 28 janvier au 3 février 1974*, Paris, UNESCO.

Vansina, Jan (1999), « La tradition orale et sa méthodologie », in Joseph Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique – Tome 1 : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, p. 167-190.

Wallerstein, Immanuel (1999), « Introduction: Why Unthink? », in Immanuel Wallerstein (ed.), *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, p. 1-26.

Wallerstein, Immanuel (2004), *World-System Analysis: An Introduction*, Durham/London, Duke University Press.

## Biographie

**Ludovic Boris Pountougnigni Njuh** est historien, enseignant-chercheur à l'Université Assane Seck de Ziguinchor (Sénégal). Il est membre du Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Langues, les Littératures, l'Histoire, les Arts et

les Cultures (CREILHAC) dans la même université et chercheur associé à l'Unité de Recherches Politiques, Stratégiques et Sociales (URPOSSOC) de l'Université de Dschang (Cameroun). Auteur de plusieurs publications, ses travaux portent sur la géopolitique de l'intégration en Afrique et les approches conceptuelles et culturelles de son insertion dans la mondialisation. E-mail : ludovic.njuh@univ-zig.sn.

# Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe : matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain

Thibault TRANCHANT

## Résumé

Le but de cet article est de jeter les bases méthodologiques d'une herméneutique critique du signe africain appliquée à l'histoire de la philosophie. Dans un premier temps, l'auteur s'intéresse aux notions de « signe africain », de « devenir-nègre » et de « devenir-africain » dans les travaux récents d'Achille Mbembe. Il fait ressortir, à ce stade, l'originalité de l'interprétation par Mbembe de la rationalité capitaliste comme « brutalité », et explore la figure mbembienne du « nègre », défini comme sujet oppositionnel de la brutalité capitaliste et porteur de la raison dans l'histoire. Dans un second temps, il énonce les tâches constitutives d'une herméneutique critique du signe africain. Faisant alors dialoguer Mbembe avec Ricœur et Castoriadis, l'auteur définit une telle herméneutique comme l'agencement d'une analyse structurale des signes africains avec une interprétation des conditions imaginaires du discours philosophique. L'enjeu de cette contribution est le devenir-africain de la pratique philosophique, c'est-à-dire son ouverture à une conception de l'universel comme réparation du vivant issue de l'expérience nègre de la brutalité.

## Mots-clés

Africana ; Castoriadis, Cornelius (1922–1997) ; herméneutique critique ; histoire de la philosophie (méthode) ; matérialisme historique ; Mbembe, Achille (1957–) ; Ricœur, Paul (1913–2005).

## Abstract

The purpose of this article is to establish the methodological foundations of a critical hermeneutics of the African sign applied to the history of philosophy. In the first part, the author focuses on the notions of the "African sign," "becoming-negro," and "becoming-African" in the recent works of Achille Mbembe. At this stage, the author highlights the originality of Mbembe's interpretation of capitalist rationality as "brutality" and explores the Mbembian figure of the "negro," defined as an oppositional subject to capitalist brutality and a bearer of reason throughout history. In the second part, the author outlines the constitutive tasks of a critical hermeneutics of the African sign. Engaging in a dialogue between Mbembe, Ricœur, and Castoriadis, the author defines such hermeneutics as the arrangement of a structural analysis of African signs with an interpretation of the imaginary conditions of philosophical discourse. The aim of this contribution is the becoming-African of philosophical practice, that is, its openness to a conception of the universal as the reparation of life arising from the negro experience of brutality.

## Keywords

Africana ; Castoriadis, Cornelius (1922–1997) ; critical hermeneutics ; history of philosophy (method) ; historical materialism ; Mbembe, Achille (1957–) ; Ricœur, Paul (1913–2005).

## Introduction<sup>1</sup>

Extrêmement diversifiée, la mouvance dite « décoloniale » a pour point commun de thématiser les fondements universalistes de la modernité comme le masque trompeur d'intérêts capitalistes et colonialistes. Selon elle, les axiomes de la modernité tels que le progrès, l'autonomie, les droits de l'homme ou la laïcité sont moins des universaux que des formations idéologiques soutenant le développement d'une modernité indissociable de la « colonialité » (Mignolo, 2015). Poursuivant en cela la charge marxiste contre l'idéologie bourgeoise, cette critique a reflué dans le domaine de l'histoire de la philosophie (Maldonado Torres, 2014). Elle entend, dans ce cas, montrer que le discours philosophique de la modernité est abstrait et qu'il ne satisfait pas ses propres critères d'universalité. Pour de telles critiques, en effet, l'universalisme occidental a pour envers constitutif, sur le fond d'intérêts impérialistes, la création d'altérités exotiques à partir et contre lesquelles l'universel est énoncé. Toutefois, comme le souligne Delphine Abadie (2018), il est moins question dans cette critique de l'universalisme d'affirmer l'irréductibilité des particularités culturelles et historiques que d'ouvrir l'universel sur la multiplicité des expériences historiques, en particulier celles dont il a été affirmé naguère qu'elles ne participaient même pas à l'histoire. C'est par exemple cette voie qu'emprunte avec Maurice Merleau-Ponty le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne qui, faisant avec Barbara Cassin de la traduction un paradigme philosophique, entend cheminer vers un « universel latéral » riche de tous les particuliers (Diagne, 2015 ; Diagne et Amselle, 2018).

Mon intention dans cet article est, d'une part, de rendre compte de la contribution d'Achille Mbembe à la difficile question du statut et de la nature de l'universalisme moderne et à celle de son dépassement sous une forme nouvelle de coexistence globale et, d'autre part, d'interroger avec lui la place occupée par la philosophie dans l'invention de l'universalisme moderne, ainsi que celle qu'elle pourrait avoir dans son dépassement. Dans un premier temps, je reviendrai sur les notions de « signe africain », de « devenir-nègre<sup>2</sup> » et de « devenir-africain » dans son œuvre. Celles-ci, en effet, me semblent cristalliser sa conception de l'histoire globale et constituer un point de départ intéressant afin de réfléchir sur l'histoire de la philosophie. Je proposerai dans ce cadre une interprétation matérialiste de la pensée de Mbembe, d'où l'appellation que je propose de

---

<sup>1</sup> La pénultième version de ce texte a bénéficié des remarques généreuses et pertinentes de Lydie Moudileno (University of Southern California), qui a discuté son contenu dans le cadre de « L'atelier sur les corps, les identités et l'être » du Groupe de recherche sur les humanités juridiques (McGill), animé par Michaël Lessard et Marie-Andrée Plante, ainsi que des commentaires d'Issiaka Mandé (UQAM) et des participants au Centre d'étude en pensée politique de l'UQAM grâce à Amine Brahim et à Lawrence Olivier, qui ont eu la grande gentillesse de m'inviter. Je remercie discutants, organisateurs et participants d'avoir enrichi de la sorte ma réflexion. Il va de soi que je suis seul responsable des positions exprimées dans ce texte. Aussi, je veux remercier Achille Mbembe, qui non seulement se livre dans ce dossier au difficile exercice de discuter les diverses interprétations de ses travaux, mais qui, dans le cas de ce texte, doit composer avec un usage hétérodoxe, que j'espère néanmoins fécond, de sa propre pensée, notamment en raison de l'inscription que je propose de ses thèses dans la tradition hégélo-marxienne, inscription qu'il n'a jamais revendiquée lui-même.

<sup>2</sup> J'écrirai « n\* », avec guillemets, lorsque je ferai écho à son usage raciste, et nègre, sans guillemets, lorsque cet usage suivra celui, conceptuel, de Mbembe. Comme je l'expliquerai plus bas, le concept de nègre chez Mbembe sert à désigner une condition historique découlant de l'universalisation de la brutalité. Cette dernière est quant à elle conçue comme un régime particulier de rationalité propre au développement du capitalisme et du colonialisme moyennant la technique.

sa philosophie de l'histoire comme un « matérialisme historico-brutaliste », notamment afin de marquer sa conception originale du régime de rationalité capitaliste comme brutalité. Étant donné le fait que Mbembe, en raison de ses intérêts de recherche propres, n'a pas cherché à opérationnaliser sa philosophie de l'histoire sur le plan méthodologique de l'historiographie de la philosophie, je propose, dans un deuxième temps, de dessiner quelques pistes méthodologiques qui permettraient d'ouvrir la philosophie occidentale sur son « devenir-africain », non pas entendu ici au sens relativement pauvre d'une ouverture de l'espace académique à des auteurs issus du continent africain ou de la diaspora (même si cela demeure nécessaire), mais au sens philosophique que propose Mbembe d'accueil d'une expérience découlant de la condition nègre et d'une conception nouvelle de l'universel comme réparation du vivant. Pour ce faire, je ferai dialoguer Achille Mbembe avec Paul Ricœur et Cornelius Castoriadis afin d'esquisser les opérations distinctives d'une « herméneutique critique du signe africain » appliquée aux textes de philosophie.

Cette étude n'est pas une exégèse, une explication littérale ou une introduction à la pensée de Mbembe, mais une interprétation motivée par la critique décoloniale de l'universalisme occidental et de sa philosophie, qui, ainsi que l'a souligné Antoine Lilti (2019), est aujourd'hui un moment incontournable afin de penser la nature, les promesses et les devenirs possibles de la modernité. En rapprochant Mbembe de la tradition hégélo-marxienne et de la décolonialité, je ne soutiens pas qu'elles sont des sources endogènes de son cheminement théorique ces dernières années (je veux dire la réflexion qui s'ouvre avec la *Critique de la raison nègre* (2015) et qui se poursuit jusqu'à *La communauté terrestre* (2023)), ou bien qu'il serait un « marxiste » ou un « décolonial » *stricto sensu*. Son cheminement indépendant a plutôt eu pour centre de gravité le dépassement des critiques postmodernes de l'identité, ainsi que la figuration d'une forme nouvelle de coexistence cosmopolite moyennant une réflexion sur le semblable et sur la spécificité de la condition noire, africaine et diasporique. Mon propos n'est donc pas de dire que Mbembe a construit sa pensée en se référant implicitement ou explicitement à l'hégélo-marxisme ou au décolonialisme, mais plutôt à démontrer que de nombreux aspects de sa pensée permettent une telle association, et que cette dernière, une fois explicitée et justifiée, produit des effets critiques majeurs et inédits. Dans cette étude, je tente de cerner, une fois cette association soulignée, quelques-uns de ces effets critiques dans les domaines de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie.

Ces quelques indications introductives devraient par ailleurs faire comprendre que l'enjeu historiographique poursuivi dans ce texte n'est pas « l'annulation » de l'histoire de la philosophie occidentale sous prétexte qu'elle aurait été traversée par le racisme, le colonialisme ou l'impérialisme. Il s'agit plutôt, à partir d'une expérience contemporaine de l'histoire enrichie par les voix inestimables de la décolonisation, de poser quelques bases d'une méthode qui puisse faire droit à la complexité de la tradition moderne pour l'ouvrir sur une pratique répondant à ses propres exigences normatives, soit une conception réflexive, égalitariste et cosmopolite de l'universalisme.



## **Matérialisme historico-brutaliste et polysémie de la notion de « signe africain » dans l'œuvre d'Achille Mbembe**

Avant d'en venir à la portée heuristique de la notion de « signe africain » pour l'histoire de la philosophie, il convient de restituer son sens ou, plus précisément, la pluralité de ses significations. Cette polysémie n'est pas seulement liée à la diversité de ses occurrences ou de ses usages par Mbembe. Elle s'ancre, c'est du moins une thèse exégétique que je souhaite proposer, dans une conception bicéphale de l'histoire qui n'est pas sans faire penser à celle de la tradition hégélo-marxienne, selon laquelle la crise annonce un devenir positif, un dépassement moyennant l'institution d'une forme supérieure d'universalité dans et par l'action historique. En clin d'œil à la lecture marxienne de Deleuze et Guattari par Guillaume Sibertin-Blanc (2013), qui voit en eux les théoriciens d'un « matérialisme historico-machinique », je commencerai donc par restituer le sens de la notion mbembienne de « signe africain » à l'intérieur de ce qui me paraît être une conception de l'histoire faisant écho au matérialisme dialectique et que je nommerai « historico-brutaliste ». Le signe africain y figure comme l'issue d'un péril au sein duquel, pour reprendre le vers célèbre d'Hölderlin, croît aussi ce qui sauve. Car, à l'instar de l'hégélo-marxisme, qui voyait dans le prolétariat le résultat des contradictions fondamentales du capitalisme et le sujet de la raison dans l'histoire, Mbembe voit dans le « devenir-nègre » du monde les conditions du dépassement d'une forme abstraite de l'universel portée par la modernité occidentale. Et, de même que le matérialisme historique appelait une critique de l'histoire de la philosophie afin de rendre visibles ses conditions historiques d'émergence et ses intérêts bourgeois constitutifs – par exemple chez un Georg Lukács ou un Alfred Sohn-Rethel, et plus largement chez l'École de Francfort –, on trouve chez Mbembe un ancrage historico-matérialiste de la critique de la raison occidentale qui appelle sa décolonisation en vue d'une forme cosmopolite de l'universel, qui ne serait pas un universel de surplomb, mais la création de nouvelles modalités de la coexistence, soit une forme nouvelle « d'en-commun ». L'inflexion mbembienne de ce schème historico-critique se situe néanmoins dans l'intérêt qu'il porte à l'histoire coloniale, plus particulièrement en sa variante africaine. Elle se situe aussi dans une conceptualisation de la raison moderne comme *brutalité*.

### **Les conditions du sens : le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe**

Malgré ses différentes versions et conceptualisations, le matérialisme historique implique a) une ontologie de l'être-social comme activité productrice fondée dans la nature générique de l'être humain ; b) l'identification des contradictions structurelles et des aliénations anthropologiques découlant de la forme historique d'activité qu'est le capitalisme ; c) une philosophie de l'histoire orientée par la réalisation de la raison entendue comme dépassement des contradictions pratiques ; d) une dialectisation des rapports entre activités et représentations et, enfin ; e) l'identification d'un sujet pratique porteur d'un intérêt pour l'émancipation, voire d'une conception de la vie bonne.

À l'instar des théoriciens marxistes de l'histoire, Mbembe voit dans l'émergence du capitalisme et de sa raison propre le phénomène constituant le fondement matériel de l'histoire globale. Toutefois, l'intervention de Mbembe consiste moins à le rappeler qu'à donner toute sa place au fait colonial, plus précisément à la traite négrière, comme moment impossible à éliminer et constitutif de l'histoire du capitalisme. Ainsi, ses

*Politiques de l'inimitié* s'ouvrent sur ce qu'il considère avec Paul Gilroy comme le fait majeur de notre temps, le bouleversement géographique et démographique produit par les déplacements coloniaux et esclavagistes de population à partir du XVI<sup>e</sup> siècle (Mbembe, 2018, p. 20-21). À ceux-là correspond selon lui la création de nouvelles pratiques articulées à des représentations anthropologiques neuves : la plantation et la ségrégation raciale, couplées à un imaginaire machiniste orienté téléologiquement par l'accumulation de valeur (*ibid.*, p. 21-22). C'est aussi l'apparition des techniques modernes de régulation des migrations et d'« assainissement » des métropoles moyennant les colonies de peuplement (*ibid.*, p. 22-24). L'important pour Mbembe dans le cadre de ces développements, que je ne fais ici qu'évoquer pour en saisir la finalité dans l'économie de son discours, est moins de documenter comme telle l'histoire coloniale que de donner toute sa place à la « condition nègre » dans l'histoire de la modernité : « la transnationalisation de la condition nègre est donc un moment constitutif de la modernité et l'Atlantique son lieu d'incubation » (Mbembe, 2015, p. 31). La traite négrière et la colonisation furent les laboratoires de notre modernité, les lieux où se forgèrent les techniques de gouvernement et où émergèrent les représentations structurant la subjectivité moderne. Ainsi, Mbembe rejoint d'une certaine manière l'analyse arendtienne de la formation de l'impérialisme, selon laquelle la colonisation fut le creuset des totalitarismes (Arendt, 2011), mais l'étend à toute l'histoire de l'Occident afin d'affirmer que la raison coloniale est un de ses moments constitutifs. Il s'agit de penser l'universel, ou plutôt les énoncés performatifs d'universalité, à partir du fait colonial et des discours de vérité qu'ils ont conditionnés. C'est pour cette raison qu'il est possible de reconnaître en Mbembe, malgré le fait que les penseurs décoloniaux ne sont aucunement à l'origine de ses propres thèses et questionnements, un auteur « décolonial », puisqu'il s'agit pour lui de penser et d'évaluer les pratiques de savoir et de pouvoir occidentales modernes à partir du lieu de la différence coloniale et de l'esclavagisme, ce qu'un décolonial comme Walter D. Mignolo appelle une pensée « géopolitique » ou une « corpopolitique » (Mignolo, 2015).

Afin de mieux conceptualiser ce rapport entre le colonial et le moderne – une thèse distinctive de l'univers intellectuel décolonial –, l'originalité de Mbembe est cependant la place qu'il donne aux notions de « part maudite », de « souveraineté », de « sacrifice » et de « dépense » forgées par Georges Bataille. Dans ses quelques œuvres de philosophie sociale et politique, notamment *La part maudite* et *La Souveraineté* (œuvre posthume, prévue comme un des volumes d'une trilogie sur l'érotisme n'ayant jamais paru comme telle), Bataille estimait dans une perspective matérialiste que chaque être vivant dans l'univers, y compris l'être humain, est gouverné par des lois biologiques universelles de conservation et de dépense énergétiques : soit un être emploie son énergie excédentaire pour croître, soit il la dépense inutilement (Bataille, 2011). Pour Bataille, la solution de continuité entre le vivant dans sa totalité et l'être humain se situe donc moins au niveau de cet invariant biologique qu'à celui de ses modalités d'effectuation. Sur le plan anthropologique, l'être humain actualise une telle loi moyennant des institutions sociales et des médiations symboliques, notamment religieuses. Le sacrifice est pour lui la pratique paradigmatique grâce à laquelle il institue la dépense énergétique et à laquelle correspond une expérience singulière d'extase érotique. Bataille ajoutait que le fondement du pouvoir se situe dans la reconnaissance par autrui de l'extase moyennant la dépense de l'énergie excédentaire accumulée par le

corps social : est digne de gouverner le souverain, celui à qui l'on reconnaît la capacité de faire l'expérience limite de la dépense (Bataille, 1976 ; Tranchant, 2014). Dans *La part maudite*, Bataille proposait selon une inspiration kojévienne une histoire universelle de l'humanité où se succèdent les *formes sociales de la dépense*. Il voyait dans l'essor du capitalisme l'institution d'une forme antinaturelle de coopération sociale, car ne laissant plus de place à la dépense ou au sacrifice comme tels, sinon pour ceux et celles qui possèdent les moyens de production ; le monde moderne est désenchanté, car inapte à la dépense, au sacrifice et à l'érotisme, sauf de manière égoïste, bourgeoise, appelant, selon lui, un retour du refoulé archaïque-biologique sous la forme du fascisme. Sur ce terrain, l'originalité de Mbembe est donc de déborder le matérialisme de Bataille selon une perspective décoloniale. L'erreur de Bataille pour Mbembe est de ne pas avoir considéré le fait colonial, qui est le lieu où se sont institués dans le monde moderne la dépense, le sacrifice et l'orgiastique, et qui perdure jusqu'à nous sous la forme du marquage et de l'usage des corps postcoloniaux. L'esclave et la colonisation sont pour Mbembe la « part maudite » de la démocratie moderne (Mbembe, 2015, p. 153-190).

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'une des contributions majeures de l'épistémè historico-matérialiste à l'intelligence de l'histoire est d'avoir montré qu'une époque est indissociable d'un *régime de rationalité*, d'une définition particulière de la raison et de l'universel, qui vient jouer comme principe de totalisation et comme vecteur téléologique des pratiques. C'est le mérite d'œuvres comme *Histoire et conscience de classe* de Lukács (1960) ou de la *Dialectique de la raison* d'Horkheimer et Adorno (1974) que d'avoir voulu montrer que la retotalisation des rapports sociaux sous le signe de l'accumulation illimitée de la valeur et du fétichisme marchand est indissociable d'une définition et d'une universalisation des critères de rationalité distinctifs de la rationalité instrumentale – d'où, avec Habermas (1988), la nécessité de retrouver la dimension communicationnelle de la raison afin de contrecarrer la « colonisation du monde vécu » découlant de l'identification illégitime entre la raison et la rationalité instrumentale. Contre les interprétations hâtives du matérialisme historique comme simple réductionnisme économiciste, c'est en ce sens que l'on peut parler d'une dialectisation entre pratique et représentation dans une telle épistémè : penser l'histoire à partir de la *praxis* historique, c'est aussi penser les représentations, *a fortiori* celles relatives à la définition de la raison et de l'universel, qui médiatisent les pratiques. Penser le capitalisme, ce n'est pas seulement restituer l'histoire de ses techniques, c'est aussi rendre compte de son régime d'universalité – sa critique prenant la forme d'une critique de l'idéologie, c'est-à-dire du dévoilement de l'enracinement d'un énoncé de l'universel dans des intérêts pratiques particuliers, afin de lui substituer une conception renouvelée de l'universel.

Par rapport à ce schème critique distinctif de la famille des matérialismes historiques, l'originalité de Mbembe est cette fois de décrire le régime moderne de la raison, ou plus précisément la composante rationnelle de la *praxis* capitaliste, comme *brutalité*<sup>3</sup>. C'est dans son avant-dernier essai, *Brutalisme*, qu'il déploie pleinement cette caractérisation de la raison moderne. Ce concept est une métaphorisation du courant architectural moderniste du même nom, dont le *Boston City Hall* est l'une des œuvres représentatives,

---

<sup>3</sup> Dans *Brutalisme*, Mbembe évite d'employer le substantif « brutalité » et préfère employer l'expression « le brutalisme ». Cela s'explique probablement par le fait qu'il s'agit moins de décrire des comportements ou une psychologie individuels que leurs conditions de possibilité. Ceci souligné, j'emploierai le mot « brutalité » par simple souci de clarté et de légèreté syntaxique.

afin de décrire le régime moderne de la raison dans son ensemble. Pour Mbembe, la pratique architecturale brutaliste est une manifestation culturelle révélant, voire incarnant, un tel régime : concassage, itération d'éléments simples, bétonnage, transformation radicale des territoires à des fins utilitaires, asservissement des corps à un dispositif technique, etc., le donnent à voir et à penser. Ce faisant, Mbembe reproduit le geste d'emprunt à l'architecture qui avait marqué le débat sociologique et philosophique sur la transition de la modernité à la postmodernité chez des auteurs comme Freitag, Jameson, Lyotard, Habermas ou Lipovetsky. Dans les coordonnées de ce débat quelque peu oublié, on pourrait dire que Mbembe définit le passage à la postmodernité comme l'accomplissement des possibles de la brutalité moderne – et non comme la liquidation de la modernité par l'émergence d'une forme nouvelle de rationalité fondée sur le paradigme cybernétique, comme c'est le cas par exemple chez Freitag, ce qu'il nomme pour sa part la raison décisionnelle-opérationnelle, qu'il oppose à la raison moderne comprise comme politique-institutionnelle (Freitag, 2002).

Mais, qu'est-ce exactement que la brutalité selon Mbembe ? De manière très générale, il la définit comme la destruction démiurgique des formes de vie et du vivant par l'intervention d'une rationalité technicisée, ou de ce que Hegel aurait plutôt nommé une « pensée d'entendement » : « Le brutalisme est le nom qui est donné à ce gigantesque procès d'éviction et d'évacuation, mais aussi de désemplois des vaisseaux et de vidage des substances organiques » (Mbembe, 2019, p. 11). Ce qui distingue avant tout la brutalité est donc la *force*, plus précisément ce qu'elle fait subir à ce à quoi elle s'applique ; la brutalité contraint, transforme, pousse au changement sans le consentement. *Elle brise pour reformer*. Entendue en ce sens, la notion de brutalité excède sa simple signification comportementale pour acquérir une texture ontologique – et c'est pourquoi elle est hissée par Mbembe à la hauteur d'une caractérisation de la raison et de l'universel, puisqu'elle engage les *a priori* ontologiques de la *praxis* capitaliste :

L'être ne s'éprouve plus désormais qu'en tant qu'assemblage indissociablement humain et non humain. La transformation de la force en dernier mot de la vérité de l'être signe l'entrée dans le dernier âge de l'homme, l'âge historial, celui de l'être fabricable dans un monde fabriqué. À cet âge, nous avons trouvé un nom, le brutalisme, le grand fardeau de fer de notre époque, le poids des matières brutes (*ibid.*, p. 39).

Ainsi, la brutalité est un *devenir*, elle est une relation de l'être humain à son milieu caractérisée par son artificialisation croissante, sa prise en charge par des médiations techniques, voire sa substitution ontologique. Pour Mbembe, rappelant en cela la définition heideggerienne de la technique, l'ontologie technique se substitue au vivant comme tel ; la brutalité n'est pas seulement la médiation technique du rapport de l'être humain à la nature, elle est sa *production* technique, et, par conséquent, la destruction des dichotomies ou des relations inhérentes au vivant en soi.

Alors que s'ouvre le XXI<sup>e</sup> siècle, la route vers ce *monde de la nature fabriquée et de l'être fabricable* est largement balisée. La technologie est finalement parvenue à s'ériger en destinée ontologique de l'ensemble du vivant (*ibid.*, p. 36).

Pour Mbembe, la raison brutale, composante interne du capitalisme, accomplit le geste d'humanisation de la nature et, l'homme faisant partie du vivant, le transforme lui-même.

La brutalisation de la nature est ainsi celle de la nature de l'homme et en l'homme : le devenir-machine de l'être humain est la vérité de la brutalité.

Il n'y a presque plus de scission entre l'être humain et la matière, l'humain et la machine, ou encore l'humain et l'objet technique, la chose. Désormais, l'humain n'est plus seulement couplé à la machine, à la matière et à l'objet. Il n'est plus seulement logé dans leurs plis et replis. Il a littéralement trouvé en ceux-ci les lieux privilégiés de son incarnation et ceux-ci, en retour, sont en passe de revêtir sinon son visage, du moins son masque (*ibid.*, p. 38).

Avec ce détour par l'architecture, Mbembe retrouve donc l'une des orientations centrales des matérialismes historiques, à savoir que toute formation sociale, et par conséquent toutes les pratiques que l'on y trouve, ont pour condition première de sens et de déploiement un *a priori* normatif de nature sociale, un principe de totalisation *sui generis*. Penser le capitalisme, c'est penser, pour parler comme Freitag, un « principe synthétique *a priori* » conditionnant les pratiques sociales dans leur ensemble ou, pour parler comme Castoriadis, un imaginaire instituant (ou une signification imaginaire sociale). Tout l'intérêt du concept mbembien de brutalité est de donner un contenu esthétique (au sens ranciérien de « partage du sensible ») à l'*a priori* synthétique du capitalisme : la force des moteurs, la pression de la vapeur, la fissuration des marteaux-piqueurs, la stérilisation des bétonnages.

La brutalité est donc la contradiction même : elle détruit ce qui fait sens pour soi pour le remplacer par un nouvel agencement hétéronome. Pire, elle tend à anéantir la possibilité même de la contradiction – et donc d'une résolution dialectique, d'une *Aufhebung* – en séparant, en concassant, en produisant, en reconfigurant des entités artificielles selon sa propre logique. Or, au même titre que la tradition historico-matérialiste voyait dans le prolétariat le produit subjectif du procès capitaliste (une subjectivité dégradée, aliénée) et la ressource de son dépassement (par la conscience de classe, médiatisée éventuellement par le parti révolutionnaire), Mbembe perçoit dans le « signe africain » le lieu où peut se comprendre et où se déploient la logique brutale de la modernité capitaliste et, pour cette raison même, le germe d'une renaissance. Pour Mbembe, en effet, c'est parce que l'Afrique a fait l'expérience de la brutalité jusqu'à son terme qu'elle possède les ressources les plus vives afin de réparer le vivant : au « devenir-nègre » du monde comme accomplissement tendanciel et universel de la brutalité répond ainsi le « devenir-africain » comme ouverture à la réparation (*ibid.*, p. 24-25). C'est à cette dialectique du signe africain qu'il faut se consacrer désormais.

### **Le « devenir-nègre » : l'institution imaginaire du signe africain entre évidemment et altérisation**

Avec Césaire et Senghor, nous avons pris l'habitude, certes encore malheureusement toute relative, de ne plus penser au « n\* » comme une créature infamante, mais comme un sujet digne appartenant à une humanité unifiée *a priori*. La stratégie discursive de la négritude, bien connue, était de retourner le stigmate en fierté afin de dessiner la forme de communauté découlant de l'humiliation négrière, mais aussi de documenter la contribution de l'être Noir à une « civilisation de l'universel » encore à venir. Mbembe prolonge l'usage de ce mot, qu'il construit comme un concept afin de qualifier la condition de l'homme découlant de l'extension de la brutalité coloniale et capitaliste. En ce sens, Mbembe retrouve une idée de la négritude, à savoir que l'on n'a guère besoin d'être noir

pour être nègre, même si c'est bien l'homme noir qui, en premier lieu, a fait l'expérience totale de cette condition. C'est ce qui avait fait dire à Césaire, soit dit en passant, que le nationaliste québécois Pierre Vallières, en écrivant *Nègres blancs d'Amérique*, « même s'il exagère, a du moins compris la Négritude » (Césaire, 2004, p. 81). Quoi qu'il en soit, Mbembe forge le concept de nègre afin de décrire une *condition historique* découlant des rapports sociaux propres au capitalisme et à son régime de rationalité, dont le sujet premier a été l'homme africain. Et c'est parce qu'il s'agit d'une condition historique qu'elle est avant tout un devenir, un processus susceptible d'une universalisation planétaire, qu'il considère par ailleurs en train de s'accomplir, sinon déjà accomplie, par-delà les particularités culturelles et nationales :

Mais quelles que soient ces différences et par-delà les identités particulières, fracturation et fissuration, désemplissement et déplétion obéissent à un même maître-code : l'universalisation de la condition-nègre d'une grande portion d'une humanité désormais confrontée à des pertes excessives et à un profond syndrome d'épuisement de ses capacités organiques. (Mbembe, 2019, p. 11)

Si l'on peut voir Mbembe comme un cousin du matérialisme historique, il n'en reste pas moins qu'il donne une place et une dynamique propres aux représentations collectives et aux imaginaires – il ne s'agit d'ailleurs pas là d'une aberration au regard des fondements théoriques du matérialisme historique, qui considère la relation entre représentations et rapports de production comme un rapport dialectique, et non de détermination causale univoque, malgré l'interprétation restreinte et réductionniste qu'en ont faite des théoriciens de la Seconde Internationale à l'instar de Plekhanov, suivi en cela par Staline, j'y reviendrai dans la deuxième section de cet article. En effet, Mbembe considère que la condition nègre, profondément enracinée dans les rapports capitalistes et coloniaux de production, découle toutefois d'une *création imaginaire*. Elle est un produit de l'imagination, cette faculté productrice et de synthèse qui permet le *quid pro quo*, la métaphore, la substitution d'une qualité par une autre afin de lui conférer une signification qu'elle n'avait pas initialement. La condition nègre émane, si l'on veut éclairer ce concept mbembien avec Castoriadis, de l'institution d'une « signification imaginaire sociale », de la création anonyme d'une représentation partagée conditionnant ensuite les rapports sociaux dans leur totalité et contribuant à leur conservation. C'est ce que Mbembe veut dire lorsqu'il écrit dans le deuxième chapitre de sa *Critique de la raison nègre* que l'Afrique a été un « puits aux fantasmes » au fond duquel s'est sédimentée la figure du nègre : « le mot "Nègre" renvoie donc, en premier, à une fantasmagorie » (Mbembe, 2015, p. 67). L'opération consiste à voir l'Africain *comme* un « n\* », ce qui n'était pas le cas avant qu'un tel regard fût porté sur lui, et ce qu'il est brutalement devenu une fois qu'il en prit conscience. Aussi une telle assignation imaginaire permet à celui qui la bâtit de se voir selon de nouvelles médiations fantasmatiques : « L'on devrait ajouter qu'à son tour le Blanc est, à plusieurs égards, une fantaisie de l'imagination européenne que l'Occident s'est efforcé de naturaliser et d'universaliser. » (*ibid.*, p. 73) Pour Mbembe, la condition nègre et celle blanche, qui lui est concomitante, sont donc intimement liées à une *image* opérant au cœur des rapports sociaux, celle-ci conduisant à une assignation raciale, et, de manière inéliminable, à des formes de subjectivation, qu'elles soient blanches ou nègres. Mbembe parle aussi dans sa *Critique de la raison nègre* d'un « complexe psychonirique » conditionnant des figures du savoir et un paradigme d'assujettissement (*ibid.*, p. 23). C'est ainsi que cette condition peut faire office, comme dans le cas de la négritude,

de levier pour un retournement identitaire (*ibid.*, p. 76), c'est-à-dire une transformation du regard que l'homme noir porte sur lui-même et que les autres devaient porter sur lui, non plus comme un « n\* », mais comme un homme.

C'est donc par rapport à cette puissance de l'imagination, ancrée dans des rapports sociaux capitalistes et colonialistes, qu'il faut situer la condition nègre. Celle-ci a, pour le dire brièvement, deux racines dialectiquement articulées selon Mbembe : la brutalité, entendue comme régime de rationalité propre au capitalisme, et l'imagination, comprise comme faculté productrice de figures, de schèmes, d'images conditionnant *a priori* l'action.

Cela dit, comment Mbembe conceptualise-t-il le contenu d'une telle condition ? Paradoxalement, la saturation nègre du signe africain est en premier lieu liée à l'évidence de tout contenu sémantique : l'Afrique est imaginée comme absence d'œuvre, d'histoire, de conscience ou de réflexivité, ce qu'illustre bien ce discours célèbre tenu par Victor Hugo en 1879, rappelé par Mbembe :

Il est là, devant vous, ce bloc de sable et de cendre, ce monceau inerte et passif qui depuis six mille ans fait obstacle à la marche universelle, ce monstrueux Cham qui arrête Sem par son énormité, l'Afrique. Quelle terre que cette Afrique ! L'Asie a son histoire, l'Amérique a son histoire, l'Australie elle-même a son histoire, qui date de son commencement dans la mémoire humaine. L'Afrique n'a pas d'histoire (Hugo, cité dans *ibid.*, p. 110).

À la suite de Valentin-Yves Mudimbe (2021), Mbembe considère que l'Afrique est inventée par celui qui porte son regard sur elle. Mais c'est d'abord par un mouvement d'évidence de toute signification intrinsèque qu'elle est créée. La modalité de l'institution imaginaire de l'Afrique est originellement la *tabula rasa*, qui permet ensuite le déploiement de significations connexes et de la brutalité, comprise comme reconstitution artificielle selon un impératif instrumental :

Le nom « Afrique » renvoie donc non seulement à ce dont nul n'est censé répondre, mais encore à une sorte d'arbitraire primordial – cet arbitraire des désignations auxquelles rien en particulier ne semble devoir répondre sinon le préjugé inaugural dans sa régression infinie. [...] En d'autres termes, dire « l'Afrique » consiste donc, toujours, à bâtir des figures et des légendes – n'importe lesquelles – au-dessus d'un vide (Mbembe, 2015, p. 82).

Ce que Mbembe appelle la « raison nègre » est l'ensemble de discours et de pratique qui est déployé sur le fond de cet évidence inaugural. Elle n'est donc pas la raison des « n\* » (puisqu'on leur ôte la qualité de sujet rationnel), mais bien la forme de rationalité dont l'homme africain a été le premier objet et qui s'étend désormais planétairement, au-delà de son berceau. Faire la critique de la raison nègre, c'est donc restituer les conditions historiques de son institution (le matérialisme historico-brutaliste) et rendre compte de ses *a priori* imaginaires (moyennant une herméneutique du signe africain, j'y reviendrai aussi dans la seconde partie de cet article).

Le corrélat d'un tel évidence est ensuite l'*altérisation*. C'est parce que le « n\* » n'est rien qu'il peut être tout ce que l'on veut ; il devient au cœur de la raison nègre la figure ultime de l'Autre, la grande énigme à partir de laquelle l'observateur s'invente, se pense et se définit comme siège de l'universel : « le Nègre [finit] par devenir le signe d'une altérité impossible à assimiler, l'effraction même du sens, une joyeuse hystérie » (*ibid.*, p. 65). Dans sa *Critique de la raison nègre*, Mbembe parcourt avec détail les différentes facettes

de cette altérisation, qui peut aussi prendre la forme du racisme le plus sordidement animalier que celle d'une africanophilie bienveillante, voire de l'érotisation de l'exotique. Comme le mentionne bien Mbembe, c'est sans doute la femme africaine qui a été l'un des foyers les plus vifs d'une telle altérisation, le lieu où s'est cristallisée la dialectique de l'imagination coloniale entre évidemment et altérisation. La femme africaine a aussi bien pu être imaginée sous le signe raciste de la femme-animal que sous celui de l'objet platonicien inaccessible du désir (*ibid.*, p. 106). Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas de la femme africaine dont il s'agit, évidemment, mais bien des effets subjectivants de la raison nègre. Il est possible ici de souligner avec Mbembe le caractère quasi paradigmatique que revêt à cet égard le regard surréaliste sur l'Afrique à partir des années 1920 (*ibid.*, p. 70-71). Appuyé et documenté par l'ethnographie coloniale, le surréalisme naissant a vu dans l'Afrique l'un des *topoi* à partir desquels il est possible d'opérer une critique de la modernité. Dans ce cas, la raison nègre devient autocritique, mais demeure dans son propre paradigme, puisqu'elle commence par imaginer l'Afrique pour la capter dans son propre dispositif afin de l'instrumentaliser selon des intérêts pratiques (en l'occurrence, esthétiques et politiques). Le signe africain devient dans le surréalisme une variable médiatisée par un imaginaire colonial à l'intérieur d'un texte plus global, celui de la critique de la rationalité occidentale.

On comprend donc aisément pourquoi, selon Mbembe, l'institution imaginaire du signe africain comme signe nègre est inséparable du racisme : évidemment et altérisation sont indissociables de la *hiérarchisation* qui investit les caractéristiques phénotypiques comme la marque d'une échelle qualitative séparant l'humanité en groupes distincts. Mais, plus largement, on comprend pourquoi la raison nègre – et le racisme qui la compose – est constitutive de l'universalisme occidental dans sa phase coloniale. Pour se penser comme le lieu de l'universel, il a fallu instituer celui d'une indépassable particularité permettant le déploiement d'une raison brutale, des techniques de pouvoir et des formes de subjectivité lui étant liées. Telle est du moins l'une des thèses du matérialisme historico-brutaliste de Mbembe, qui consiste moins à fossoyer l'universalisme qu'à exposer sa part maudite, sa condition indicible de possibilité, afin de le projeter vers une forme nouvelle d'« en-commun » moyennant les possibles du signe africain.

### **Le « devenir-africain » : la pratique du signe africain comme subjectivation et réparation**

Dans la tradition hégélo-marxienne, la critique de l'économie politique et l'explicitation scientifique des conditions objectives de la pratique sociale – le matérialisme historique – sont indissociables de la question de la formation de la conscience de classe, c'est-à-dire du sujet révolutionnaire conscient de son intérêt et de sa mission historique universelle (le prolétariat), qui est la création d'une humanité réconciliée avec sa propre essence (la désaliénation) moyennant la resocialisation de son activité productrice (le socialisme). En raison de la place qu'occupe la logique hégélienne dans la genèse de la pensée marxienne, Marx, dès ses textes de jeunesse, pensait que la formation de la conscience de classe trouve sa condition dans l'intensification des contradictions internes des rapports de production capitalistes, médiatisés par une technique autonomisée et asservissant la pratique humaine à ses propres finalités. La *Critique de l'économie politique* et *Le Capital* avaient pour enjeu le dévoilement des lois contradictoires propres



aux rapports sociaux capitalistes fondés sur l'accumulation illimitée de la plus-value et la machinisation de l'activité humaine. Au cœur du matérialisme historique se situe par conséquent un schème critique auquel la pensée de Mbembe fait écho et qui distingue la tradition hégélo-marxienne : le développement de la raison dans l'histoire passe nécessairement par un moment de crise porté par des logiques sociales contradictoires. Il revient par ailleurs au sujet les ayant expérimentées jusqu'à leur terme d'accoucher de l'universel en puissance dans la contradiction. C'est ce que Marx écrivait déjà en 1843 dans sa fameuse introduction à sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Marx, 1998).

Mbembe n'est guère soucieux, comme cela fut le cas des successeurs de Marx, de la question stratégique, c'est-à-dire des modalités par lesquelles la conscience de classe se forme : est-elle spontanée ou doit-elle être encouragée, voire dirigée, par une avant-garde ? Il n'en reste pas moins qu'il voit dans les contradictions internes de la brutalité capitaliste, à l'instar de Marx, les conditions objectives de la formation d'une subjectivité émancipatrice. Les coordonnées décoloniales de sa pensée et sa conceptualisation de la raison capitaliste comme brutalité l'amènent néanmoins à penser le contenu et les finalités de cette subjectivité de manière singulière. C'est ce glissement sémantique que l'usage de la notion de *kolossos* dans son œuvre cherche à refléter : le nègre est le « *kolossos* du monde », le témoin et l'objet invisibilisé de la brutalité pure (Mbembe, 2015, p. 85-87).

Mbembe va donc s'intéresser dans un premier temps, notamment en s'appuyant sur Fanon, à la forme *sui generis* de subjectivation et de communauté que produit la brutalité capitaliste-coloniale, en d'autres termes à la forme de subjectivité caractéristique de ce qu'il nomme la condition nègre. Dans *Peau noire, masques blancs* (2011), Fanon restituait en effet méticuleusement les différents aspects de la subjectivation raciale et coloniale, le dédoublement interne de la conscience découlant de cette forme d'oppression, ainsi que l'orientation de la volonté et des désirs en fonction du dispositif racial. Il s'intéressait aux mutations du langage, à la relation de l'homme blanc et de la femme noire, de la femme blanche et de l'homme noir, mais aussi aux insuffisances de la psychanalyse freudienne dans son rapport à la condition coloniale. Mbembe poursuit Fanon dans sa *Critique de la raison nègre* en insistant sur la puissance subjectivante de la race comme pure hétéronomie, rompant ainsi partiellement avec les tendances economicistes du matérialisme historique selon lesquelles la communauté des opprimés découle de l'état objectif de l'économie. Au contraire, pour Mbembe, c'est bien, certes sur le fond d'une histoire du capitalisme et de sa rationalité propre, l'émergence d'un imaginaire racial irréductible qui contribue à faire communauté et à former la subjectivité nègre. Celle-ci, nous dit Mbembe, n'est donc pas seulement exprimable en termes d'hétéronomie (le fait d'être nommé comme « n\* » et d'être défini dans un rapport de sujétion indépassable (Mbembe, 2015, p. 219-222)), mais aussi selon un imaginaire machinique : la subjectivité nègre se manifeste le plus clairement dans la figure de l'homme-machine, de l'homme-marchandise, de l'homme-métal ou de l'homme-monnaie (*ibid.*, p. 258). C'est en ceci qu'elle est *brutale*, car le résultat d'une recomposition et d'une artificialisation radicales et indifférentes aux qualités auxquelles elle fait violence. On retrouve ici le processus propre à la raison nègre, celle d'un évidement inaugural permettant une altérisation et une recomposition imaginaires : être nègre, c'est être perçu et, finalement, se percevoir comme ce que nous n'étions pas initialement, à savoir une

variable objective à l'intérieur d'un processus de production finalisé par la logique automate du capital. De ce point de vue, nous pourrions dire qu'il y a chez Mbembe un englobement du prolétariat par la figure du nègre. Le prolétariat est l'une des nombreuses figures possibles du nègre, comme celles du captif et du déplacé, qui ont toutes en commun de faire l'épreuve de la brutalité comme « double mouvement de démolition et de dévitalisation qui doit permettre de refaçonner l'existant, de lui octroyer un autre visage, et de le préparer à accueillir d'autres formes » (Mbembe, 2019, p. 173). Dans chacun des cas, être nègre, c'est *perdre le monde*. Cela signifie que la brutalisation de son existence conduit à la perte des relations au monde par la destruction des conditions de la formation de la subjectivité : l'appartenance à une communauté, l'institution d'un rapport à la nature médiatisé par une culture que l'on reconnaît comme nous constituant, la construction pérenne d'un habitat (et non d'un abri), voire l'intériorisation d'une finalité destinale partagée (*idem*).

C'est sur le fond de cette réduction imaginaire de l'humanité de l'homme africain à l'homme-monnaie – et ultimement de l'humanité en son entièreté – qu'est rendue possible la « montée en humanité », la reconquête d'une dignité anthropologique par-delà la brutalité. La négritude césairienne, la violence révolutionnaire fanonienne, les *black panthers* ou bien l'afro-futurisme sont quelques facettes d'une telle « montée en humanité » ancrée dans l'expérience africaine ou de sa diaspora, commentées par Mbembe dans ses œuvres. Il s'agit, dans chacun des cas, de renverser le signe nègre en signe africain, de conférer à ce dernier une nouvelle sémantique à l'intérieur d'une économie du discours et du pouvoir rénovée. Mais l'originalité de Mbembe sur ce plan est de chercher à dégager un contenu normatif commun de ces différents retournements du stigmate. En ce sens, Mbembe est difficilement associable aux *identity politics*, contre lesquelles il a écrit d'ailleurs quelques pages cinglantes où il les décrit comme une manifestation du régime contemporain de l'image (*ibid.*, 95-98). S'il est sensible à la fierté et à la formation d'une conscience noires, il n'en reste pas moins qu'il cherche à dégager, au-delà de la particularité d'une telle subjectivité politique, son apport universel et partageable, c'est-à-dire son apport à une forme nouvelle de coexistence, d'« en-commun », qui ne serait pas surdéterminée par des *a priori* abstraits et occidentalocentrés. Ce contenu, affirme-t-il, est la *réparation du vivant et du rapport au vivant*. Ainsi, à la déraison brutale répond, moyennant la formation de la subjectivité nègre, la raison de la réparation.

Ce thème traverse les dernières œuvres de Mbembe, mais c'est dans *Brutalisme* et dans *La communauté terrestre* qu'il est développé le plus précisément. Dans le dernier chapitre de *Brutalisme*, « Humanité potentielle et politique du vivant », il propose de nous désintoxiquer des projections imaginaires sur l'Afrique afin de transformer notre rapport brutal à l'objectivité. La brutalité, comme on l'a vu, est en effet un rapport machinique du sujet à l'objet – elle postule l'artificialité du monde et de ses formes immanentes, y compris anthropologiques et culturelles, pour les reconstruire selon son intérêt et ses finalités instrumentales. La brutalité est conditionnée par une « barrière métaphysique » dont il faut « se débarrasser » (*ibid.*, p. 201). Au contraire, Mbembe soutient que décoloniser notre rapport à l'Afrique nous permet de voir ce continent comme le signe de « l'humanité potentielle et de l'objet futur » (*idem*, souligné dans le texte). Cette décolonisation du regard est une reconquête du signe africain, une transformation de

l'imagination qui a conditionné son contenu jusqu'alors (le signe africain comme signe nègre).

Ce n'est plus tant vers Fanon que Mbembe se tourne alors que vers l'analyse senghorienne de l'œuvre d'art africaine – ce qui n'est pas sans faire penser au geste qu'accomplit Souleymane Bachir Diagne dans son *Bergson décolonial* (2014). Incompris pour avoir écrit que « l'émotion est nègre comme la raison est hellène<sup>4</sup> », Senghor avait voulu voir avec Bergson dans la statuaire africaine, en partie contre l'idée d'une mentalité primitive portée par Lévy-Bruhl à la même époque, la déposition d'une métaphysique susceptible d'élargir la pensée d'entendement du rationalisme gréco-latin. Avec Senghor, Mbembe estime que la statuaire africaine nous montre une métaphysique de la relation rompant avec celle de l'identité structurant la philosophie depuis Parménide et Platon ; elle exhibe un mode d'existence où le rapport à l'objectivité n'est pas celui d'une séparation (la *thêoria* comme regard surplombant, armée par la *tekhnè*), mais de l'accompagnement des puissances :

[L'Afrique] privilégia d'autres modes d'existence au sein desquels la technologie *stricto sensu* ne constituait ni une force de rupture et de diffraction ni une force de divergence et de séparation, mais une force de dédoublement et de démultiplication. Au cœur de cette dynamique, chaque réalité concrète et distincte était toujours et par définition symbole d'autre chose, d'une autre figure et structure.

Dans ce système de renvois permanents, de relations mutuelles de correspondance, de schèmes multiples de médiation, chaque objet, constamment, enveloppait, masquait, dévoilait et exposait un autre, prolongeait son monde et s'insérait en lui. L'être ne s'opposait pas au non-être (Mbembe, 2019, p. 222).

Les métaphysiques d'Afrique ne seraient donc pas fondées sur le principe d'identité, mais sur celui de relation entre les vivants. Pour elles, les puissances passent d'une forme à une autre et, parmi ces dernières, l'être humain se situe comme la part d'une totalité dynamique. Ontologie relationnelle, elle serait aussi une pensée et une pratique de la multiplicité : revêtir le masque, c'est pratiquer, s'immerger dans la plasticité intrinsèque de l'être, passer du sujet à l'objet, de l'animal et du végétal à l'être humain, de l'animé à l'inanimé. Elle est une ontologie du devenir, Mbembe dit du « réticulaire » (comment ne pas penser à la philosophie deleuzienne de la différence et du « rhizome » ?) (*ibid.*, p. 224). Ce qui importe à Mbembe ici n'est toutefois pas tant la reconstitution d'une image du monde dérivant des métaphysiques africaines que les pratiques relationnelles au vivant qu'elles conditionnent.

Mbembe voit dans ces métaphysiques les ressources de nouvelles pratiques du vivant plus soucieuses de leurs formes intrinsèques, de leurs modalités immanentes d'organisation et de l'inscription de l'homme dans une totalité créatrice. Il s'agit de renouer, grâce à ces métaphysiques, avec les *qualités* du vivant, sa sensibilité, son être pour soi.

L'idée est que l'Europe a oublié quelque chose de fondamental que le retour au signe africain peut lui permettre de retrouver ; quelque chose relevant de la mémoire des formes pures, libérées de toute origine et, à ce titre, susceptibles d'ouvrir la voie à un

---

<sup>4</sup> À ce sujet, lire la mise au point de Souleymane Bachir Diagne dans *Bergson postcolonial* (2014). Diagne souligne qu'il s'agissait moins d'affirmer des différences indépassables, reconduisant en cela la division d'une anthropologie raciste, mais de penser « deux profondeurs de l'âme humaine », c'est-à-dire deux modalités d'expression d'une humanité unifiée *a priori*.

état extatique, le dernier degré d'intensité de l'expression et le point sublime de la sensation. Cet affranchissement de toute origine est en même temps un affranchissement de toute perspective. L'on fait valoir que, dans l'art nègre, la distance physique entre le spectateur et l'image s'atténue. Les aspects invisibles inhérents à l'image surgissent. Se dessine alors la possibilité d'une perception absolue. L'objet n'est plus seulement contemplé par la conscience, mais aussi par la *psyché*. (Mbembe, 2019, p. 213-214)

Le « devenir-africain » est donc la réponse exactement opposée au « devenir-nègre » du monde. Il est ancré dans une expérience profonde de la condition nègre comme brisure, ponction et prédation hétéronomes des formes de l'être et de la culture. Passant par un moment « identitaire » comme la négritude césairienne, c'est-à-dire par l'affirmation d'une spécificité historique, voire métaphysique, de la condition noire, le devenir-africain est pour Mbembe la transformation de notre manière d'habiter le monde. Ancré dans une expérience historique singulière dont l'homme africain a été le premier sujet, il n'en a pas moins une valeur universelle, la condition nègre étant désormais celle d'une humanité subsumée aux fins et aux intérêts d'un marché brutal. La sensibilité à ce double devenir suppose cependant une transformation des imaginaires, des conditions *a priori* de l'expérience, c'est-à-dire, pour Mbembe, une mutation en profondeur des références à l'Afrique.

À l'intérieur de ce processus, la philosophie comme productrice d'images métaphysiques du monde et créatrice de conceptions de la vie bonne a un rôle à jouer. C'est la raison pour laquelle le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe gagne à être prolongé dans une herméneutique du signe africain dans l'histoire de la philosophie.

## **Herméneutique critique du signe africain et histoire de la philosophie**

Comme on vient de le voir, le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe propose une appréciation de la rationalité occidentale comme brutalité. Elle prolonge l'analyse marxienne du rôle fondateur de la colonisation dans la genèse du capitalisme et complète cette dernière par une description de son idéologie raciste. À cet égard, l'œuvre de Mbembe recoupe des descriptions du fonctionnement idéologique du capitalisme comme celles d'Hannah Arendt (2011) ou de Colette Guillaumin (1972). Mais on vient de voir que l'originalité de Mbembe sur ce plan est toutefois de donner un contenu conceptuel original à ce fonctionnement idéologique, moyennant les concepts de devenir-nègre et de devenir-africain, auxquels correspond une définition nouvelle de l'universel comme réparation du vivant. Ce faisant, elle valorise la place de l'Afrique dans la genèse du capitalisme et trouve en elle l'expérience première à partir de laquelle est susceptible de se former une subjectivité oppositionnelle et émancipatrice (non au sens strictement sociologique ou démographique, mais au sens des ressources expérientielles donnant lieu à un énoncé d'universel).

Dans la tradition du matérialisme historique, à laquelle on rattache ici Mbembe, la philosophie est conçue traditionnellement comme idéologie, c'est-à-dire comme formation discursive qui, à l'intérieur d'une totalité unifiée par la logique abstraite de l'accumulation monétaire, camoufle et relaye les rapports d'exploitation traversant la pratique sociale. C'était le sens de l'intervention de Marx dès ses écrits de jeunesse (par exemple, Marx et Engels, 1965), relayée en cela par des auteurs comme Lukács et

l'École de Francfort, qui ont tous travaillé dans le sens d'une reconstitution de la philosophie, non comme idéologie, mais comme puissance critique orientée par un intérêt émancipatoire pour l'universel (Feenberg, 2016). Pour cette tradition, la philosophie devait dépasser sa constitution idéologique afin de prendre part aux dynamiques sociales susceptibles de faire émerger et d'instituer la raison dans l'histoire moyennant un sujet pratique (Renault, 1995). Dans ce qui suit, j'aimerais donc tenter de montrer comment le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe permet d'opérer une variante, disons « décoloniale » (c'est-à-dire depuis le lieu de la différence coloniale ou, dans le cas de Mbembe, depuis l'expérience de la condition nègre), de ce schème critique de l'histoire de la philosophie hérité du matérialisme historique, à cheval entre critique de la fonction idéologique de la philosophie et sa reconstitution émancipatrice.

### **Des liaisons dangereuses ? Matérialisme historico-brutaliste et pratique herméneutique**

Pour ce faire, il faut commencer par expliquer en quoi un matérialisme historique comme celui de Mbembe peut s'articuler à ce que l'on peut appeler une « herméneutique du signe africain », que ce soit dans les pratiques sociales en général ou dans la philosophie plus particulièrement. Il peut paraître curieux, en effet, d'associer ces deux écoles philosophiques et de dire que Mbembe les reçoit conjointement dans son œuvre. Le matérialisme historique n'est-il pas l'école de la réduction épistémologique, voyant dans toute signification portée par et dans la culture le masque d'intérêts économiques ?

Qu'il y ait eu par le passé un matérialisme historique réductionniste et economiciste, cela n'est aucunement douteux. Ce fut, en effet, tout le travail philosophique des auteurs orthodoxes de la Seconde Internationale que de construire une ontologie du social réduisant l'activité humaine à celle de la production économique. L'histoire de cette phase du matérialisme historique est désormais acquise et bien connue (Labica, 1984), et l'on sait désormais qu'elle a répondu, comme l'ont bien montré Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, à des impératifs bien moins scientifiques que politiques, c'est-à-dire la constitution d'une idéologie militante susceptible de former une base commune pour la mobilisation d'un prolétariat diversifié, voire éclaté, par une avant-garde bureaucratifiée motivée par la prise du pouvoir d'État (Laclau et Mouffe, 2009). Rappelons toutefois, contre une telle interprétation positiviste du matérialisme historique, qu'elle découle de deux incompréhensions importantes de sa définition marxienne. Tout d'abord, comme l'a expliqué Fischbach (2007 ; 2015) à partir de la lecture des textes de jeunesse de Marx, elle provient d'une réduction des concepts marxien d'activité (*Tätigkeit*) et de pratique (*Praxis*). En effet, ces deux concepts ne désignaient pas chez Marx la seule production économique, mais également, dans le sillage de l'anthropologie feuerbachienne, l'activité générique et expressive de l'être humain dans sa totalité, y compris celle « culturelle » ou « idéologique » (voir aussi Tosel, 1999). L'ontologie de l'être-social de Marx est bel et bien une ontologie de l'activité (Haarscher, 1980 ; Martuccelli, 2019), c'est-à-dire que l'ensemble des conditions de son existence est le fruit de sa propre pratique, à condition de comprendre que la sphère économique n'en est qu'une parmi d'autres. Ce n'est que dans la mise en forme capitaliste de l'activité humaine qu'elle devient le lieu où l'être humain pense s'accomplir pleinement, l'amputant ainsi d'une partie de lui-même. À cette première incompréhension correspond une seconde, à laquelle Marx, il faut bien le dire, a pu succomber dans ses écrits de maturité (par exemple dans sa célèbre préface à la

première édition en français du *Capital* (1963, p. 95-99), suivi en cela par Engels, notamment dans l'*Anti-Dühring* (1977). Cette seconde incompréhension correspond à l'effacement de la compréhension *dialectique* de la réalité sociale, autrement dit comme totalité articulée par un sens *a priori*, au profit d'une tendance positiviste dérivée du prestige des sciences de la nature aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Selon une telle compréhension de la réalité sociale, il existe une « couche » plus « objective » que les autres, l'économie, sur laquelle se construisent les « reflets » idéologiques de la réalité – au même titre que la « physique » serait la couche première du réel à laquelle toutes les autres pourraient se réduire. Or, contre cette interprétation positiviste du matérialisme historique, des auteurs comme Lukács et ceux de l'École de Francfort nous ont bien montré que la pensée de Marx trouvait sa dynamique dans une conception dialectique de l'être-social : penser la spécificité d'une société dans un tel référentiel, sa *forme*, c'est moins penser les phases de son développement économique par le truchement des contradictions que la mise en sens des activités moyennant une signification partagée émergeant par et dans les pratiques (sur la notion de forme dans la pensée de Marx, voir Klimis, 2020). Le matérialisme historique est avant tout une appréhension des rapports sociaux à partir du postulat selon lequel les formations sociales sont des *totalités signifiantes* – d'où la place centrale qu'occupe l'analyse du fétichisme de la marchandise chez Marx, ainsi que l'a montré la théorie critique de la valeur (Jappe, 2003 ; Postone, 2009 ; Kurz, Lohoff, et Trenkle, 2002). D'ailleurs, comme l'a bien souligné Jean-Pierre Vernant dans le cas de la Grèce antique et du « mode de production esclavagiste », Marx n'excluait aucunement la possibilité que « l'économie » ne soit pas un concept pertinent pour penser la totalisation d'une formation sociale, celle-ci pouvant trouver dans la « politique » la modalité propre de sa totalisation (Vernant, 1974). Dans une telle conception dialectique de l'être-social, les œuvres de la culture, ou l'idéologie comme mise en forme aliénante de la culture, ne sont aucunement un « reflet » de l'économie, mais un « moment » à l'intérieur de l'autoproduction de la société. Malgré sa critique des interprétations anthropologiques de Marx, c'est ce qu'avait aussi bien compris Althusser à sa façon, qui s'était tourné vers une critique des « appareils idéologiques d'État », qu'il définissait comme les lieux où sont reconduites les subjectivités capitalistes moyennant « l'interpellation en sujet ». Pour Althusser, il existait une autonomie partielle de l'idéologie à laquelle il fallait répondre selon des stratégies d'intervention et d'analyse spécifiques qui étaient irréductibles à la question de la lutte contre les inégalités strictement économiques (Althusser, 1976).

C'est pour cette raison qu'il existe une place pour une herméneutique à l'intérieur du matérialisme historique, du moins si on le comprend selon une perspective dialectique et non simplement positiviste. Interpréter le texte ou l'action, en ce sens, ce n'est pas réduire leur signification à la seule lutte des classes ou à l'évolution des forces de production, mais élucider dans quelle mesure ils appartiennent à une totalité sociale, que ce soit pour en exprimer et en relayer la raison commune (dans le cas de l'idéologie) ou bien, au contraire, pour s'y opposer (dans le cas de la critique de l'idéologie et de la formation d'une subjectivité oppositionnelle).

Des remarques semblables peuvent être faites en ce qui concerne la tradition herméneutique comme telle. Si elle paraît être originellement une pratique « idéologique » d'analyse des textes, notamment religieux avec Schleiermacher, si elle paraît se contenter de formuler les règles et méthodes relatives à l'explicitation du sens

textuel, Paul Ricœur nous a appris à voir à travers l'étude de l'histoire de cette discipline, mais aussi grâce à la « greffe herméneutique sur la phénoménologie », qu'elle n'est en aucun cas limitée au seul « monde du texte » (Ricœur, 1969a). En effet, nous rappelle Ricœur après Gadamer, le « monde du texte » n'est jamais coupé du monde en général, et c'est pourquoi la pratique herméneutique peut être enrôlée dans différentes sphères apparemment extratextuelles telles que la structuration de l'identité personnelle (Ricœur, 2015), la phénoménologie transcendantale, mais aussi la création d'une théorie de l'action et du sujet (Ricœur, 1986). Ricœur voyait entre autres dans la pratique herméneutique un moyen de compléter ce qu'il appelait la « philosophie réflexive », c'est-à-dire l'appropriation française du criticisme kantien aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, en ceci qu'elle permet d'explicitier les médiations culturelles (ou idéologiques) de la formation de la subjectivité et de son agentivité (Ricœur, 1969a). Il existe donc une place au sein du matérialisme historique pour une herméneutique critique, puisque celle-ci peut renvoyer au « monde de l'action », non seulement comme condition de la formation des significations textuelles, mais aussi comme voie afin de lui donner un nouveau sens, voire de nouvelles orientations moyennant les *variations imaginatives* que permettent les pratiques textuelles. Entendue en ce sens, l'herméneutique n'est pas une pratique « abstraite » ou « idéologique », mais une méthode singulière, adaptée aux œuvres de la culture, afin d'explicitier ou de créer du sens à l'intérieur d'un monde totalisé *a priori* par une normativité sociale.

C'est bien, me semble-t-il, cette relation entre compréhension des conditions matérielles du sens (le matérialisme historico-brutaliste) et pratique critique de l'herméneutique que l'on retrouve chez Mbembe lorsqu'il se tourne vers la littérature, même s'il ne thématise pas ce lien sur le plan méthodologique. En raison des intérêts décoloniaux de la pensée de Mbembe, cette pratique critique de l'herméneutique se concentre sur la question du signe africain, que ce soit pour montrer sa surdétermination nègre, ou pour montrer au contraire comment il reçoit un nouveau contenu sémantique chez les auteurs engagés dans un processus émancipatoire. Cette pratique critique de l'herméneutique est par exemple manifeste dans la *Critique de la raison nègre*, lorsque Mbembe se tourne vers les œuvres de Sony Labou Tansi et d'Amos Tutuola afin de rendre compte de la manière dont ces deux écrivains imaginent la condition nègre, notamment par une « *écriture figurale* – [...] un lacin complexe de boucles entrecroisées, oscillant sans cesse entre le vertigineux, la dissolution et l'éparpillement, et dont les arêtes et les lignes se rejoignent au point de fuite » (Mbembe, 2015, p. 191). Ce faisant, Mbembe produit par l'analyse de ces œuvres, en herméneute, le sens manifeste de la condition nègre et des effets de la brutalité sur le sujet. Par exemple, la lecture de *La vie et demie* de Sony Labou Tansi lui donne l'occasion d'analyser plus en finesse les conséquences de la brutalité sur l'expérience intime du corps et de sa perception. Le corps nègre, nous dit Mbembe en lisant cette œuvre, est celui qui « reçoit une nouvelle forme, mais par le biais de la destruction des formes précédentes » (*ibid.*, p. 198) ; c'est de ce fait celui qui reconduit les procès brutaux de démembrement en découpant les autres, en les cannibalisant, en faisant des autres corps des « loques » sur le fond d'une destruction coloniale des institutions historiques du pouvoir. Or, ce faisant, Mbembe retrouve ainsi les conditions objectives de cette expérience du corps, soit le « monde de l'action », pour parler comme Ricœur. En d'autres termes, le moment herméneutique conduit par cette voie à l'explicitation des conditions matérielles de la pratique sociale (le matérialisme historico-

brutaliste), incluant la question de la subjectivation et du rapport au corps. Ainsi conclut-il sa lecture de *La vie et demie* :

Cette question du pacte avec les morts, de l'appropriation d'un mort ou encore de l'esprit de l'autre monde est, dans une très large mesure, la question centrale de l'histoire de l'esclavage, de la race et du capitalisme. Le monde de la traite des Nègres est la même chose que le monde de la chasse, de la capture, de la cueillette, de la vente et de l'achat. Il est monde de l'extraction brute. (*ibid.*, p. 200)

On voit ainsi que chez Mbembe, la pratique herméneutique, bien plus qu'une simple explicitation ou illustration, donne donc à penser le monde de l'action dans une perspective critique moyennant l'explicitation de la forme dégradée d'universalité qui le traverse, en l'occurrence la rationalité brutale du capitalisme, qui se déploie subjectivement comme pulsion de mort, de prédation et de démembrement, et littérairement sous la forme d'une « écriture figurale ».

### **Structure, signes et imaginaire instituant : les tâches constitutives d'une herméneutique critique du signe africain**

L'herméneutique étant possible à l'intérieur d'une conception matérialiste de l'histoire, il faut désormais se demander quelles seraient les tâches spécifiques d'une « herméneutique du signe africain » appliquée aux textes de philosophie, entendue comme un moment expressif et réflexif de la pratique sociale. Je proposerai ici, dans le sillage de Mbembe et en m'appuyant sur Ricœur et Castoriadis, de la comprendre comme une analyse structurale des signes africains couplée à une élucidation des variations imaginatives conditionnant leur configuration. Dans le premier cas, il s'agit d'analyser et de recomposer la structure discursive où s'insèrent les références à l'Afrique (les signes africains). Dans le second, il s'agit d'élucider le contenu des *images* conditionnant et synthétisant de manière *a priori* leur structuration dans le discours philosophique. Par cette voie, il me semble possible de donner une assise méthodologique au devenir-africain de la pratique philosophique, c'est-à-dire à la transformation de la raison nègre et de la brutalité ayant pu la traverser – ce que d'aucuns pourraient nommer une « décolonisation » de la philosophie. Rendre visible le devenir-nègre de la philosophie pour l'ouvrir sur son devenir-africain et, par conséquent, sur une conception de l'universel comme réparation du vivant, telle serait la fonction essentielle d'une herméneutique critique du signe africain.

Pour comprendre la nature de ces deux opérations complémentaires, il est possible de passer par la critique qu'ont proposée Ricœur et Castoriadis du paradigme structuraliste. Les deux penseurs ont en commun d'avoir proposé une critique de ce dernier à partir d'une anthropologie de l'imagination. Par cette voie, ils nous permettent de rapporter l'analyse structurale des discours à ses conditions imaginatives et créatrices, contribuant ainsi à caractériser la pratique herméneutique comme synthèse dialectique entre l'analyse structurale, c'est-à-dire l'analyse du sens par la reconstitution des relations entre signes à l'intérieur d'un discours, et l'élucidation des médiations imaginaires *a priori* les conditionnant.

La critique du paradigme structuraliste chez Ricœur a été l'un des fils conducteurs de son herméneutique du sujet et de la culture, notamment lors des années 1960 à 1970, qui marquent l'âge d'or de ce paradigme avec Lévi-Strauss, Lacan, Althusser et Barthes. Pour cette raison, je me contenterai ici de suivre la lecture proposée par Ricœur de Lévi-



Strauss dans *Le conflit des interprétations*. Celle-ci offre une excellente porte d'entrée pour comprendre la relation entre signes et imagination à l'intérieur d'un discours philosophique.

Dans le premier texte de ce recueil, « Structure et herméneutique » (1969b), Ricœur recompose, sur le fond d'une interrogation portant sur la notion de tradition et son régime de temporalité, l'itinéraire intellectuel qui a mené Lévi-Strauss de l'analyse structurale des liens de parenté à celle, beaucoup plus générale, de la « pensée sauvage », conçue par son auteur comme une structure *a priori*, archaïque et universelle, mais sans sujet assignable, de la raison. Ricœur rappelle, avant de se tourner vers l'œuvre de Lévi-Strauss, quels sont les axiomes du structuralisme linguistique, lequel lui a servi de modèle pour son *Anthropologie structurale* : a) une langue est un système objectif de signes distinct des sujets parlants ; b) l'analyse structurale de la langue porte moins sur la signification individuelle des signes que sur les écarts différentiels entre chacun d'entre eux, ce sont les différences de sons et de sens qui produisent la signification ; c) l'analyse structurale ne porte pas sur l'évolution historique des signes, mais sur un système objectif constitué par des relations entre éléments simples – la « diachronie » est subsumée à la « synchronie » ; d) l'analyse structurale met méthodologiquement entre parenthèses la question de la référence des signes pour définir la signification comme conséquence de leur relation. Ceci rappelé, la transposition du modèle linguistique dans le domaine de l'anthropologie par Lévi-Strauss a selon Ricœur permis à cette dernière de gagner en objectivité et en scientificité, comme le démontre d'après lui l'analyse lévi-straussienne de la parenté : elle lui a permis de dégager des lois générales régulant les systèmes de parenté, c'est-à-dire de dépasser le simple niveau de l'enregistrement ethnographique pour se hisser à celui de la formulation d'une normativité proprement anthropologique (qui concerne le genre humain dans son essence). Or, note Ricœur, une telle transposition avait pour condition de possibilité la nature de la parenté elle-même, qui est un système communicationnel possédant des analogies structurelles profondes avec la langue (Ricœur, 1969b, p. 39). C'est pourquoi la généralisation du modèle linguistique structural à la question de la caractérisation de la pensée dans son ensemble dans *La pensée sauvage* (ou plus précisément à un niveau archaïque, mais universel, de la pensée) est, selon Ricœur, « hardie », car Lévi-Strauss non seulement ne prendrait plus soin d'établir les médiations méthodologiques qui justifient son approche structurale, mais procéderait à une généralisation abusive à partir de matériaux ethnographiques trop restreints. Mais, ce qui est bien plus déterminant pour Ricœur, et c'est là le cœur de sa critique du structuralisme de Lévi-Strauss, est moins ce qu'il juge être une imprudence méthodologique que l'incapacité dans laquelle il se trouve de rendre compte des *événements fondateurs* et des *surplus sémantiques*, plus généralement du travail créateur de l'imagination qui se trouve sédimenté dans les œuvres culturelles et qui témoigne de l'inventivité irréductible des pratiques individuelles et sociales. En s'appuyant sur l'œuvre du théologien Gerhard von Rad, Ricœur fait observer qu'une compréhension adéquate de l'Ancien Testament, par exemple, est indissociable de la restitution du « travail intellectuel » « qui a présidé à cette élaboration des traditions et abouti à ce que nous appelons maintenant l'Écriture » (*ibid.*, p. 49). Le sens des Écritures, et plus largement le sens d'un texte, n'est pas seulement réductible à la configuration des éléments de signification qu'il contient ; il renvoie à une pratique imaginative et créatrice qui redouble le sens du texte moyennant des événements interprétatifs, eux-mêmes

conditionnés par l'expérience de l'histoire. C'est pourquoi, pour Ricœur, la méthode structuraliste, si elle n'est pas inadéquate, reste incomplète, car non seulement elle ne peut pas rendre compte de l'événementialité fondant le texte, mais elle tend à camoufler son ouverture sur un nouvel événement interprétatif qui redouble ensuite la signification passée et qui transforme la structure même du texte : « l'explication structurale est sans doute éclairante [...] ; mais elle représente une couche expressive de second degré, subordonnée au surplus de sens du fond symbolique » (*ibid.*, p. 53). Il revient à l'herméneutique de faire ressortir un tel fond, non « contre » le moment structural, mais « avec », afin de rendre compte des pratiques imaginatives conditionnant la structure apparente du texte et la configuration de ses éléments constitutifs.

Si Ricœur et Castoriadis avaient quelques différends au sujet de leur compréhension de la nature et de la dynamique historique des imaginaires (Castoriadis et Ricœur, 2016), il n'en reste pas moins qu'ils ont partagé une critique de l'extension du structuralisme linguistique dans les sciences humaines. Castoriadis pensait comme Ricœur que le structuralisme ne permet pas de rendre compte du surgissement historique de significations nouvelles, qu'il est aveugle à la création, entendue comme émergence de nouvelles significations dans et par le temps (Castoriadis, 1999b). Mais, par rapport à ce schème critique, son apport est d'avoir ancré cette critique du structuralisme sur une ontologie du social (Castoriadis, 1999a) qui donne toute son ampleur à l'idée selon laquelle l'élucidation du sens d'un texte ou d'un artefact culturel renvoie, selon l'expression de Ricœur, au « monde de l'action » et, plus largement, au sens qui traverse le monde social et les œuvres de culture (Castoriadis, 2007). En d'autres termes, on peut dire que Castoriadis vient compléter la critique ricœurienne du structuralisme par une ontologie holiste et réaliste de l'être-social, voie ontologique sur laquelle Ricœur ne s'est pas explicitement engagé malgré son analyse de l'idéologie et de l'imaginaire social. Pour Castoriadis, toute production de l'imagination individuelle est en effet médiatisée par l'être-social, compris au sens fort de réalité ontologique *sui generis*, partiellement indépendante des individus, et comme institution de significations imaginaires. Castoriadis pensait l'être-social comme une modalité qualitative de l'être (Castoriadis, 2009) partiellement étayée sur la « première strate naturelle » et sur l'être-psychique, qui recommande une méthodologie et une conceptualité spécifiques. Sa thèse était que l'être-social doit être pensé comme émergence de significations imaginaires sociales et que l'herméneutique des artefacts culturels est une méthode adéquate afin d'en élucider le contenu (Castoriadis, 2004, p. 51-54). Pour Castoriadis, ces significations imaginaires sont des conditions sociales et *a priori* de la pratique dans sa totalité, incluant l'éducation, l'activité économique, les loisirs, etc. Ainsi, la théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis fournit une base ontologique solide afin de lier une méthodologie herméneutique et une conception matérialiste de l'histoire héritée de l'hégélo-marxisme<sup>5</sup>. Elle nous permet en somme de *complexifier*, au sens donné par Edgar Morin à ce terme

---

<sup>5</sup> Les lecteurs de Castoriadis pourront trouver étrange ce rapprochement de la théorie de l'institution imaginaire de la société avec le matérialisme historique, puisque l'auteur de *L'institution imaginaire de la société* a construit sa théorie sociale *contre* le marxisme-léninisme. Il faut préciser que sa théorie sociale a été bâtie contre le matérialisme historique *positiviste* issu de la Seconde Internationale, qui constituait la base idéologique des bureaucraties staliniennes. En revanche, il est admis par les commentateurs (par exemple, Caumières, 2008), et par Castoriadis lui-même (par exemple, 2002, p. 415), que la théorie de l'institution imaginaire de la société appartient pleinement à l'univers intellectuel du matérialisme historique *dialectique*.

(Morin, 2014 ; Tranchant, 2021), l'opération herméneutique en la renvoyant à cette « couche » du sens qu'est l'imaginaire social et, par là, aux pratiques qu'il médiatise et totalise dans toute leur diversité. La prolongation de l'herméneutique ricœurienne par l'ontologie du social de Castoriadis permet d'accomplir un geste critique significatif, car révolutionnaire dans son essence : l'exposition des axiomes *a priori* de la logique sociale (les significations imaginaires sociales) en vue de leur donner un nouveau contenu selon un intérêt pratique pour l'émancipation et l'autonomie. Il est en effet difficile de penser que la lutte contre le racisme dans les pratiques culturelles puisse faire l'économie d'une référence à la totalité.

On comprend donc, par ce bref rappel de la critique ricœurienne et castoriadienne du structuralisme, qu'un texte ou un artefact culturel est susceptible d'une analyse, pour ainsi dire, « étagée », *a fortiori* dans le cas d'un texte de philosophie. C'est une telle forme d'analyse qui peut être mobilisée afin de penser le devenir-africain de la philosophie par-delà sa constitution nègre.

À un premier niveau, une analyse structurale d'un texte de philosophie suppose de mettre entre parenthèses la question de sa référence pour l'analyser comme un système objectif de signes. Cela suppose d'isoler les signes et les éléments simples qui le composent afin de reconstituer le réseau différentiel qu'ils génèrent. À cet égard, cette analyse d'inspiration structurale du texte philosophique n'est pas sans faire penser à la définition du texte comme « plan d'immanence » par Deleuze et Guattari (2005) dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Selon eux, un texte de philosophie peut se lire comme la combinaison de concepts, qui sont des créations arbitraires produisant de nouvelles formes de phénoménalisation, l'ensemble produisant un « plan », défini comme un réseau plus ou moins unifié par une signification maîtresse. *Au niveau de l'analyse structurale, la tâche constitutive d'une herméneutique du signe africain est donc d'identifier la place et la fonction qu'il occupe à l'intérieur de la configuration systématique plus générale d'un texte.* Les questions régulatrices d'une telle analyse sont de deux natures complémentaires : a) la *hiérarchisation* ou *indexation* : le signe africain occupe-t-il dans une formation discursive la place d'un signifiant-maître, c'est-à-dire d'un signifiant à partir duquel les autres prennent leur sens ou bien est-il subordonné à un autre signe ? b) la *fonctionnalisation* : quels sont les effets sémantiques que produit dans le système de signifiants l'introduction ou la suppression d'une référence à l'Afrique ? En d'autres termes, quelles sont les conséquences sur le sens d'un énoncé ou d'un concept d'une référence au continent noir ? Quelle est, pour le dire brièvement, sa fonction ? Du point de vue d'une telle analyse structurale, on peut légitimement s'attendre à ce que la constitution nègre de la philosophie, c'est-à-dire sa participation à la raison nègre telle que conceptualisée par Mbembe comme invisibilisation, altérisation et hiérarchisation, présente certains invariants exprimés, selon les auteurs ou selon les textes, chacun à sa manière. Les deux invariants principaux auxquels on peut s'attendre sont la *minorisation* du signe africain dans un système de discours, autrement dit son indexation à d'autres signifiants-maîtres (un exemple serait l'indexation de la négritude à la lutte des classes dans *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre) et l'*altérisation productrice*, que l'on peut définir comme l'usage du signe africain comme altérité incommensurable afin de créer un énoncé d'universel. Il me semble par ailleurs que l'apport d'une telle analyse structurale pourrait être de rendre visible le caractère *producteur* de la référence au signe africain dans l'économie d'un discours. En effet, elle nous ne nous permet pas de rendre compte

seulement de la minorisation et de l'altérisation, ce qui est largement documenté aujourd'hui, par exemple avec les travaux de Valentin-Yves Mudimbe (2021), Delphine Abadie (2018) ou de Norman Ajari (2019), mais aussi de la manière dont la référence à l'Afrique permet de « faire parler » son locuteur, de l'ambivalence productrice dont elle est le lieu. C'est pourquoi cette analyse a pour tâche principale de rendre compte du chatoiement sémantique qui résulte de l'évidement inaugural du signe africain dans l'histoire de la philosophie ; elle explore les conséquences de la constitution de ce signe comme signifiant *vide* et *flottant*. Inversement, le devenir-africain du texte philosophique par-delà le régime nègre de la raison passe donc par une transformation de l'économie des signes dans le discours, mais aussi par une saturation nouvelle de sa signification par-dessus la fantasmatique dont elle a été grevée jusqu'alors.

Mais, comme on l'a vu, une herméneutique critique du signe africain ne saurait se limiter à une simple analyse structurale. Elle doit aussi procéder à une analyse inductrice de l'imagination symbolique la conditionnant. En effet, l'une des leçons majeures de l'herméneutique ricœurienne est d'avoir montré que toute formation discursive est toujours traversée à ses multiples niveaux, que ce soit celui du simple mot, de la phrase ou du discours, par une *fonction métaphorique* rendue possible par la faculté anthropologique d'imaginer, qui consiste à créer de manière indéterminée un excédent de sens (Ricœur, 1975). À la suite de Kant et de la tradition romantique, Ricœur, tout comme Castoriadis d'ailleurs, ne voyait pas seulement dans l'imagination une faculté simplement reproductrice dépendante de la sensibilité, mais bien une faculté créatrice ayant une valeur transcendantale : elle conditionne, par la production immotivée d'images et de symboles, le contenu même des énoncés véridatifs, et plus largement des conceptions du monde, en synthétisant images et contenus de l'expérience. *C'est pourquoi, à un second niveau, la tâche d'une herméneutique du signe africain doit viser l'explicitation des matrices imaginaires qui gouvernent l'économie d'un discours, a fortiori ceux relatifs à l'Afrique.* Elle a pour but d'interpréter et de rendre compte du contenu des variations imaginatives au sein d'un texte et des effets qu'elles produisent sur le sens global des énoncés. Cette tâche interprétative a donc deux fonctions principales. La première est de rendre compte de la multivocité des significations relatives aux références à l'Afrique dans un texte. La seconde est de rendre manifeste cette multivocité latente, qui est celle découlant d'une *institution imaginative*, celle-ci se trouvant au carrefour de l'imagination productrice de l'auteur et de l'imaginaire social qu'il reçoit comme condition de sa créativité en tant que sujet socialisé. Comme l'écrit Ricœur, « l'interprétation [...] est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale » (Ricœur, 1969a, p. 16, souligné dans le texte). Les questions principales que résout à ce niveau une herméneutique du signe africain sont donc les suivantes : comment l'auteur imagine-t-il l'Afrique dès lors qu'il s'exprime à son sujet, et quels sont les effets sémantiques et thétiques de son imagination productrice ?

Un intérêt majeur d'une telle analyse herméneutique des signes africains dans les textes de philosophie est par ailleurs ce que Ricœur nommait la « fonction herméneutique de la distanciation » (Ricœur, 2013). Car, une des vertus majeures de la méthode herméneutique, ce par quoi elle peut aussi se constituer comme méthode critique et réflexive, est, dans le mouvement de l'interprétation du sens, de *mettre à distance*, de *neutraliser* les énoncés ou discours sur lesquels elle porte, *tout en reconnaissant la*

*participation de l'herméneute au régime historique du texte.* Il s'agit sans doute là d'un des atouts importants de l'herméneutique pour le philosophe « blanc » qui s'interroge sur sa propre tradition afin de l'ouvrir sur une conception nouvelle de l'universel : une telle herméneutique critique permet de mettre à égale distance l'objectivation positiviste du texte, que l'on ne reconnaît dès lors plus comme un élément de sa propre tradition (ce qui débouche sur la « *cancel-culture* »), et son appartenance acritique, qui rend impossible la création d'une tradition nouvelle. La méthode herméneutique, nous disent en effet Ricœur et Castoriadis, présuppose l'historicité du texte *et du lecteur* en vue de la création d'un nouveau sens à partir d'un sens déjà là, sédimenté dans les œuvres de culture qu'il a reçues moyennant une tradition éducative et un *corpus* institué. C'est pourquoi une telle méthode herméneutique ouvre, comme le voulaient Ricœur et Castoriadis, le texte sur les fonctions qu'il joue dans la production de la subjectivité et dans la formation plus générale des mœurs, de la culture et de la tradition (« l'esprit objectif », aurait dit Hegel). En s'interrogeant sur le sens du texte, sur ses médiations imaginaires, l'herméneute, en raison de la participation du texte et du sujet à l'histoire, retrouve ainsi la question des conditions de la formation sociale de sa propre subjectivité et, par là, sa participation éventuelle à la raison nègre. De ce point de vue, rendre compte des images gouvernant le devenir-nègre de la philosophie, c'est aussi préparer le sujet et la société à son devenir-africain, c'est-à-dire à une institution nouvelle du signe africain expurgée de l'imaginaire hétéronome auquel il a été subsumé.

## Conclusion

Repartant de la critique décoloniale de l'universalisme occidental et de sa philosophie, j'ai commencé, dans ce texte, par interpréter la philosophie mbembienne de l'histoire. Cette dernière propose une critique originale de l'universalisme occidental depuis le lieu de la « condition nègre » et chemine, moyennant les possibles offerts par une telle expérience, vers un dépassement cosmopolite et poétique des abstractions brutales de la modernité. Lecteur de Fanon et de Césaire, Mbembe ne propose pas une théorie surplombante qui viserait à définir un nouvel universalisme ou à prescrire aux sociétés à travers le monde un contenu normatif substantiel qu'il s'agirait de déduire ou d'appliquer. Néanmoins, il voit dans l'expérience nègre de la brutalité, faux universel produit par le développement du capitalisme, une promesse, un nouveau devenir : le « devenir-africain », processus possédant un contenu normatif universalisable, qui est, en réponse à la brutalité, la réparation du vivant et du rapport au vivant. Cette dialectique de la condition nègre et du devenir-africain offre une réponse originale aux questions posées par la critique décoloniale de l'universalisme occidental. Si elle prend pour point de départ, comme cette dernière, une expérience historique singulière produite par le colonialisme (c'est l'avilissement colonial de l'Afrique qui permet de penser la condition nègre), il n'en reste pas moins qu'une telle expérience est, à des degrés variables, universelle et toujours en cours d'universalisation. C'est pourquoi la pensée de Mbembe ne nous oriente pas, comme celle de Dussel (2014) ou de Mignolo (2015), vers un dépassement « transmoderne » de la modernité, qui constate des différences culturelles incommensurables afin de figurer, dans un deuxième temps, une condition humaine commune moyennant la traduction interculturelle. Elle nous invite, au contraire, à penser la *situation commune* et actuelle de l'être humain et du vivant dans sa globalité, qui est la soumission universelle à la logique abstraite et brutale du capital. Théorie critique de

la modernité, critique du capitalisme et de sa rationalité constitutive, identification d'un sujet porteur d'une rationalité à caractère universalisable m'ont ainsi paru être trois caractéristiques de la réflexion de Mbembe justifiant son rapprochement du paradigme matérialiste. Or, c'est aussi ce que j'ai voulu souligner dans cette contribution, Mbembe nous permet d'enrichir de manière considérable un tel matérialisme en le « décolonisant » (par une reconceptualisation du sujet de l'émancipation) et en l'« écologisant » (par la désignation de la réparation comme contenu rationnel et universalisable du devenir-africain).

Les matérialismes historiques, lorsqu'ils ne sont pas positivistes et qu'ils empruntent la voie dialectique, sont des philosophies de la totalité ; elles voient dans le symbolique ou dans les représentations sociales des « moments » de la pratique d'une formation sociale historiquement déterminée. C'est la raison pour laquelle ils ne sont pas incompatibles avec la pratique herméneutique, qui, dans un cadre matérialiste, est une méthode adéquate afin d'élucider la dimension symbolique ou représentationnelle de la pratique sociale, et ainsi contribuer à la tâche matérialiste d'une « critique de l'idéologie » – dont la philosophie peut être partie prenante, dès lors qu'elle n'interroge pas les conditions de son discours ou lorsqu'elle s'entête à se penser imperméable à tout intérêt socio-économique. En associant la pensée de Mbembe aux matérialismes historiques, j'ai aussi voulu dégager, dans un deuxième temps, son apport pour la constitution méthodologique d'une herméneutique critique appliquée à la philosophie et à son histoire. Si l'on considère, en s'appuyant sur Mbembe, que la philosophie moderne est contemporaine du développement du brutalisme, s'ouvre dès lors un champ d'investigation herméneutique dont le but est la compréhension de la participation de la philosophie et de son histoire à la « raison nègre ». Dans cet article, j'ai tenté de cerner les tâches constitutives d'une herméneutique critique inspirée par les travaux de Mbembe : d'une part, l'analyse structurale de la fonction du signe africain dans l'économie d'un discours d'ordre philosophique ; d'autre part, l'explicitation des médiations imaginaires *a priori*, indiscernablement individuelle et sociale, gouvernant une formation discursive d'ordre philosophique.

Il serait trompeur de penser qu'une herméneutique critique du signe africain appliquée aux textes de philosophie de la tradition occidentale soit la panacée d'une raison nègre ayant pu la soutenir. Penser cela serait retomber dans une pratique idéologique de la philosophie où seuls les mots et leur agencement seraient conçus comme les puissances transformatrices du monde. En revanche, elle pourrait, grâce au travail d'interprétation et de manifestation du sens, nous rendre plus sensibles aux devenirs – Jean-Godefroy Bidima (1995) aurait dit « aux traversées » – du penser philosophique, notamment moderne et contemporain. D'un côté, elle nous donnerait une nouvelle perception, depuis la marge du signe africain que le penser philosophique a créée dans les configurations de son discours, des énoncés d'universels qu'il a produits. Une herméneutique critique du signe africain contribuerait par là pleinement au débat moderne et contemporain sur le statut de l'universalisme occidental en montrant ce qu'elle doit à une histoire malheureusement grevée par le colonialisme et l'esclavagisme. Elle contribuerait à relativiser l'universalisme occidental comme un énoncé particulier d'universel, et elle poursuivrait en cela la critique marxienne de l'universalisme bourgeois telle que développée dès *La Question juive* en montrant tout ce qu'il doit à ses conditionnements historiques et sociologiques. Mais, d'un autre côté, elle l'ouvrirait sur un nouveau devenir

en permettant de tracer, comme diraient Deleuze et Guattari, de nouvelles lignes de fuite. Car c'est là, j'ose espérer, l'atout majeur d'une telle herméneutique du signe africain : plutôt que de prendre en bloc la « pensée occidentale » comme une émanation raciste et prédatrice des pratiques coloniales et impériales de l'Occident moderne – ce qui ne serait qu'une caricature fautive de l'élenchie décoloniale –, elle devrait aussi permettre de dessiner, depuis l'intérieur du discours philosophique moderne, ce qui, dans le rapport à l'altérité africaine qu'elle a constituée imaginativement, la prépare à un nouveau devenir ; ce qui la rend sensible et disposée à accueillir l'altérité comme une nouvelle condition de son histoire. Une herméneutique du signe africain appliquée aux textes de la philosophie occidentale peut ainsi être conçue comme un *pharmakon*, un poison et un remède. Un poison, car elle contribuerait à une mise en doute des fondements de l'universalisme moderne en rendant manifestes un mal, une duplicité, qui l'ont habité. Mais un remède, aussi, car elle voudrait identifier, dans le corps de cet universalisme malade, les ressources d'une guérison en montrant que le rapport à l'altérité, en l'occurrence africaine, est aussi producteur et créateur.

## Bibliographie

- Abadie, Delphine (2018), *Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique : une utopie postcoloniale*, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Ajari, Norman (2019), *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte.
- Althusser, Louis (1976), « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales.
- Arendt, Hannah (2011), *L'impérialisme*, Paris, Seuil.
- Bataille, Georges (1976), *La souveraineté*, dans *Œuvres complètes*, vol. 8, Paris, Gallimard.
- (2011), *La part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Minuit.
- Bidima, Jean-Godefroy (1995), *La philosophie négro-africaine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Castoriadis, Cornelius (1999a), « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 272-295.
- (1999b), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- (2002), *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil.
- (2004), *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil.
- (2007), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil.
- (2009), « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 315-332.
- Castoriadis, Cornelius, et Paul Ricœur (2016), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS.
- Caumières, Philippe (2008), « Pour une praxis renouvelée », dans *Cahiers Castoriadis. Praxis et institution*, édité par Philippe Caumières, Sophie Klimis, et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, n° 4, p. 9-42
- Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit.
- Diagne, Souleymane Bachir (2014), *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions.
- (2015), « La traduction comme méthode », *Journal of Philosophical Research*, n° 40, p. 9-15.
- Diagne, Souleymane Bachir, et Jean-Loup Amselle (2018), *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- Dussel, Enrique (2014), « Transmodernité et interculturalité (une interprétation à partir de la philosophie de la libération) », dans *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, dir. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 177-210.
- Engels, Friedrich (1977), *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales.
- Fanon, Frantz (2011), *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, édité par Magali Bessone, Paris, La Découverte.



- Feenberg, Andrew (2016), *Philosophie de la praxis. Marx, Lukacs et l'École de Francfort*, Montréal, Lux.
- Fischbach, Franck (2007), « Présentation », dans *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, p. 7-71.
- (2015), *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin.
- Freitag, Michel (2002), « Pour une théorie critique de la postmodernité », dans *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes.
- Guillaumin, Colette (1972), *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Mouton, La Haye.
- Haarscher, Guy (1980), *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Habermas, Jürgen (1988), *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, Max, et Theodor Adorno (1974), *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Jappe, Anselm (2003), *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël.
- Klimis, Sophie (2020), *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. I, Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Kurz, Robert, Ernst Lohoff, et Norbert Trenkle (2002), *Manifeste contre le travail*, Paris, Léo Scheer.
- Labica, Georges (1984), *Le Marxisme-Léninisme : éléments pour une critique*, Paris, B. Huisman.
- Laclau, Ernesto, et Chantal Mouffe (2009), *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs.
- Lilti, Antoine (2019), *L'héritage des Lumières : ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Lukács, Georg (1960), *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit.
- Maldonado Torres, Nelson (2014), « À propos de la colonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept », dans *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, dir. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 135-176.
- Martuccelli, Danilo (2019), « Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie », *Cahiers Société*, n° 1, p. 63-90.
- Marx, Karl (1963), *Le Capital, livre I*, édité par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard.
- (1998), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Allia.
- Marx, Karl, et Friedrich Engels (1965), *L'idéologie allemande. Première partie : Feuerbach*, Paris, Éditions Sociales.
- Mbembe, Achille (2015), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- (2018), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- (2019), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

- (2023), *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.
- Mignolo, Walter (2015), *La désobéissance épistémique : rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- Morin, Edgar (2014), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éd. Points.
- Mudimbe, Valentin-Yves (2021), *L'invention de l'Afrique : gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine.
- Postone, Moishe (2009), *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits.
- Renault, Emmanuel (1995), *Marx et l'idée de critique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ricœur, Paul (1969a), « Existence et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, I*, Paris, Seuil, p. 7-29.
- (1969b), « Structure et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, I*, Paris, Seuil, p. 31-63.
- (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil.
- (2013), « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, p. 53-74.
- (2015), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2013), *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Tosel, André (1999), « Praxis », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, édité par Georges Labica et Gérard Bensussan, Paris, Presses universitaires de France, p. 908-912.
- Tranchant, Thibault (2014), « Réification, capitalisme et démocratie chez Georges Bataille ». *Revue du Mauss permanente*. En ligne à <https://www.journaldumauss.net/?Reification-capitalisme-et-1164>
- (2021), « Cosmologie et création ex nihilo chez Cornelius Castoriadis : de la critique de la dialectique à la pensée complexe ? » *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)*, vol. 25, n° 2, p. 98-124.
- Vernant, Jean-Pierre (1974), « La lutte des classes », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, p. 17-30.

## Biographie

Docteur en philosophie des Universités de Rennes 1 et de Sherbrooke, Thibault Tranchant enseigne au Collège Édouard-Montpetit (Canada, QC). Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie française au XX<sup>e</sup> siècle, notamment sur la formation des philosophies de la différence (ou « postmodernes »), ainsi qu'à leurs effets dans les domaines de l'éthique et de la philosophie politique. Dans ce cadre, il est attentif aux usages que font ces philosophies des sciences humaines et sociales, notamment du marxisme, de la psychanalyse et de l'anthropologie, afin de conduire leur critique du rationalisme occidental. Dans son mémoire de maîtrise, il a étudié la genèse et les usages politiques de la notion de souveraineté dans les écrits de jeunesse de Georges Bataille. Une synthèse de cette étude a été publiée dans la *Revue permanente du MAUSS* (2014).

Pour sa thèse de doctorat, il s'est intéressé à la figure de Cornelius Castoriadis, qu'il a comparée à l'hégélo-marxisme et aux philosophies de la différence afin de faire ressortir l'originalité de ses positionnements constructivistes et institutionnalistes. Parmi les publications de Thibault Tranchant sur Castoriadis, on peut consulter le dossier « Castoriadis et les sciences sociales » qu'il a codirigé avec Geneviève Gendreau (*Cahiers Société*, 2019), ainsi que *Les Carrefours du temps : temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis* (2021), coédité avec Stéphane Vibert. Dans « Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe : matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain », Thibault Tranchant pose les jalons méthodologiques d'une recherche sur les impensés coloniaux de la philosophie française au XX<sup>e</sup> siècle. Contact : [thibault.tranchant@cegepmontpetit.ca](mailto:thibault.tranchant@cegepmontpetit.ca)

## **Discourir sur Dieu en postcolonie. Lecture de la théologie sous l'arbre de Jean-Marc Ela à l'aune de la pensée d'Achille Mbembe**

Ignace Ndongala Maduku

**Résumé :** Peut-on se permettre des usages théologiques d'Achille Mbembe ? L'auteur répond à cette question en revisitant la théologie sous l'arbre de Jean-Marc Ela. L'interlocution critique qu'il instaure entre les deux penseurs lui permet de retenir des points d'ancrage d'un renouvellement de la théologie sous l'arbre. Il propose des linéaments d'un dialogue fécond entre les élaborations de Mbembe sur la postcolonie et l'ecclésiologie.

**Mots-clés :** postcolonie ; théologie sous l'arbre ; Achille Mbembe ; Jean-Marc Ela ; inculturation

**Abstract:** Can we indulge a theological use of Achille Mbembe? The author of this article answers this question by revisiting the “theology under the tree” of Jean-Marc Ela. The critical interplay he establishes between the two thinkers enables him to highlight key points for a renewed theology under the tree. He offers the foundations a fruitful dialogue between Mbembe's elaborations on postcolony and ecclesiology.

**Keywords :** postcolony ; theology under the tree ; Achille Mbembe ; Jean-Marc Ela ; inculturation

Dans son dernier ouvrage théologique *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Ela 2003), Jean-Marc Ela met en évidence l'importance de l'ouverture de la théologie aux savoirs de notre temps (Ela, 2003 : 14). Derrière son projet de renouveler la théologie africaine se profile « la nécessité de se réapproprier la démarche fondamentale qui s'efforce d'articuler la révélation, l'expérience et la théologie à partir du contexte africain » (Ela, 2003 : 102). Ce qui est remarquable dans l'œuvre théologique de Ela et qui nous retient principalement dans cet article est l'interlocution critique de la théologie avec les disciplines et les champs non théologiques. En écho à cette ouverture postulée par Ela, cet article fait le pari d'illustrer la pertinence et la fécondité d'une lecture croisée de Ela et Achille Mbembe. Il entend mettre en résonance les élaborations de ces deux penseurs sur le devenir du christianisme. L'interlocution critique ici ne vise pas une comparaison exhaustive des deux auteurs, mais une illustration de leur complémentarité. Elle se veut donc une mise en dialogue en quête des points d'ancrage propices au renouvellement de la théologie sous l'arbre de Ela.

Les deux auteurs s'inscrivent dans la lignée des penseurs africains dont l'espace des projets intellectuels a été autant édifié par la version catholique de la proposition chrétienne du salut que par la déconstruction de la prétention de l'Occident à être l'unique lieu d'engendrement de sens. Leur refus théorique et pratique de la subordination les situe dans le droit fil des travaux de M. Hebga, E. Mveng, F. Eboussi Boulaga, O. Bimwenyi Kweshi et E. Penoukou.

Comme passerelle biographique, Ela et Mbembe sont contemporains historiquement. Originaires du Cameroun, ils ont été contraints de quitter ce pays pour des raisons diverses. Cette sortie de leur terroir conjuguée à leur passion de l'Afrique et de l'Africain confère à leur itinéraire une actualité incontestable. Ela figure parmi les veilleurs dont Mbembe s'inspire (Mbembe, 2009). Son influence est réelle, d'autant que les deux ont noué des rapports d'amitié et nourrissent l'un pour l'autre une vive estime<sup>1</sup>. Mbembe, qui a signé la préface du livre de Ela *Ma*

---

<sup>1</sup> Il serait intéressant dans cette perspective d'entreprendre une recherche plus poussée sur les relations d'influence et/ou d'intertextualité entre ces deux auteurs. Il est possible, bien qu'il ne cite pas explicitement

*foi d'Africain* (Ela, 1985a), lui a dédié son livre *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Mbembe, 2020a).

Après avoir brièvement présenté le discours de Ela sur Dieu, l'article s'étend sur la fécondité de la pensée de Mbembe en théologie et se déploie en trois moments. D'abord, une lecture croisée des deux auteurs sur la critique du christianisme. Ensuite, une présentation des principales articulations de la théologie sous l'arbre. Enfin, une mise en perspective de la réception de l'œuvre de Mbembe en théologie.

### **La prééminence du Dieu des marges qui vient à l'Afrique**

Un des apports conceptuellement les plus suggestifs de la théologie de Ela est sans aucun doute ses élaborations sur Dieu<sup>2</sup>. Dès les premières lignes de son dernier ouvrage théologique, Ela énonce une question fondamentale : « Qu'est-ce que le Dieu de Jésus-Christ peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique ? » (Ela, 2003 : 7). La question « quel est notre Dieu » (Ela, 2003 : 115) constitue l'architecture de sa théologie. On sait qu'une question similaire posée jadis par une dame kirdi hante sa recherche théologique : « Dieu, Dieu, et après ? » (Ela, 2003 : 8). Ela l'a reformulée en ces termes : « Que signifie Dieu pour les gens qui sont dans les situations de pauvreté, de sécheresse et de famine, d'injustice et d'oppression ? » (Ela, 2003 : 8). Ela n'articule pas en solo la réponse à cette question. Il l'élabore à partir de son expérience avec les Kirdi<sup>3</sup>. En conséquence, c'est d'eux qu'il reçoit les mots pour dire Dieu, c'est aussi avec eux qu'il découvre le Dieu qui libère<sup>4</sup>, celui « [...] que l'on retrouve à la marge de l'histoire » (Ela, 2003 : 109). En ce sens, la conception de Dieu révèle un aspect véritablement

---

Mbembe, qu'Ela l'ai lu. On trouve chez lui deux uniques renvois à Mbembe dans son ouvrage *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 16 et 159.

<sup>2</sup> Voir ses élaborations sur Dieu à partir des paradigmes de l'Exode (Ela, 1980 : 40-51), d'Abel (Ela, 2003 : 104-109) et du Magnificat (Ela, 2003 : 224-231).

<sup>3</sup> De 1970 à 1984, le théologien camerounais avait travaillé au nord Cameroun à Tokombéré (Cheza 2017, 191).

<sup>4</sup> C'est le sous-titre du dernier ouvrage théologique de J.-M. Ela.

central de sa théologie. La recherche qu'il mène auprès des Kirdi l'a conduit à ne jamais camper sur ce que Dieu a dit, mais à s'intéresser aussi à cela même qu'il veut dire à l'Afrique aujourd'hui (Ela, 2003 : 13). Ce qui l'a porté à « parler de Dieu non pas à partir de la création, mais d'abord à partir de l'histoire où il se révèle dans la délivrance de son peuple » (Ela, 2003 : 58 ; 1985 : 189). Ela n'hésite pas à dénoncer « un Dieu si lointain, si étranger à l'histoire des colonisés, des exploités et des opprimés » (Ela, 1980 : 41) ; « un Dieu étranger au temps, indifférent aux événements politiques, sociaux, économiques et culturels, sans perspective d'engagement inhérente à la promesse [...] Un Dieu de la nature qui commande l'adaptation et la soumission à l'ordre des choses » (Ela, 1980 : 42).

On saisit la cohérence et la pertinence des élaborations de Ela sur Dieu à partir, d'une part, du lien inextricable qu'il instaure entre révélation de Dieu et libération, et d'autre part, de la corrélation qu'il établit entre l'absence de Dieu dans le devenir historique de son peuple et l'insignifiance du christianisme dans le contexte africain. Significativement, Ela qui enjoint de « laisser Dieu être Dieu » (Ela, 2003 : 88. Cf. 105), entend libérer Dieu de toute impiété (Ela, 2003 : 89). Soulignant le fait que le Dieu de la révélation n'est pas neutre (Ela, 2003 : 225 ; 1985 : 133-144), il confesse le Dieu libérateur (Ela, 2003 : 113). Il faut ici préciser qu'au détriment du Dieu pervers (Ela, 2003 : 87), Ela fait découvrir un Dieu subversif (Ela, 2003 : 112, 208), qui libère (Ela, 2003 : 46, 113) ; un Dieu dans l'histoire (Ela, 2003 : 88) pour le pauvre et l'opprimé (Ela, 2003 : 48). Il n'est pas indifférent de relever que dans sa perspective, discourir sur ce Dieu qui est « pour l'homme » (Ela, 2003 : 146), c'est déployer l'enjeu de Dieu par le détour du politique, de l'économique, du social et de l'écologie. Ce déploiement, on l'aura compris, qui est de l'ordre de l'engagement est aux yeux de Ela la tâche et la responsabilité du théologien.

Ces points étant acquis, et compte tenu de cet acquis, il nous faut confronter la pensée de nos deux auteurs sur le christianisme.

**J.-M. Ela, A. Mbembe et la critique du christianisme missionnaire : lecture croisée**

Il y a une convergence entre Ela et Mbembe dans la lecture des faits au fondement de leurs élaborations aux contours d'une pensée de la dissidence. L'analyse religieuse du fait politique et l'analyse politique du fait chrétien chez les deux auteurs n'occultent pas la responsabilité des Africains. Ceux-ci sont conviés à se défaire de toute victimisation et de tout relent de misérabilisme afin de s'impliquer dans le devenir de leur continent.

La parenté des analyses de nos deux auteurs sur l'activité missionnaire est patente, s'agissant par exemple de la visée missionnaire. Celle-ci apparaît à leurs yeux comme une réponse à l'*eutens docete* du Seigneur (Mt 28, 19) ayant mobilisé, dès le XV<sup>e</sup> siècle, les missionnaires dans une entreprise de civilisation ou d'humanisation des Noirs. La préoccupation pour le salut des Noirs ayant généré une entreprise de propagation de la foi ou du règne du Christ, de proclamation de l'Évangile, de croissance et d'implantation de l'Église dans un contexte de « situation coloniale », la mission a été au XIX<sup>e</sup> siècle un corollaire de la colonisation. La filiation commune de Ela et Mbembe à la pensée de F. Fanon les amène à thématiser « la nuit coloniale » (Fanon, 2020 : 229; Mbembe, 2010) et « la douleur noire » (Ela, 2003 : 191). Ils en dénoncent l'économie du mensonge, la duplicité et la négation de l'humanité. Ils entendent cette dernière comme une forme de violence qui légitime la subordination des peuples dominés. Il importe de comprendre qu'aux yeux de Mbembe, la portée disruptive et catastrophique de la colonie est fondatrice de la brutalité (Mbembe, 2020b : 107 s). Elle se décline sous une triple violence (Mbembe, 2020a : 78-79)<sup>5</sup> qui normalise insidieusement l'intolérable. Cette violence génère, selon lui, un individu qui « n'aspire qu'à se mettre en congé des autres » (Mbembe, 2016 : 14), figé dans une agonie continuée dont les effets nocifs sont la désubjectivation, l'absence de soi, la démission de toute responsabilité, la paralysie de la pensée, l'effacement de l'histoire et l'éradication de la mémoire. Mbembe tire de la blessure identitaire

---

<sup>5</sup> La première est fondatrice. Elle autorise le droit de conquête et les prérogatives qui en découlent. La deuxième est de l'ordre de la légitimation. Elle justifie et donne sens à la mission universalisante. La troisième assure le maintien, la multiplication et la permanence de la violence fondatrice.



une requête de « montée en humanité » à travers une démarche de fabrication de l'altérité à partir des fondements fraternels.

Il importe de noter que la colonisation a conforté la prétention à l'universalité du modèle de modernité européen. Celui-ci faisait de l'Europe la référence unique du progrès. L'évangélisation de l'Afrique a porté les tares de cette prétention ethnocentrique qui a donné naissance à une mission de type colonial<sup>6</sup>. Aux sociétés et aux Églises africaines ont été appliqués les schèmes coloniaux tributaires du système d'entendement de l'Occident chrétien, érigé désormais en médiateur universel de sens. Les rapports de domination qui s'en sont suivis ont été justifiés par une conception partisane de Dieu. Celle-ci a dégénéré en une théologie de la malédiction (Bimwenyi, 1981 : 93 ; Mbembe, 1988: 184) participant à la « douleur noire » (Ela, 2003 : 191).

Le télescopage entre le projet occidental de domination des sociétés noires et la révélation chrétienne a été marqué du sceau de l'ambiguïté. Mbembe a consacré des pages sur la prétention du vecteur chrétien à dominer les sociétés noires (Mbembe, 1988 : 35-39). Ce vecteur a été traversé par une logique de conquête, de l'affrontement et de l'exclusion sous-jacente à une théologie impériale et coloniale (Ela, 2003 : 85) ainsi qu'une théodicée de la domination (Mbembe, 1988 : 39-43 *et passim*).

L'entrelacement de la proposition chrétienne avec le projet colonial a permis une homologie entre l'entreprise de civiliser et l'impératif d'« européeniser », d'« occidentaliser ». Le glissement de la mission évangélisatrice à la mission civilisatrice est fustigé par nos deux auteurs. Ela critique l'alliance entre révélation et domination. Il désavoue le christianisme des missionnaires comme un christianisme d'importation (Ela, 1980 : 43), un christianisme colonial (Ela, 1985a : 35; Bimwenyi, 1981 : 238; Mbembe, 1988 : 101), un christianisme en décomposition (Ela, 1985b : 25. 111), un christianisme desséchant et notionnel

---

<sup>6</sup> Si la science coloniale a fait advenir le nègre comme l'animal infâme privé de raison pour mieux l'assujettir et l'exploiter, la théologie des missionnaires a figé le nègre dans un statut de disqualification ontologique consécutive à la malédiction de Cham. Son salut était dès lors lié à sa conversion, et donc à l'acceptation concomitante de l'inanité de ses dieux et l'adhésion au Dieu chrétien. À l'invention du nègre sauvage faisait pendant celui du nègre païen.

(Ela, 1985a : 199), un christianisme bourgeois (Ela, 1985a : 43; 1980 : 68; 1985b : 80), un christianisme négrier (Ela, 2003 : 81). Vicié par l'hypothèque coloniale, ce christianisme génère en colonie des Églises conformes au modèle d'Églises en Occident. Ce qui fait dire à Ela que ces Églises sont « des appendices des Églises métropolitaines sans personnalité propre » (Ela, 1980 : 81), « des Églises nées avec des symptômes de vieillesse précoce » (Ela, 1985a : 23), « des antennes des Églises riches » (Ela, 2003 : 173), « des Églises sous perfusion » (Ela, 2003 : 398). Il faut reconnaître à la suite de G. Alberigo que la mission fut « une dilatation des frontières culturelles, politiques, économiques de la chrétienté » (Alberigo, 1988 : XIII). C'est peu dire que l'évangélisation a été un terreau de la colonialité du pouvoir renforcé par l'État colonial.

Les formes de domination observables dans les Églises chrétiennes en période coloniale se sont-elles estompées en postcolonie ? En d'autres termes, l'avènement de la hiérarchie autochtone et l'émergence des Églises locales inculturées ont-ils entraîné des réaménagements aux rapports coloniaux ? La réflexion sur les héritages coloniaux chez nos deux auteurs appelle une réappropriation des doctrines et un remodelage des pratiques. Dans ce paysage renouvelé, la théologie s'accommode de transgressions des clôtures dogmatiques et épistémologiques. Elle promeut l'émergence de nouveaux paradigmes dans la ligne de l'insoumission.

Tant Ela que Mbembe se démarquent du christianisme colonial dont ils stigmatisent la rémanence en postcolonie. En effet, la reconduction de l'universalisme abstrait avec ses formes larvées de domination appelle chez Mbembe l'intérêt pour les savoirs inventés hors des lieux institués, ces « bosquets initiatiques » qui n'ont pas flambé au contact de la foudre occidentale (Bimwenyi, 1981 : 365-384), ces « territoires de pratiques vernaculaires » (Mbembe, 1991 : 89-121) qui mobilisent aujourd'hui des acteurs du bas. L'insoumission et l'inventivité des acteurs de ces lieux ouvrent sur un processus de décolonisation. Ela et Mbembe dénoncent les pièges de l'africanisation, les impasses de l'authenticité et les limites du cléricalisme. Ils mettent en perspective la reprise de l'initiative par les évangélisés définis jusqu'alors d'après un schéma binaire axé

autour du manque. Désormais, les dépossédés de langue, de religion, d'art, de technique, d'économie et de politique, les « sans part », les « sans nom », les « moins que rien », les « gens d'en bas », les « non-personnes, les gens qui ne signifient rien aux yeux du monde » (Ela, 2003 : 76), les « hommes embourbés dans l'histoire » (Ela, 1984b : 49), les « absents de l'histoire » (Ela, 1984b : 47), les « sans voix » (Ela, 1984a : 24-25), les « oubliés de la terre » (Ela, 2003 : 68-70), et le « peuple de parias » (Ela, 1984a : 23) définissent l'altérité non plus à partir d'un point de vue dominant, mais à partir de leur lieu et de leur situation de dominés.

Ela et Mbembe se rejoignent dans leurs élaborations critiques sur l'universalisme abstrait et le latinocentrisme. Ayant travaillé la question de l'indocilité des Noirs face à la proposition chrétienne en contexte colonial, Mbembe met en perspective l'insubordination symbolique des Noirs. Dans cette ligne, la « revisitation » des institutions, la réinterprétation des dispositifs doctrinaux s'inscrit dans la ligne de la réappropriation du christianisme par l'Occident chrétien. Chez l'un et l'autre auteur, la question de la pertinence du christianisme et l'éclipse du pouvoir libérateur de l'Évangile sont agitées sans concession. Ela clame le droit à la différence et plaide pour la redécouverte du Dieu qui libère, le grand absent de la prédication missionnaire (Ela, 2003 : 46). Cette redécouverte modifie la théologie elle-même qui devient la théologie sous l'arbre.

### **La théologie sous l'arbre, un discours sur le Dieu qui libère**

La proximité de pensée de nos deux auteurs quant à la conception du discours sur Dieu est porteuse d'enjeux théologiques et méthodologiques. Mbembe, qui n'est pas théologien de métier, se situe à l'intérieur d'une problématique ouverte par l'hypothèque coloniale. C'est celle de la sortie du Nègre du règne de l'animal par la civilisation occidentale et sa conversion au Dieu des chrétiens. L'entreprise missionnaire est marquée, pourrait-on dire à sa suite, d'une générosité qui s'accompagne d'une violence inhérente à la logique de la conquête. Mbembe se situe dans la filiation historiographique des études qui dégagent les impasses du

paradigme de l'identité et de la différence. Il relève aussi les limites du courant de l'inculturation. Ses élaborations recouvrent un enjeu important qui requiert de « reconfigurer le concept de Dieu et de l'humain » (Mbembe, 1988 : 152). Ainsi prolonge-t-il la réflexion, d'une part, en valorisant d'autres lieux et espaces du savoir articulés autour de la banalité nègre, et d'autre part, en affranchissant la théologie africaine de tout régionalisme épistémologique (Mbembe, 1988 : 186 s).

Comme Mbembe, Ela s'est colleté à la banalité africaine en thématissant les limites du psittacisme doctrinal qui réduit le théologien en un commentateur des encycliques papales, et un griot de la curie romaine ou des régimes au pouvoir dans le continent (Ela 2003 : 11. 50). Il situe la théologie africaine aux antipodes d'une répétition morne ou d'un commentaire sclérosé. Ela renonce à faire une théologie arcboutée autour de l'autorité exclusive du magistère. L'apport principal de Ela dans cette question d'une théologie de veine africaine tient au fait que sa théologie naît de l'expérience, du vécu. Elle est la résultante de son immersion dans des communautés qui s'approprient la révélation à partir de leur lieu et de leurs espaces du savoir. Il est significatif que Ela définisse la théologie comme « une réflexion à partir de l'expérience vécue [...] un travail de déchiffrement du sens de la Révélation dans le contexte historique où nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre situation dans le monde » (Ela, 1980 : 40-41).

Dans *Le cri de l'homme africain*, Ela insiste sur la nécessité de penser par soi-même et non plus par procuration, à partir de la banalité de sa situation, ce qui anticipe clairement ses recherches postérieures sur la théologie de la libération. Dans *Repenser la théologie africaine*, Ela opère un remaniement de vocabulaire et réélabore les notions inventées dans ses publications théologiques antérieures. L'attirail épistémologique et théorique qu'il convoque l'amène à se détourner, ainsi qu'on l'a vu, de ce Dieu étranger au temps, indifférent aux événements politiques, sociaux, économiques et culturels, sans perspective d'engagement inhérente à la promesse (Ela, 1980 : 42). Il pose les bases pour le développement d'une méthode qui est quête de problème, saisie des défis de l'Afrique d'aujourd'hui et relecture des pratiques sociales au sein de l'Église. En ce sens, sa théologie garde une affinité méthodologique avec la sociologie. Elle a comme autre lieu

épistémologique l'analyse sociale et politique corrélée à des données de l'économie, de l'anthropologie et de l'écologie. Son discours sur Dieu déploie un nouvel horizon intellectuel à partir de l'arbre à palabre. Celui-ci est, aux yeux de Ela, l'épicentre de la vie, le cœur de la souffrance, de l'oppression, de la non-vie, de la domination et de la mort (Ndongala, 2020a : 7-18). L'arbre à palabre est, selon lui, greffé sur l'arbre de la croix. La théologie qui s'élabore à l'ombre de cet arbre et au pied de la croix est la théologie sous l'arbre (Assogba, 1999 : 61).

De la même manière que Mbembe, qui désapprouve le « narcissisme culturel » de certaines théologies et critique leur mutisme sur l'événement postcolonial (Mbembe, 1988 : 189), Ela invite à s'interroger sur la dimension historique du dessein de Dieu et sur l'interprétation de l'aujourd'hui de Dieu dans le quotidien de la vie des Africains. Comme il le dit, « le théologien doit donc apprendre à décrypter la banalité africaine en s'efforçant de comprendre le temps de Dieu dans le temps du monde » (Ela, 2003 : 14). Ela accorde à la notion de banalité une importance majeure qui court tout au long de son œuvre. Il engage la théologie dans la réinterprétation de la Parole de Dieu à partir des situations concrètes. L'horizon de cette réinterprétation est la déconstruction de toute forme de domination et la libération des opprimés. L'épistémologie de la transgression caractéristique de la théologie de Ela sort la théologie des sentiers battus en faisant de l'« Afrique » d'en bas le promontoire d'un discours sur Dieu « au ras du sol », à partir de la banalité du quotidien. Ce discours sur Dieu rejoint l'Africain dans ses lieux d'invention. Il met le théologien africain en demeure de « forger de nouveaux paradigmes, de créer des outils et des instruments opératoires, de définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lecture appropriés et pertinents en vue de repenser la théologie africaine » (Ela, 2003 : 18).

Fondant l'acte théologique dans la liberté de la recherche, le souci de terrain et la pédagogie du regard, Ela y voit une capacité d'entrer dans l'intelligence de la foi à partir d'une expérience d'écoute des questions et des besoins des hommes et des femmes d'Afrique (Ela, 2003 : 14). Voilà qui sort la théologie des rets du conformisme, des marécages de l'orthodoxie, et la campe sur le terrain des transgressions des clôtures dogmatiques, institutionnelles et épistémologiques.

Ela place la théologie dans l'interstice entre la théologie et les sciences humaines, la recherche érudite et la vulgarisation. Cet interstice travaille la suture entre la théorie et la pratique, la révélation et la domination, la foi et l'Évangile, l'eucharistie et la libération, la religion et la politique.

L'élaboration théologique chez Ela engage la réforme sur Dieu en Jésus-Christ (Ela, 2003 : 13). La réforme est un décentrement de l'objet Dieu qui s'origine dans des faits concrets, des questions reçues du monde et de l'histoire, bref, de la banalité quotidienne. Elle débouche dans la découverte d'un Dieu *pro nobis*, qui agit *dans* et *par* l'histoire, *pour* et *avec* les humains (Ndongala, 2020b : 142-156). Sans aucune équivoque, Ela fait découler de la réforme sur Dieu une réforme du discours sur Dieu qui devient discours *avec*, *dans* et *par* le monde d'en bas et des acteurs marginaux. Ce discours proclame un Dieu autre qui n'est pas négrier ni pervers. C'est plutôt un Dieu subversif qui se dit dans une histoire de la libération (Ela, 2003 : 112, 208). Ela tire de ce qui précède l'exigence d'une théologie qui actualise l'engagement de Dieu pour la libération et met en valeur le potentiel critique et libérateur de l'Évangile de Jésus-Christ.

La théologie qui défend les droits humains au nom de l'Évangile est la théologie sous l'arbre. Dans la perspective de Ela, cette théologie vient du peuple. Elle est comptable devant le peuple. Elle rejoint les auditeurs là où ils se tiennent sur leur terre et leurs territoires. La principale tâche de la théologie sous l'arbre consiste « dans la capacité à rejoindre les gens ne sachant ni lire ni écrire, dans les bas quartiers où le peuple a les pieds dans l'eau ou dans la boue » (Ela, 1985a : 216). Se comprend alors l'insistance de Ela sur le lieu d'élaboration de cette théologie : « Celle qui, loin des bibliothèques et des bureaux, s'élabore dans le coude à coude fraternel avec des paysans illettrés en quête du sens de la Parole de Dieu, dans les situations où précisément, cette Parole les rejoint » (Ela, 1980 : 8). Nous viennent à l'esprit ces propos de Saint Augustin que Ela aurait certainement entérinés : « Les peuples ne viendront pas au Seigneur en quittant leurs territoires, mais en confessant la foi dans leurs terres » (Augustin, Lettre 12, 47). Il revient au théologien d'aller vers, de vivre avec, de combattre avec et pour le peuple en le rejoignant dans sa culture, son histoire, ses traditions immémoriales et sa mémoire

propre. Cette sortie vers le peuple décille les yeux du théologien qui désormais lit l'Évangile avec les yeux du peuple.

Telle qu'elle se découvre dans l'œuvre de Ela, la théologie sous l'arbre requiert du théologien qu'il apprenne à désapprendre de sa science et de sa formation universitaire pour découvrir le Dieu qui le précède et agit dans et par les marges. Ces dernières, hors temple, marge de l'histoire, lieu des damnés de la terre ou « non lieux », deviennent des lieux de révélation du Dieu qui libère. Chez Ela, la libération est une clef d'interprétation du salut identifié aux luttes sociales, économiques, politiques et écologiques. La théologie qui décortique la banalité africaine est une théologie en situation, en dialogue, ouverte au décroisement, à l'échange et à la confrontation. Ses maîtres mots sont la proximité, l'implication, le dialogue, la coprésence et la coconstruction.

Certes, avec la théologie sous l'arbre, nous atteignons le nœud du dépassement du modèle dogmatique par le modèle herméneutique inséré dans la réalité du terrain. Explicitons ceci.

On a, à juste titre, considéré le modèle herméneutique charrié par la théologie sous l'arbre comme une théologie contextuelle novatrice. De fait, la théologie sous l'arbre entraîne trois déplacements inséparables dont la combinatoire assure la pertinence d'un discours élaboré *avec, dans et par* les marges. En premier lieu, la théologie n'est plus conçue comme une œuvre réalisée en solo ou en silo. Œuvre dialogale, elle ne se décline plus exclusivement en mode « je », mais aussi en mode « nous » au sein des communautés de vie et de foi où les habitants des marges deviennent des « sages-femmes » du sens et opèrent la maïeutique des savoirs sur Dieu. En second lieu, le *locus* de la théologie devient le creuset où les humains font l'expérience d'un Dieu autre. La parole de Dieu visite anticipativement ce lieu et précède le discours du théologien. Le discours théologique devient « une théologie en rapport critique avec la théologie des hommes et des femmes opprimés qui, dans ce monde, confessent le Dieu libérateur » (Ela, 2003 : 113). En troisième lieu, c'est une théologie à l'écoute des sciences de l'homme et qui s'intéresse aux problèmes non théologiques (Ela, 2003 : 83 s). En dialogue avec les autres disciplines, elle annonce le Dieu qui libère et

actualise l'engagement de Dieu dans l'histoire des peuples opprimés en mettant en exergue le potentiel subversif de l'Évangile et en valorisant les dimensions historiques de la Croix du Christ.

La théologie sous l'arbre libère Dieu de toute forme d'impiété, de récupération ou d'instrumentalisation qui voile son visage libérateur et occulte sa capacité d'indignation (Ela, 2003 : 88; cf. Moltmann, 1999 : 314-320). À ce sujet, Nadia Kisukidi affirme justement qu'elle est « une théologie mineure » qui rompt avec une approche classique du théologico-politique, déterritorialise le langage majeur du christianisme romain et produit une situation d'énonciation collaborative qui devient le ferment substantiel de toute praxis de libération (Kisukidi, 2019 : 373). La théologie sous l'arbre s'intéresse aux problèmes non théologiques et remet en question le prince et le prêtre ou le lévite de la parabole (Ela, 2003 : 112).

En lisant de près l'œuvre de Ela, il est facile de faire le rapprochement avec l'écriture de Mbembe et d'éclairer leurs réflexions l'une par l'autre. Ce n'est donc pas faire violence à la pensée de Mbembe que de proposer un approfondissement de la théologie sous l'arbre à partir de ses élaborations.

### **La réception de l'œuvre d'A. Mbembe dans le champ de la théologie**

Le chantier ouvert par Ela sur l'intelligence de la foi appelle, selon le théologien camerounais, à repenser la théologie africaine, à forger de nouveaux paradigmes, à créer des outils et des instruments opératoires, à définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lectures appropriés (Ela, 2003 : 18). Dans sa perspective, repenser la théologie africaine, c'est aussi dire Dieu à partir des questions et des besoins des hommes et des femmes d'Afrique en s'ouvrant aux savoirs de notre temps (Ela, 2003 : 14). On est loin d'une théologie centrée autour des *auctoritates* et la surinterprétation théologique du magistère. Il y a sur ces points convergence de pensée entre nos deux auteurs qui ont en commun la passion de sortir, d'une part, le continent noir de la « grande nuit », et, d'autre part, les Africains de la longue histoire d'assujettissement. Il y a divers points de passage de l'un à l'autre, notamment en ce qui concerne l'universalité, l'extraversion, les structures de



domination, les savoirs élaborés hors des lieux institués, la créativité populaire et les stratégies des acteurs marginaux.

À ce stade de réflexion, la question prépondérante est celle de savoir si l'on peut se permettre des usages théologiques de la pensée de Mbembe. Autrement dit, la théologie peut-elle tirer profit de la charge sémantique de certains concepts forgés par Mbembe ? Peut-elle emprunter aux thématiques et problématiques de ses ouvrages ? Questions faciles à formuler, mais difficiles à répondre. Elles touchent à l'interrogation cruciale du dialogue de la théologie avec les sciences humaines, et donc du croisement de regard disciplinaire en théologie. Cette question de l'interdisciplinarité de la théologie se corse au regard, d'une part, de la pensée de Mbembe qui tient à plusieurs langages et divers champs scientifiques se mêlant à dessein : histoire, philosophie, sciences politiques, et d'autre part, de la pluralité des disciplines théologiques : exégèse, dogmatique, christologie, ecclésiologie, mariologie, liturgie, etc.

On peut néanmoins tracer les lignes de recherche dans le droit fil des analyses de Mbembe sur la théologie africaine et incidemment sur les Églises africaines (Mbembe 1988). Nous laissons par conséquent aux dogmaticiens les élaborations de Mbembe sur la libido divine, l'économie libidinale de la postcolonie et sa radiographie de l'ordre théologico-politique. Quant aux christologues, nous les laissons se coltiner avec les avancées de Mbembe sur le « flux salvifique », la crucifixion du Christ, la résurrection et l'image d'un Dieu absorbant l'homme qu'elle véhicule.

Notre approche campe dans le domaine de l'ecclésiologie et met en avant deux lignes de réflexion. Une première ligne s'efforce d'approcher la décolonisation des Églises locales préconisée par Ela (Ela, 2003 : 403) en se situant à l'intérieur de la problématique du christianisme, du pouvoir et de l'État en société postcoloniale ouverte par Mbembe (Mbembe, 1988). Une deuxième ligne complète les élaborations de Ela sur la théologie sous l'arbre en s'appropriant la pensée de Mbembe.

Ela et Mbembe, on l'a vu, ont mis l'accent sur la situation coloniale qui affecte les Églises d'Afrique. Dans cette ligne, Ela a développé le concept de

« décolonisation des Églises d’Afrique » (Ela, 2003 : 403). Mbembe requérait de s’affranchir de la technologie coloniale du pouvoir (Mbembe, 1988 : 40), de la nécropolitique (Mbembe, 2006 : 29-60) et du latinocentrisme (Mbembe, 1988 : 110). Les deux penseurs ont indéniablement opté pour des Églises non coloniales et l’autonomie des Églises d’Afrique. Dans leur entendement, ces Églises sont appelées à devenir leur « propre centre » dans le domaine de l’évangélisation. Ce sur quoi nous voudrions attirer l’attention, ce sont les retombées des élaborations de Mbembe pour penser la décolonisation de la mission de l’Église dans une Afrique confrontée aux héritages de la modernité coloniale. Loin d’être exhaustif, ce qui mériterait une recherche à part entière, notre propos indique quelques pistes de réflexion à partir de la situation actuelle des Églises d’Afrique.

Les élaborations de Mbembe sur l’extraversion, les structures de domination et de paupérisation ainsi que la reconstruction d’une conscience cosmopolitique sont des points d’ancrage pour une possible réflexion en ecclésiologie. En effet, les Églises de mission définies hier en termes d’incomplétude, de carence par rapport au centre romain qui leur sert de modèle trouvent encore de nos jours leur sens à partir d’un ailleurs géographique et épistémologique. Leur statut d’Églises locales en mission ne les met pas à l’abri des phénomènes de « recolonisation » caractéristiques du moment postcolonial (Ela, 1980 : 72). Disons-le à la suite de Kisukidi, à la nuit coloniale a succédé la nuit néocoloniale (Kisukidi, 2019 : 369 ; Ela, 1980 : 72). L’extraversion ecclésiale échoue en une économie politique de la domination, une esthétique de l’asservissement et une théologie majeure mimétique. Cette forme de colonialité inspire la reprise de la question que pose l’ouvrage *Sortir de la grande nuit : comment faire de la postcolonie son « propre centre »* ? Reformulée en ecclésiologie, la question devient comment faire des Églises catholiques postcoloniales leur propre centre ? La réponse emprunte les voies de la décolonisation et ne se satisfait pas du réaménagement des rapports coloniaux par la mise en place de l’africanisation et l’érection d’une hiérarchie ecclésiale autochtone.

Les dernières pages de *Repenser la théologie africaine* donnent à entendre que le service de Pierre n’est pas à confondre avec le pouvoir de Rome, et que les

évêques d'Afrique sont sous contrôle de la curie romaine (Ela, 2003 : 373-415). Elles profilent de nouveaux horizons qui reprennent à nouveaux frais les questions épineuses sur la nomination des évêques, le rôle des nonces, la question des ministères et la fin du discours unitaire. Que les modalités de la colonisation gouvernent encore les rapports au sein de l'Église catholique, et que de nouveaux lieux de la colonisation fleurissent dans l'Église peuvent être déduits de la lecture de Mbembe (Mbembe, 2010 : 242). Évidemment, il n'y a pas lieu de douter que les propos de Mbembe sur les jeunes États indigénisés qui pérennisent les rationalités du gouvernement colonial pourraient bien s'appliquer aux Églises inculturées. Dans ces dernières subsistent du colonial, la négation de l'autre en tant que « corps parlant », en tant que sujet de parole à cause de sa sexualité, de ses déviances ou de sa condition de vie. Ses élaborations sur la fraternité, la différence et l'altérité, l'idée du « semblable » et de l'« en-commun » (Mbembe, 2016 : 59) pourraient éclairer les développements sur les images ecclésiologiques en vogue dans les Églises africaines (Église-Famille de Dieu, Église-fraternité). Sur ce point précis, la fraternité ecclésiale pourrait être questionnée par rapport à la lecture parentale de la subordination politique (Mbembe, 1985 : 14-16), et l'autoritarisme ecclésiastique approché à la lumière de la mécanique du pouvoir de la postcolonie (Mbembe, 2020a : 183-233). L'approche de l'afropolitanisme pourrait être mise en rapport avec les Églises d'Afrique et consolider la catholicité de l'Église. La notion de frontière pourrait s'accommoder de transposition d'un espace dans un autre (Ladrière, 1984 : 132) et ouvrir à un nouvel horizon de sens. Sa visée signifiante pourrait en faire un outil heuristique pour stimuler le non-enfermement dans les cultures et les identités en promouvant le rapport de coappartenance et de partage (Mbembe, 2016 : 59). Elle pourrait aider à penser autrement en Églises la hiérarchisation entre les hommes et les femmes, les disparités entre les baptisés et les païens, les rivalités entre les catholiques et les protestants, les inégalités entre les prêtres et les laïcs, les différents dogmatiques et les divergences organisationnelles entre les Églises. Les stratégies de détournement qui circulent dans les mouvements dissidents au sein de l'Église catholique (mouvements mariaux, ministère de guérison) ramènent aux

élaborations de Mbembe sur la banalité, l’anodin et l’insignifiant. Il serait bon de noter ici que les contours et les détours de l’obscénité, du vulgaire et de l’inventivité des acteurs (Mbembe, 2020a : 183-233), bref, l’indocilité des marges pourrait provoquer dans l’Église postcoloniale un renouvellement de doctrines et de pratiques. Il y a quelques raisons de penser que les sens et les contresens qui circulent dans les marges pourraient stimuler le potentiel de subversion des Églises africaines par le bas.

On le voit, donner une forme poïétique à la théologie sous l’arbre dans la ligne de Ela, et cela en dialogue avec Mbembe, ouvre à d’« heureuses contaminations » (Dumas, 1999 : 51-52). Ces dernières incitent à tenir sur Dieu un discours subversif qui engage le théologien. Engagement risqué à « dire à son temps, contre son temps, ce que Dieu commande de dire et qu’on ne saurait taire, sans que ce silence ne soit une trahison et une infidélité » (Ela, 1992 : 44). C’est dire qu’« une telle théologie ne peut que constituer un danger manifeste pour les pouvoirs qui pillent et qui tuent. De toute évidence, elle conduit à l’exil ou à la mort » (Ela, 2003 : 87). Assurément, l’exil, la mort et la censure n’ont pas réussi à enfermer dans le tombeau du texte la théologie qui sourd des marges.

## **Conclusion**

Au terme de ce parcours qui nous a permis de nous interroger sur les usages théologiques de Mbembe, nous pouvons souscrire à la fécondité et à la pertinence de tels usages en ecclésiologie. Du point de vue qui nous a préoccupé, nous pouvons soutenir que le projet ourdi par Ela d’une théologie en dialogue avec les sciences humaines permet de repenser la théologie et de renouveler ses ressources épistémologiques et méthodologiques. Conjoindre la pensée de Ela et de Mbembe, plus spécifiquement en regard de la pertinence du christianisme en postcolonie, du devenir de l’Afrique et de l’avenir du christianisme en Afrique comme nous avons essayé de le faire ouvre de nouvelles avenues à la recherche ecclésiologique et des possibilités renouvelées d’approche des problèmes non théologiques. Comme on l’a vu également, la traversée de la grande nuit de la

colonialité à l'aide de ces deux penseurs permet au théologien de se placer sur les épaules de Mbembe pour entendre le cri de l'homme africain, voir sa misère et penser une action assortie pour sa libération. En fin de compte, Mbembe pourrait inspirer et fournir à la théologie africaine certains outils lui permettant de gagner en pertinence, et surtout de se renouveler. Cet article – du moins nous l'espérons – a entrevu la fécondité de Mbembe en théologie. Il appelle à poursuivre et à approfondir le dialogue entre l'ecclésiologie et les savoirs de notre temps.

## Bibliographie

Alberigo, G. (1988), *Chrétienté et cultures dans l'histoire*, dans G. Ruggieri (éd.), *Église et histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne*, Paris, Beauchesne, IX-XXV.

Assogba, Y. (1999), *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou. Entretiens*, Montréal / Paris, L'Harmattan.

Augustin, Lettre 12, 47.

Bimwenyi Kweshi, O. (1981), *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine.

Cheza, M., « Ela, Jean-Marc, théologien (1936-2008) », dans M. Cheza et alii, *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, Namur, Lessius, 2017, p. 191-192.

Dumas, B. (1999), Les savoirs nomades. *Sociologie et sociétés*, 31(1), 51–62.

Ela, J.-M. (1980), *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Ela, J.-M. (1984a), Le rôle de l'Église dans la libération du continent africain. *Bulletin de théologie africaine*, 12(6), 281-302.

Ela, J.-M. (1984b), Identité propre d'une théologie africaine, dans Claude Geffré (éd.), *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Cerf, 23-54.

Ela, J.-M. (1985a), *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala.

Ela, J.-M. (1985b), La relève missionnaire en Afrique. *Bulletin de théologie africaine*, 13-14, janvier-décembre, 29-47.

Ela, J.-M. (1992), *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la réforme des Églises d'Afrique*, Clé, Haho, Ceta.

Ela, J.-M. (2003), *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala.

Fanon, F. (2020), *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte/Poche.

Ladrière, J. (1984), *L'articulation du sens. II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf.

Mbembe, A. (1985), *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

Mbembe, A. (1988), *Afrique indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

Mbembe, A. (1991), Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun. *Journal of African History*, 32(1), 89-121.

Mbembe, A. (2006), Nécropolitique. *Raisons politiques* 1(21), 29-60.

Mbembe, A., *Jean-Marc Ela : le veilleur s'en est allé*, dans *Africultures*, 27 janvier 2009. <http://africultures.com/jean-marc-ela-le-veilleur-sen-est-alle-8355/>

Mbembe, A. (2010), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

Mbembe, A. (2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.

Mbembe, A. (2020a), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

Mbembe, A. (2020b), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

Moltmann, J. (1999), *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf.

Ndongala Maduku, I., (2023). « Quand le Dieu qui libère vient des marges. Lecture des postérités de la théologie de Jean-Marc Éla », dans C. Monga (éd.), *Jean-Marc Éla : une éthique de la transgression*, Paris, Karthala, p. 109-124.

Ndongala Maduku, I. (2020a). Les théologies après Jean-Marc Ela : quelles postérités de son œuvre théologique ? *Théologiques*, 28(2), 7–18.

Ndongala Maduku, I. (2020b). Jean-Marc Ela et la réforme sur Dieu en Jésus-Christ : contribution à une théologie décoloniale. *Théologiques*, 28(2), 142–156.

Yala Kisukidi, N. (2019), Théologie mineure. Douleur noire et espérance chez Jean-Marc Ela. *Philosophiques*, 46/2, 359-374.

### **Biobibliographie**

Ignace Ndongala Maduku est professeur agrégé à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Il est l'auteur de nombreux livres parmi lesquels les deux collectifs dont il a coordonné en 2023 la publication : *Une voix et une vie pour chanter Dieu. Mélanges offerts au Révérend Père Tsasa à l'occasion de ses 84 ans d'âge*, Éditions La Palme, Kinshasa, *Le Rite zaïrois de la messe en République Démocratique du Congo. Hommage posthume au Révérend Père Laurent Mpongo Mpotto Mamba*, cism, Paris, L'Harmattan.

# DE VALENTIN YVES MUDIMBE À ACHILLE MBEMBE. DES CONCEPTS POUR RENOUVELER LES SCIENCES SOCIALES

Emmanuel M. Banywesize

## Résumé

*Le texte considère l'heuristique, en sciences humaines et sociales, des notions et concepts construits par Valentin Yves Mudimbe ainsi que par Achille Mbembe. Il révoque la thèse d'installation des chercheurs et théoriciens africains dans un rapport de mimétisme et de dépendance épistémiques qui les lie aux théoriciens ou penseurs occidentaux, dont ils ne sont que des épigones, des reproducteurs ou des sous-traitants épistémiques. L'œuvre évolutive de Mbembe est située par rapport à la critique déconstructiviste de Mudimbe. Les mutations thématiques et conceptuelles qui travaillent cette œuvre laissent apparaître les marques de reprise, d'appropriation d'idées, de notions et de concepts divers, de création et d'invention épistémologiques. Sont alors saisis la modernité et l'apport de sa pensée au décryptage et à la compréhension de la complexité de l'Afrique, du devenir des sociétés et des humains face à la brutalité de l'ordre marchand néolibéral, du principe de race et de la raison numérique.*

**Mots clés :** philosophie africaine – bibliothèque coloniale – épistémologie du Sud – postcolonie – afropolitanisme – pensée africaine – sciences sociales

*The text considers the heuristicity, in the Human and Social sciences, of the notions and concepts constructed by Valentin Yves Mudimbe and Achille Mbembe. It revokes the thesis that African researchers and theorists have settled into a relationship of epistemic mimicry and dependence, linking them to Western theorists and thinkers, of whom they are merely epigones, reproducers or epistemic subcontractors. Mbembe's evolving work is situated in relation to Mudimbe's deconstructivist critique. The thematic and conceptual mutations in Mbembe's work reveal the marks of reprise, appropriation of various ideas, notions and concepts, and epistemological creation and invention. The modernity and contribution of his thought to deciphering and understanding the complexity of Africa, and the future of societies and human beings in the face of the brutality of the neoliberal market order, the principle of race and digital reason, are thus grasped.*

**Keywords:** African philosophy - Colonial library - epistemology of the South - Postcolony - Afropolitanism - Becoming- African thought - social sciences



« la philosophie n'est possible que dans le dialogue avec les sciences humaines » (Ricœur, 2017, p.75).

« Au cours de ce cycle, l'on se sera efforcé d'habiter plusieurs mondes en même temps, non dans un geste gratuit d'écartèlement, mais de va-et-vient, susceptible d'autoriser l'articulation, à partir de l'Afrique, d'une *pensée de la circulation et de la traversée* » (Mbembe, 2013, p. 20).

### **Héritage évolutif et éternes épistémiques**

Des penseurs occidentaux et africains, dont Jean-Loup Amselle (2008), Jean Copans (2010), Jean-François Bayart (2010), Paulin Hountondji (2005), Joseph Tonda (2012 ; 2021) et Germain Ngoie Tshibambe (2020), ont fustigé, chacun à sa façon, l'installation des chercheurs et théoriciens africains dans un rapport de mimétisme ou de dépendance épistémiques complexe qui les lie à ceux de l'Occident. Des penseurs et théoriciens africains ne seraient que des épigones, des reproducteurs ou des sous-traitants épistémiques de leurs maîtres occidentaux. Ce rapport d'extraversion engendre un malaise au cœur du savoir africain, perpétue la géopolitique du savoir eurocentrée et l'ordre de « domination culturelle et intellectuelle entre le Nord et le Sud » (Kasereka, 2009 : 191). Il rend « épistémologiquement impossible » (Tonda, 2012 : 109) la tâche de décolonisation des sciences sociales africaines, dont l'africanité, à en croire Copans, reste symbolique. Serait alors insignifiante la portée des contributions théoriques et conceptuelles des chercheurs d'origine africaine au renouvellement et à la complexification des sciences humaines et sociales. Leurs travaux ne participeraient pas davantage à l'invention d'une Afrique qui ne serait plus une « Afrodystopie » créée par le rêve d'autrui, en l'occurrence le rêve de l'homme occidental. L'Afrodystopie désigne le lieu d'absence d'utopie, de projection dans le futur, d'anticipation. En ce lieu s'imbriquent des modèles porteurs d'un « principe de contradiction et de dysfonctionnement travaillant l'ensemble du système social et de ses régimes de pouvoir » (Tonda, 2021, p. 105-106).

Cette contribution insignifiante au savoir opératoire s'expliquerait par le fait que les chercheurs africains resteraient toujours tenus dans le paradigme de la colonialité épistémique. Ils s'y contenteraient du rôle des sous-traitants épistémiques, des chercheurs cooptés pour la collecte d'informations, la réalisation d'enquêtes ou d'expériences voulues par leurs commanditaires occidentaux (Hountondji, 2005). Bayart (2010) indique, par exemple, que les problématiques et critiques postcoloniales ou décoloniales n'apportent rien de neuf aux sciences humaines et sociales en France, parce que tout a été déjà donné par les théoriciens français, voire européens. Ceux-ci sont considérés comme les seuls producteurs légitimes des théories, méthodes et concepts susceptibles de construire un savoir scientifique délesté d'idéologies et à même de décrypter de façon pertinente les réalités anthroposociologiques.

Ces accusations suscitent des bâillements ennuyés. Elles se lézardent et s'effondrent lorsque l'on considère, par exemple, la valeur et l'heuristique des productions théoriques de Valentin Yves Mudimbe et d'Achille Mbembe. Les deux théoriciens sont retenus pour leur statut emblématique dans les études africaines et pour l'aura mondiale de leurs travaux. Ils le sont aussi en raison du

rapport de filiation épistémologique, explicite et implicite, qui rattache la pensée africaine de Mbembe à la pensée critique de Mudimbe. Le retour sur cette filiation permet de situer une partie de l'importante œuvre évolutive de Mbembe par rapport à celle de Mudimbe. Les mutations thématiques et conceptuelles qui travaillent la pensée de Mbembe laissent apparaître les marques de reprise, d'appropriation d'idées, de notions et de concepts divers, de création et d'invention épistémiques. Ainsi se laissent saisir la modernité et l'apport de sa pensée au décryptage et à la compréhension de la complexité de l'Afrique vouée à un double cosmopolitisme rendu par le concept d'afropolitanisme, des sociétés et des humains soumis à la brutalité de l'ordre marchand néolibéral, du principe de race et de la raison numérique.

Depuis 2013, Mbembe s'emploie à offrir une intelligibilité des arcanes de la « raison nègre », du « devenir-nègre du monde » et de « l'afropolitanisme » à l'ère où l'ordre marchand accélère la circulation et l'imbrication des mondes, la planétarisation du marché et la convergence du néolibéralisme et des technologies numériques. Il apparaît, en filigrane de son œuvre théorique, telle *Critique de la raison nègre* (2013), la reprise, le recyclage, le prolongement et la complexification des idées déconstructivistes mudimbéennes des savoirs sur l'Afrique racialisée et sur les peuples africains. Sa reprise de l'interrogation africaine sur le monde épouse l'approche de l'identité africaine en tant qu'identité rhizomique toujours en devenir dans un monde qui se décline « comme un réseau d'affinités » (Mbembe, 2000, p. 31).

Au départ, dans *De la postcolonie* (2000/2020b) axée sur l'imagination politique en Afrique contemporaine, il révoque « l'Afrique [qui] n'existe qu'à partir d'une bibliothèque coloniale. Celle-ci s'immisce et s'insinue partout, y compris dans le discours qui prétend la réfuter » (2000, p. 30). La mention de la bibliothèque coloniale permet-elle de penser que cette œuvre politique est néanmoins ancrée dans la tradition critique des discours sur l'Afrique, ayant déterminé les manières de penser, de vivre et de pratiquer le commandement en postcolonie ?

Historien, Mbembe reconstitue l'histoire des images et représentations de l'Afrique dans le temps du monde, décrit, par la catégorie conceptuelle d'« afropolitanisme », la modernité cosmopolite africaine. Il montre que celle-ci se déploie au travers des formes multiples des mobilités, rencontres, brassages et métissages culturels (Mbembe, 2010, p. 46 et sq). Son œuvre théorique opère des déplacements épistémologiques et thématiques par rapport aux analyses contemporaines des discours sur l'Afrique ou sur son idée. Il reste que la critique de l'Afrique fabriquée par la bibliothèque coloniale et l'analyse du devenir de l'Afrique et des Africains, dans le temps du monde moderne, constituent des préoccupations au cœur des œuvres théoriques, fictionnelles et autobiographiques de Mudimbe.

Achille Mbembe reconnaît que sa rencontre avec les pensées de Mudimbe et de Bayart, notamment, l'a décidé à reprendre pour son compte la tâche épistémologique. Elle consiste à « "théoriser" la question de savoir comment "construire" l'Afrique en tant qu'"objet" de savoir rendu dans un "discours" et un langage », *a contrario* d'« un ensemble de signes, de figures, d'images et de fonctions proposées à notre imagination et à notre intelligence » (Mbembe, 1993, p. 79). Dans les textes de 1993 et de 2000, il n'avait pas

encore inventé le concept de raison nègre, qui apparaît et est théorisé en 2013, après le développement, en 2010, de la notion d'afropolitanisme.

La déconstruction mudimbéenne de l'appareillage épistémologique ayant soutenu la fabrication théorique de l'Afrique, sa conquête et sa domination, a été inaugurée dans *L'Autre face du royaume*. En cet essai se profile une épistémologie des « langages en folie » des sciences humaines et sociales coloniales. Ces sciences ne n'expriment pas « “un même” inoffensif dans ses variables expressions, qui serait fidèle à lui-même – à l'instar de celui des systèmes logiques » (Mudimbe, 1973, p. 4). Les limites des discours et des sciences dominés par les catégories et les systèmes conceptuels ancrés dans l'ordre épistémologique occidental sont mis en relief dans *L'Odeur du Père* (1982). L'essai se méfie de l'assurance de l'objectivité dont prétendent se couvrir les africanistes pour pouvoir révéler la vérité sur les sociétés et les cultures africaines. Il plaide pour la primauté de l'expérience vécue par le sujet dans le processus de production du savoir. En clair, Mudimbe revendique le droit à la subjectivité ou plutôt la capacité du sujet épistémique de « pouvoir assumer dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (1982, p. 202). Dans le champ des sciences humaines et sociales, le sujet connaissant ne se contente pas d'énoncer un discours ou une pensée sur les êtres et le monde. Il se découvre également « comme existence singulière, engagée dans une histoire, elle aussi singulière » (1982, p. 35). L'existence singulière de l'homme négriifié, transformé en marchandise, confronté au principe de race et aux violences postcoloniales, n'est-elle pas au centre des méditations de *Sortir de la grande nuit* (2010), de *Critique de la raison nègre* (2013) et de *Brutalisme* (2020a) ?

L'archéologie du savoir sur l'Afrique, les hypothèses et le droit à la subjectivité esquissés par Mudimbe dans ses essais francophones ont été développés et contextualisés dans les travaux étasuniens. Il s'agit, entre autres, de *The Invention of Africa* (1988), essai qui déconstruit l'africanisme, dont la matrice est précisément la bibliothèque coloniale, et de *The Idea of Africa* (1994), qui explore le concept de l'Afrique en rassemblant tous les niveaux d'interprétation et en examinant leurs ancrages et références dans l'ordre épistémique occidental.

Le poids de la filiation entre Mbembe et Mudimbe n'a pas suffisamment été mis en relief par les analyses de la pensée africaine contemporaine, notamment celle de Michael Syrotinski (2014) et celle de Delphine Abadie (2014). Les analyses ont tendance à mentionner l'héritage et l'influence de Foucault, de Fanon, de Derrida, de Nancy, de Bayart et de Kant dans les travaux théoriques de Mbembe (Amselle, 2008 ; Bayart, 2010 ; Abadie, 2014). Elles indiquent le rapport de dépendance de celui-ci aux théoriciens ou penseurs non africains. De 1993 à 2013, Mbembe a opéré des changements épistémologiques dans son œuvre à la faveur desquels se dévoile la part mudimbéenne de sa démarche. Au gré de l'appropriation, se révèle aussi la modernité de sa pensée, faite d'inflexions et d'inventions de notions et concepts qui constituent une contribution significative aux sciences sociales.

Le titre *Critique de la raison nègre* rappelle le *Critique de la raison pure* du philosophe allemand Emmanuel Kant. L'emprunt rappellerait et certifierait l'inscription de la posture de Mbembe dans la tradition criticiste, inaugurée par

la célèbre critique kantienne à partir de la question « Que puis-je connaître ? » Deux remarques au moins peuvent être formulées sur le livre de Mbembe. L'essai montre comment la raison moderne a produit la mort en produisant une grammaire raciale qui a légitimé et accompagné la déportation des Africains vers les Amériques, pendant que l'ordre marchand capitaliste inventait le « nègre ». La théorisation de la raison nègre se nourrit des étreintes épistémologiques fanoniennes et mudimbéennes. Par ailleurs, la compréhension de l'afropolitanisme mobilise le sens kantien du cosmopolitisme, en même temps l'histoire du discours africain depuis le nationalisme anticolonial, la négritude et le panafricanisme, jusqu'à Fabien Eboussi Boulaga et à Mudimbe.

Dans sa préface à la réédition de *De la postcolonie*, Nadia Yala Kisukidi mentionne le nom de Mudimbe parmi les penseurs africains cités par Mbembe. Elle précise, à juste titre, que

le travail théorique de Mbembe se nourrit des apports d'une tradition intellectuelle critique africaine et afrodiasporique, dont les ancrages théoriques ne recourent pas nécessairement les approches postcoloniales et décoloniales. Les figures de Frantz Fanon, Eboussi Boulaga, Jean-Marc Ela, Valentin Mudimbe accompagnent les cheminements théoriques de *De la postcolonie* (Kisukidi, 2020, p. 15).

Mais Yala Kisukidi ne s'appesantit pas sur l'appropriation de quelques idées de Mudimbe, préférant montrer la dimension politique de cette œuvre de Mbembe. La lacune sur le rapport entre Mbembe et Mudimbe explique en partie la persistance des plébiscites Mbembe comme grand critique de l'Occident et penseur majeur des problèmes de l'Afrique dans ses relations avec l'Europe/l'Occident. Son œuvre glane et brasse plusieurs théories et travaux qui montrent sa volonté d'habiter et d'exploiter diverses archives disponibles. Néanmoins, ses principales questions et analyses reprennent et réactualisent des problématiques abordées notamment par Mudimbe.

Analyste des sciences sociales, des humanités classiques et modernes, Mudimbe s'est attelé à traiter « des questions susceptibles d'éclairer les liens complexes qui, aujourd'hui, plus qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident » (1982, p. 11). Ces liens, précise-t-il, déterminent les attitudes d'être, l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre. Pour ce faire, il a opéré un détour par l'archéologie des discours et des savoirs qui ont inventé l'Afrique primitive, prostrée dans la vacuité de la conscience d'être. Cette Afrique sera vouée à la conquête et à la domination des puissances hégémoniques, à la conversion et à l'intégration dans l'économie du marché. Mudimbe en est venu à s'en prendre aux littératures et idéologies de la différence : négritude, authenticité et socialismes africains. Il a aussi analysé la notion de nègre, mobilisée par les discours occidentaux pour désigner la figure de l'homme africain, considéré comme ontologiquement inférieur. Humanité rabaissée, cet homme a été transformé, pour paraphraser Mbembe, en symbole d'inséparabilité entre l'humain, la chose et la marchandise. Il passe pour le symbole contemporain des corps livrés aux dispositifs des « politiques de l'inimitié » (2016) et à la brutalité de la numérisation, « mâchoire transcendantale qui dessine désormais la carte de notre monde » (2020, p. 64).

À l'époque du brutalisme, où, comme dirait Sony Labou Tansi (1979), « l'homme est résolu à tuer la vie », l'homme à l'épiderme noir passe pour un « corps-frontière » soumis à la vulnérabilité et à la mort. Il n'est pas considéré, même en démocratie néolibérale, européenne ou américaine, comme semblable et égal, en pratique, des autres humains. Il est contraint à la contestation sociale et à la révolte pour échapper à une « vie et demie » (Labou Tansi, 1979), aux violences qui lui imposent de vivre sa vie dans le « rêve d'Autrui » (Tonda, 2021), fût-il organisé par les fantasmes suprémacistes et racistes.

Parallèlement à son épistémologie axée sur l'anthropologie, l'ethnologie, l'histoire et les discours religieux, Mudimbe a exploré les conditions de possibilité de production de la gnose africaine. Celle-ci signifie le savoir africain du monde, un savoir délesté des normes et contraintes de l'épistémè occidentale et des déterminations de la bibliothèque coloniale. En plus de l'influence de Foucault, de Derrida, de Nancy et de Fanon, l'héritage épistémologique mudimbéen est lourd et déterminant dans les travaux de Mbembe. La contribution de son œuvre à la production du savoir africain postcolonial nous écarte des postures dénoncées par Mudimbe. Il s'agit, entre autres, de celles qui consistent, comme dirait Foucault, « à se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie » (1969/1995, p. 388) et à transformer ces cultures en objet de l'imagination théorique matérialisée par la production des légendes, fables et stéréotypes.

Chez Mbembe, la pensée critique ne s'épuise pas dans la dénonciation et la lamentation, elle s'emploie aussi à forger des outils conceptuels pour « ouvrir des chemins nouveaux à la mesure des défis de notre temps » (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7). Cette pensée se nourrit d'héritages et d'étreintes épistémiques multiples, et du réassemblage des éléments africains et de ceux de l'expérience de son auteur au gré de ses itinérances dans le monde. Cette pensée s'énonce au détour de la critique de la raison nègre, qui sous-tend l'africanisme occidental et africain, et qui persiste à installer un hiatus entre le signifiant et le signifié, à ignorer la complexité des tensions et des recompositions qui transforment l'Afrique dans le monde.

Chaque fois qu'il est question de l'Afrique, la correspondance entre les mots, les images et la chose importe peu, et il n'est pas nécessaire que le nom ait un répondant ou que la chose réponde à un nom. [...] En d'autres termes, dire « l'Afrique » consiste donc, toujours, à bâtir des légendes et des figures – n'importe lesquelles au-dessus du vide. Il suffit de choisir des mots et des images presque semblables, d'y ajouter des images et des mots pareils, mais pris dans des sens différents, et l'on finit toujours par retrouver le conte dont avait déjà, de toutes les façons, connaissance (Mbembe, 2013, p. 83-84).

Les œuvres théoriques de Mudimbe et celles de Mbembe manifestent, d'abord, le détachement épistémologique par rapport à la tradition consistant à gloser sur les sociétés et les cultures africaines plutôt qu'à révéler leurs logiques internes, leurs dynamismes organisateurs et leurs complexités dynamiques. Il y a, ensuite, l'engagement à promouvoir une pratique du savoir qui déploie un autre ordre de connaissances, une autre narration du devenir

des humains et du monde à l'ère où l'humanité bascule dans « un animisme nouveau ». Il ne se décline pas sur « le modèle du culte des ancêtres, mais du culte de soi et de nos multiples doubles que sont les objets » (Mbembe, 2020, p. 32). La multiplication et la sophistication de ces objets accélèrent l'artificialisation de l'humanité. Les humains sont de plus en plus traversés et travaillés par les objets qu'ils fabriquent au point de devenir des cyborgs, assemblages hybrides du biologique et du machinique. Ce tournant historique révèle le « devenir-objet de l'humanité qui est le pendant du devenir-humain des objets » (*Ibid.*, p. 33). Le défi, au-delà des savoirs conditionnés par la bibliothèque coloniale ou la raison nègre, consiste à penser l'humanisme unidiversal. Cet humanisme se fonde notamment sur la reliance complémentaire de tous les humains sur la « Terre-Patrie » (Morin, 1993), matrice de leur commune identité biophysique et de leur communauté de destin, les engageant à prendre conscience de la nécessité vitale de promouvoir une éthique globale et une *politique de l'humain écologisé*, lesquelles peuvent garantir les conditions de sauvegarde du périssable : l'homme, la Terre et la Cité.

Les sociétés, l'humanité et la Terre sont soumises à l'emprise du pouvoir illimité du matérialisme sans horizon promue par l'ordre marchand totalitaire. Ce matérialisme tend à tout réduire à de la matière calculée et calculable, à supprimer la frontière entre les vivants et les machines, et à fonder une religion numérique, appelée le numérisme. Quel est l'objet de culte de cette religion? Ce sont des artefacts numériques fétichisés, agissant comme « personnification sacrée » (Desroche, 2010, p. 18) dotée de pouvoir d'artificialisation et de virtualisation de l'existence humaine promue à se réaliser dans la socialité virtuelle. Les individus connectés en sont, d'après Jim Gilliam et Lea Endres (2016), le (Dieu) Créateur.

### **Bibliothèque coloniale et Raison nègre : deux notions similaires ?**

La notion de bibliothèque coloniale a été forgée par Mudimbe en 1988, celle de raison nègre par Mbembe en 2013. Cette dernière notion désigne non seulement ce qui organise la conscience occidentale de l'homme préjugé Nègre, mais aussi la conscience nègre du Nègre, laquelle engage celui-ci sur la voie de son autocompréhension par l'investissement de diverses archives, dont celle qui distille le principe de race. Définie ainsi, la raison nègre renvoie, sémantiquement, à la notion de bibliothèque coloniale. Ensemble des représentations, iconographies, discours, textes, récits, savoirs ayant inventé l'Afrique comme lieu d'altérité radicale et d'infériorité ontologique, et ayant concouru à « subalterner » le savoir africain, cette bibliothèque a servi de matrice à ce que Mbembe appelle la raison nègre. Celle-ci comporte deux versants, l'un occidental et l'autre africain, tous deux référant « à un litige, à un différend » (Mbembe, 2013, p. 55).

Tout d'abord, il y a la représentation occidentale du Nègre. Elle est formatée par la constellation des voix, énoncés, discours, savoirs, commentaires et sottises des voyageurs, explorateurs, missionnaires, soldats, marchands, colons, ethnographes, ethnologues et commissaires d'expositions universelles. L'objet est l'Afrique ou les Africains, qualifiés de « Nègres », et ce

que l'on prétend être leur vérité. La raison nègre qualifie aussi le réservoir dans lequel l'arithmétique de domination de la race puise ses justifications. Au-delà du souci de vérité, la raison nègre cherche à codifier les conditions d'apparition et de manifestation d'un *sujet de race* appelé, selon les expériences historiques, « nègre » ou « indigène » (2013, p. 51). Ainsi, elle désigne l'ensemble des discours et pratiques quotidiens qui consistent à inventer, à raconter, à répéter et à faire varier des formules. Elle recouvre aussi des textes et rituels dont le but était de faire advenir le sujet de race et le sauvage extériorisé, passibles de qualifications morales et d'instrumentalisation pratique. La raison nègre signifie, enfin, l'ensemble des délibérations concernant la distinction entre l'impulsion animale et le *ratio* de l'homme, l'homme à l'épiderme noir étant approché comme l'incarnation de la bestialité.

Il y a, ensuite, la conscience nègre du Nègre qui s'efforce de produire et de fonder un discours ou, plutôt, une archive sur lui-même et sur le monde, de réécrire l'histoire de l'Afrique et des peuples d'origine africaine. Dans ses déclinaisons, cette histoire rend compte d'une expérience fragmentée, « celle d'un peuple en pointillé, en lutte pour se définir non comme un composite disparate, mais une communauté dont les taches de sang sont visibles sur toute la surface de la modernité » (Mbembe, 2013, p. 52). Cette histoire se veut également performative, en ce sens qu'elle rouvre la possibilité aux peuples africains, vivant en Afrique ou dispersés dans le monde, « de redevenir des agents de l'histoire elle-même » (*Ibid.*, p. 53). Ce deuxième sens implique une dialectique entre les textes occidentaux et les textes nègres enracinés dans la raison nègre. À l'instar de la bibliothèque coloniale, la raison nègre est à la fois l'œuvre des Occidentaux et des non-Occidentaux, dont les Africains, les Afro-Américains et les Caribéens. Dialectique, puisque, ainsi que le remarque Mbembe,

Si la conscience occidentale du Nègre est un *jugement d'identité*, ce texte second est, *a contrario*, une *déclaration d'identité*. À travers ce texte, le Nègre dit de lui-même qu'il est celui sur qui on n'a pas prise ; celui qui n'est pas là où on le dit, encore moins là où on le cherche, mais plutôt là où il n'est pas pensé (*Ibid.*, p. 52).

Par ailleurs, comme la notion de bibliothèque coloniale, celle de raison nègre comporte une face double, celle qui révèle et circonscrit les objets dont elle organise l'examen et la compréhension, et celle tournée vers les producteurs des discours, images et récits. La raison nègre juge, hiérarchise ou disqualifie les producteurs en fonction des types de connaissances proposées sur ces objets. Fonctionnel en relation avec d'autres notions et concepts théoriques et techniques de la philosophie et des sciences humaines et sociales, le concept de raison nègre problématise et transforme les images, les représentations et les idées préexistantes en révélant leurs failles, mais en opérant aussi des ruptures et réorganisations conceptuelles et théoriques dans le champ du savoir scientifique ou philosophique. En cela, il est opératoire. Il est aussi heuristique. Il ouvre la possibilité épistémologique d'approcher et d'expliquer autrement des objets ou des phénomènes socioanthropologiques.

D'autres interrogations et d'autres formes du savoir deviennent possibles, en partant non de ce que la science coloniale a produit, mais de ce qu'elle a

ignoré, minoré ou exclu. La conscience de l'ignorance tapie, enfouie, quasi nucléaire, au cœur de la connaissance réputée objective et certaine (Morin, 1977/1981, p. 16), permet de faire confiance aux exclus de la science imposée par la raison hégémonique comme la science universelle et classique – la science alimentée par la bibliothèque coloniale avec ses failles.

Le contenu sémantique de raison nègre permet donc de se rendre compte que c'est notamment dans le sillon épistémique de Mudimbe que le penseur postcolonial Achille Mbembe déconstruit la raison occidentale hégémonique et contribue au renouvellement des sciences sociales africaines et, globalement, des sciences humaines et sociales. Par les divers apports des praticiens non occidentaux, les sciences humaines et sociales ne sont plus dominées par le seul regard de l'*homo occidentalis*. Elles ne se construisent plus exclusivement à partir d'un lieu non africain, l'Europe (ou l'Occident). Jean-François Mattéi a défini ce lieu comme celui du regard éveillé à toutes les correspondances.

Le regard de l'Europe n'est pas de la même nature que les regards des cultures étrangères qui n'ont jamais déserté leur propre sol. C'est un regard d'emblée universel, et par là même abstrait, qui se porte dans trois directions. En premier lieu, sur le monde, dans la construction d'un savoir rationnel [...]. Ensuite, sur la cité, dans l'idéal de justice offert à tous les hommes [...]. Enfin sur l'âme elle-même qui commande le regard de l'homme [...] sur le modèle d'une éducation qui fait d'un être sauvage [...] "une personne civilisée" (2007, p. 32).

Ce propos récapitule les discours maintes fois entendus sur la différence entre le « même » et ses « autres ». Pourtant, l'Europe n'a plus la centralité hégémonique ni le monopole du regard privilégié sur tout. Elle n'est plus le seul lieu de production des catégories, notions et concepts pertinents pour interpréter objectivement les réalités anthroposociologiques et construire des connaissances universelles. Cette perte comporte une conséquence épistémologique majeure, à savoir l'ouverture « de nouvelles possibilités » pour « la raison critique », par-delà l'horizon « de dangers » (Mbembe, 2013, p. 10).

Dangers, parce que cette perte implique une subversion épistémologique et méthodologique. L'époque n'est plus celle de l'imposition du conformisme logique, mais celle de « désobéissance épistémologique » (Mignolo, 2015) par rapport aux contraintes, normes, règles imposées par les épistémologies occidentales disjonctives exclusives. Cette désobéissance est interprétée, par d'aucuns, comme une voie vers un « Bandoeng épistémique » qui puisse favoriser la production des « épistémologies du Sud » (Sousa Santos, 2017) légitimatrices des « pensées alternatives » (Ngoie Tshibambe, 2020 : 120). Ces pensées ne participent pas que de « généalogies occidentales » (Mignolo, 2014), mais de toutes les généalogies du monde. Cette perte implique le recours contre l'Occident ainsi que la mise à jour d'une compréhension rigoureuse des modalités de notre intégration dans le mythe de l'Occident et des questions explicites qui nous permettraient de nous décaler par rapport aux corpus occidentaux. Or, l'Occident n'est pas réductible à une entité géographique. Il est aussi un projet théorique, un mouvement et une action qui ont imposé des manières de penser et de vivre. Aidé par la structure coloniale, il s'est dilaté dans le monde, s'est immiscé dans les contrées qu'il a



réorganisées et dominées, telle l’Afrique. Dès lors, penser contre l’Occident exige de savoir si le recours contre lui ne constitue pas peut-être un piège qu’il nous tend et au bout duquel il nous attend immobile et ailleurs (Mudimbe, 1982, p. 13).

La perte de la centralité de l’Europe ouvre de nouvelles possibilités, en ce sens qu’elle consacre l’ère de décentrement postcolonial généralisé. Ce décentrement rend possible la pluralisation de l’histoire de la pensée et de l’écriture de la géographie de la raison. Ainsi, toutes les archives de l’humanité et toutes les cosmogonies qui irriguent les différentes expériences historiques, sociales et culturelles sont susceptibles d’être exploitées. Il devient possible de déployer une pensée de réinvention du monde, conçu et habité véritablement comme « l’en-commun », lieu de partage et de réalisation de la commune humanité et de la communauté universelle.

De cette mise en commun dépendent [...] la renaissance du monde et l’avènement d’une communauté universelle métisse, régie par le partage des différences, de ce qui est unique, et à ce titre, ouverte à l’entier. Dans le cas de Fanon comme dans celui de Senghor, c’est du monde entier que nous sommes héritiers. En même temps, le monde – et donc cet héritage – sont à créer. Le monde est en création, et nous avec (Mbembe, 2010, p. 70-71).

Cette pensée se veut interstitielle et complexe, en ce sens qu’elle est une pensée de la circulation et de la traversée, intégrative des multiples héritages du monde qui participent à faire accroître l’humanité dans sa pluralité. Cette pensée saisit les mécanismes d’exposition de l’humanité au « devenir-nègre du monde ». Les conditions réservées exclusivement aux esclaves nègres au moment du premier capitalisme « constituent désormais sinon la norme, du moins le lot de toutes les humanités subalternes » (Mbembe, 2013, p. 14). Les humanités préjugées subalternes sont soumises aux « pratiques impériales inédites » (2013, p. 15). Ces pratiques se profilent entre autres dans la complexification des dispositifs numériques de fracturation des individus et de surveillance tendanciellement intégrale. Il faut alors faire confiance aux tiers exclus de l’Histoire et de la Science pour pouvoir produire autrement les savoirs susceptibles d’éveiller et d’asseoir la conscience de la *communauté morale universelle*.

C’est à partir de leurs expériences vécues dans leurs lieux existentiels que des humains devront énoncer un autre discours sur eux-mêmes, articuler une pensée sur le devenir du monde, celui-ci étant la matrice de la communauté d’identité et de la communauté de destin. La coappartenance de tous les humains à cette double communauté appelle une prise de conscience de leur responsabilité collective vis-à-vis du périssable – le vivant et la société. Ainsi, Mbembe s’emploie à montrer et à penser une Afrique complexe et dispersée dans le monde. Le monde est approché comme « l’en-commun » en réseau d’affinités multiples.

La question de la communauté universelle se pose donc, par définition, en termes d’habitation de l’Ouvert, de soin porté à l’Ouvert – ce qui est tout à fait différent d’une démarche qui vise d’abord à enclorre, à rester en

enclos dans ce qui, pour ainsi dire, nous est parent. [...] comme on le voit dans une partie de la critique nègre moderne, la proclamation de la différence n'est qu'un moment d'un projet plus large – le projet d'un monde qui vient, d'un monde en avant de nous, dont la destination est universelle [...] (2013, p. 262-263).

Chez Mbembe, les notions et les catégories heuristiques, tels l'afropolitanisme, la raison nègre, le devenir-nègre du monde et le brutalisme, constituent des balises pour comprendre le devenir de l'Afrique et des Africains, ainsi que celui de l'humanité et de la Terre. Que deviennent l'humanité et la Terre, par-delà l'expérience coloniale, le phénomène universel de négriification des humains et de leur réduction tendancielle à l'inutilité, les nouvelles formes de violence, de domination et de contrôle exercées sur le vivant par la coalition du capitalisme autoritaire et du numérique totalitaire, qui s'accommodent de l'autoritarisme politique et des oligarchies ? Partout, on observe le recul de la démocratie et le retour des autoritarismes, sous le prétexte du rétablissement de l'autorité de l'État, de la puissance publique ou de la grandeur et de la gloire qui s'effilochent. On remarque la construction des oligarchies par la coalition des puissances de filiation parentale et de l'argent, aidées par les corps d'armée et les intellectuels organiques. Ces oligarchies sont habitées par la tentation de privatisation de « l'en-commun », le monde dans lequel la mobilité de certains humains est entravée, sinon rendue impossible, par les politiques de l'inimitié qui réactivent le principe de race.

Ces problèmes sont des défis pour la pensée critique postcoloniale et, en particulier, pour les sciences humaines et sociales africaines.

### **L'à-propos des thèses sur le mimétisme et la dépendance épistémiques**

L'œuvre théorique de Mudimbe porte les marques d'influences multiples, dont celles de Foucault, de Lévi-Strauss et de Sartre. Elle se démarque néanmoins de l'analyse foucauldienne et de l'approche structurale lévi-straussienne. C'est notamment par la notion de la « gnose » que la perspective épistémologique de Mudimbe opère une distance avec de l'analyse foucauldienne centrée sur les *épistémès* et sur l'archéologie des sciences humaines dans la culture occidentale. La gnose signifie un savoir supérieur et ésotérique, conventionnel, structuré et partagé, mais opérant sous le contrôle de procédures déterminées pour son usage et sa transmission (2021, p. 18). Dès l'introduction de *L'Invention de l'Afrique*, indique le sens de son projet. Celui-ci consiste à explorer les discours sur les sociétés, les cultures et les peuples d'Afrique pour saisir ce qui s'en trouve « *en amont* [...], et plus précisément ce qui les rend possibles, avant de pouvoir les accepter comme commentaires sur la révélation, ou la restitution, d'une expérience africaine » (2021, p. 19). Ces discours ont inventé toute une série de topiques vouées à ériger l'Afrique et les Africains en un paradigme de la différence radicale. Ils ont culminé dans la construction de la bibliothèque coloniale à l'intérieur de laquelle le non-Occidental est décrit comme quelque chose dépourvu d'attributs de l'humanité et de normes occidentales. Il y est un être voué à la conversion, à la transmutation et à la standardisation. La bibliothèque coloniale n'est pas tant soucieuse de préserver la gnose africaine, les récits passés ou présents ni de

considérer les coutumes et le savoir comme constituant un corps ou des corps ayant, en leur propre droit, une qualité particulière inscrite dans une histoire donnée. La bibliothèque coloniale cherche plutôt à rassembler divers éléments africains et à les écraser dans un « arrière-plan primitif » (Mudimbe, 1997, p. 176).

L'arrière-plan primitif, c'est le lieu de l'humanité préjugée ontologiquement inférieure. Celle-ci serait blottie au seuil de l'histoire moderne et soustraite à l'angoisse qui tenaille l'homme moderne. Elle n'aurait d'elle-même, pour paraphraser Hegel (1991, p. 463), qu'une conscience trouble dépourvue d'universalité. Aussi cette humanité a-t-elle été réduite à une matière remplie d'énergie exploitable pour réaliser la productivité économique dans le monde qui a basculé dans l'inexorable domination de l'économie du marché. « Le début du XVIII<sup>e</sup> siècle avait été le théâtre d'une accélération prodigieuse du commerce des esclaves et d'une économie transatlantique lucrative qui impliquait la plupart des pays européens » (Mudimbe, 2021, p. 44). L'Europe était alors le *cœur* organisateur de la *forme* de l'ordre marchand.

Sociétés, cultures et peuples africains ont été conçus comme des entités retardées et sièges de toutes les primitivités. C'est ainsi qu'entre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ils ont été soumis à la structure coloniale. Ses trois opérations complémentaires ont rendu possibles la récréation, la réorganisation et la transformation des sociétés et des cultures africaines ainsi que des Africains. Les sociétés africaines sont devenues des constructions européennes, et, ce faisant, occidentales. Même après la décolonisation politique, et en dépit des projets idéologiques et politiques de retrouver leur identité originelle et leur souveraineté, elles n'ont jamais cessé d'être occidentalisées. L'occidentalisation de l'Afrique est loin de s'arrêter. Elle ne se décline pas seulement comme « un projet théorique », mais aussi comme « une action et un mouvement qui, dans les pays africains, en fonction de rapports complexes reliant ceux-ci à l'Eur-Amérique, président à l'aménagement de la vie et même de la pensée » (1982, p. 11). L'occidentalisation aura été rendue possible par trois opérations de la structure coloniale, à savoir :

- la conquête, impliquant une domination physique de l'Afrique et des sociétés africaines ;
- la réforme de la mentalité des populations africaines par la mission civilisatrice, comprenant entre autres la christianisation, l'éducation scolaire et la socialisation ;
- l'insertion des économies locales dans les économies métropolitaines (Mudimbe, 2021, p. 26). La conséquence aura été la dépendance de celles-là vis-à-vis de celles-ci. Cette dépendance se continue dans le contexte postcolonial à travers les différents mécanismes d'aide au développement.

La structure coloniale a été préparée, justifiée et accompagnée par des savoirs, dont la géographie, l'histoire, la philosophie, l'anthropologie, l'ethnologie, les récits missionnaires et la linguistique. Ces savoirs ont participé à la formation de la bibliothèque coloniale. Celle-ci comporte deux versants, car elle n'est pas seulement l'œuvre des Occidentaux, mais aussi celle des Africains. Il s'agit des Africains ayant travaillé comme informateurs, interprètes,

enquêtés ou enquêteurs. Il s'agit aussi de ceux qui s'attachent à spécifier la « différence africaine » ou à articuler les sciences sociales, la théologie et la philosophie africaines à partir et sur les systèmes traditionnels de pensée. Ils sont théologiens, historiens ou ethnologues sur qui Mudimbe se penche pour révéler les failles et les limites de leur aspiration à africaniser les sciences, la théologie et les autres pratiques discursives occidentales. Ils recourent à des catégories et systèmes conceptuels qui dépendent d'un ordre épistémologique occidental. Leurs théories et leurs méthodes suivent « des contraintes, des règles et des systèmes d'opération qui supposent un lieu épistémologique non africain » (*Ibid.*). Ce lieu participe au prolongement de l'*épistémè* occidentale, à l'intérieur duquel il n'est pas possible de produire un savoir autre.

Mudimbe explore, par exemple, le travail des théologiens catholiques africains dans leur construction d'une théologie africaine de l'Incarnation et leur définition de l'identité africaine à partir d'un cadre anthropologique positif. Il fait un constat clair.

Il est évident que de nouvelles normes semblent s'imposer d'elles-mêmes dans l'arène où dominaient jusqu'alors les voix des missionnaires, des anthropologues et des administrateurs coloniaux. Nous pourrions dire que l'enjeu pour les Africains est simplement l'appropriation d'une initiative qui est assise sur ce qui a paradoxalement fondé le pouvoir et le savoir du système colonial (Mudimbe, 2021, p. 153-154).

Il s'emploie alors à déconstruire ces savoirs et à penser la gnose africaine comme alternative à l'ordre des discours ancrés dans la bibliothèque coloniale.

Son œuvre francophone, et surtout anglophone, révoque les discours occidental et africain qui prétendent dire l'Afrique ou les Africains en leur essence. Le doute mudimbéen considère que l'interprétation de la relation entre l'expérience vécue et le récit oral ou écrit qui en rend témoignage est une réduction à une unité synthétique théorétique. Il la soupçonne de ne pas révéler la « *chose du texte* » des traditions africaines.

Le colonialisme et ses pièges, en particulier l'anthropologie appliquée et la chrétienté, ont tenté de réduire cette réalité au silence. Les discours africains contemporains, par la distance épistémologique même qui les rend possibles, explicites et crédibles en tant qu'énonciations scientifiques ou philosophiques, pourraient bien n'être qu'en train de commenter plutôt que de révéler la *chose du texte* (2021, p. 407).

Cette notion de « chose du texte », reprise de l'herméneutique de Paul Ricoeur, il la considère comme une clé de compréhension de la gnose africaine, qui est une responsabilité africaine. Il indique que l'ambition de promouvoir cette gnose s'est incarnée dans le travail de chercheurs tels qu'Ajayi, Ki-Zerbo et Obenga. Ils ont mis « en débat l'autorité des méthodes et formes de vie et de sociétés historiques qui jusque dans les années cinquante étaient largement considérées comme historiquement muettes » (2021, p. 408). Il remarque en même temps que ce travail n'est pas exempt de failles et de critiques. Dans les faits, le projet paraît original par la notion d'altérité qui constitue sa devise et qui

remet en cause les bibliothèques coloniales. Néanmoins, le projet ne montre pas en quoi il obéit au texte qu'il prétend restituer.

Mudimbe met en question les discours qui entretiennent un rapport d'extériorité avec leur objet : l'Afrique ou les cultures africaines. Pourtant, il continue à explorer la possibilité de la gnose africaine, susceptible de marquer une rupture, sinon une distance avec la dimension hégémonique de l'*épistémé* foucauldienne et, globalement, de l'ordre épistémologique occidental.

Par ailleurs, contrairement aux africanistes qui font l'éloge de l'objectivité comme critère de scientificité, Mudimbe revendique le droit à la subjectivité. Il est convaincu que sa conscience et son effort sont toujours structurés par le temps et l'espace, ses impressions les plus fondées ne pouvant être que celles de ses expériences personnelles. Elles se ramènent à l'exercice de la liberté. Par conséquent, il faut promouvoir une norme importante, à savoir :

l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, le retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique ; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi (Mudimbe, 1982, p. 14).

Il apparaît ainsi que le sujet est posé comme point de départ d'énonciation des discours sur le monde et sur soi-même. En cela, Mudimbe introduit une rupture épistémologique dans le système de production du savoir sur l'Afrique et les sociétés africaines. L'affirmation du droit à la subjectivité, c'est-à-dire de l'exercice de la liberté, implique que le sujet, autrefois réduit à un objet silencieux entièrement porté par le discours de l'extériorité, devient producteur d'un savoir alternatif qui participe à la déconstruction des prémisses, arguments et paradigmes des bibliothèques anthropologiques et coloniales. En étudiant la conquête, la domination et la conversion de l'Afrique à la mémoire occidentale, le sujet africain prend conscience de son enracinement dans une histoire complexe qu'il doit décrypter en adoptant une posture qui consiste à emprunter la voie du récit. Ainsi que Mudimbe l'écrit dans *The Idea of Africa* (1994a), essai qui prolonge *The Invention of Africa*, le récit organise sa propre base, ses opérations, ses objectifs et ses anticipations (« the story organizes its own basis, operations, objectives and anticipations ») (1994a : 123).

Une telle posture, qui investit la voie du récit pour mieux affirmer sa subjectivité, permet à Mudimbe de produire une œuvre en rupture non seulement avec le mimétisme épistémique, mais aussi avec les travaux de l'africanisme enroulé dans les orthodoxies méthodologiques, qui procèdent strictement des épistémologies dominantes, notamment l'épistémologie objectiviste. Celle-ci engage le savant à habiter la neutralité épistémique, qui pose nécessaire la distinction entre les jugements de faits et les jugements de valeurs. Il se décale aussi de Foucault, penseur chez qui la force et l'activité de la subjectivité sont fortement atténuées.

En effet, pour Mudimbe, et on retrouve une telle position chez Mbembe, le sujet qui part de son expérience vécue est capable de subvertir le système de codes ou l'ordre épistémique institués pour se poser comme liberté créatrice. Dans ce cas, les recours au commentaire ou à la citation constituent « des techniques de procès, de jugement, de déconstruction d'un ordre imposé, et de passage vers un autre fondé sur l'expérience propre du sujet » (Kasereka,

2006, p. 160). C'est à la fois une marque de reconnaissance et de responsabilité. C'est ce qui affleure dans l'œuvre de Mudimbe ainsi que dans celle de Mbembe. Les commentaires et les citations n'y sont pas des procédures d'aliénation du sujet par rapport à une autorité épistémique indépassable. Mudimbe le reconnaît qu'avec son essai intitulé *L'Autre face du royaume*, il s'attaquait à ses « maîtres aimés » qui l'avaient couvé. Il s'agissait, renchérit-il, de leur retourner leur propre miroir, parce qu'il pouvait réfléchir leurs images et facilement, d'en nommer les dimensions et les contours.

Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes intellectuelles reçues. Le reniement inventait, comme l'a compris ça et là, en Afrique, une perspective possible pour re-penser les sciences humaines et sociales (1994b, p. 161).

Que retenir de cet extrait ? Qu'il est l'expression de la revendication de la technique d'appropriation, c'est-à-dire la production d'un texte ou d'un savoir à partir de la lecture, du commentaire, de la citation et de la maîtrise du cadre organisateur d'un autre qui le précède. À ce sujet, l'œuvre théorique mudimbéenne comporte deux mérites. D'une part, elle étale sa maîtrise des fondements, concepts et lignes de force de l'africanisme occidental. D'autre part, elle indique les limites et les failles de l'ordre à l'intérieur duquel l'africanisme occidental fonctionne, et, ce faisant, elle installe une crise dans le champ. Cette crise ouvre la possibilité au sujet épistémique d'organiser un autre discours à partir d'autres codes et normes, d'autres notions et concepts, d'autres référentiels susceptibles de révéler et de dire autrement son existence singulière dans le monde. Certes, le sujet commente des textes, des discours déjà établis, ce qui l'inscrit dans une tradition, mais en les critiquant, il marque aussi son originalité, qui se dévoile dans la production d'un discours nouveau basé sur son expérience dans le monde. C'est en cela que se révèle sa modernité, c'est-à-dire sa subversion de l'autorité épistémique traditionnelle et de ses formes stables pour ouvrir sur de nouvelles expériences, les prendre en compte à l'aide d'un nouveau paradigme et de nouvelles catégories conceptuelles.

### **Modernité de l'œuvre de Mbembe et renouvellement des sciences sociales**

Le terme de « modernité », repris de Charles Baudelaire (1968), est appliqué à l'œuvre de Mbembe, qui participe au renouvellement des sciences sociales. La modernité désigne une prise de conscience radicale de la dissolution du régime de signification classique et de la perte d'un horizon prédéfini, cette perte donnant lieu à l'aventure d'une conscience en devenir. C'est une rupture qui ouvre sur une discontinuité et un mouvement en tension constante qui fait de l'homme moderne un être tendu, toujours porté vers la quête de quelque chose d'autre. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Baudelaire se demandait ce que cherchait l'homme moderne. Et de répondre ainsi :

Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la *modernité* ; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en

question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire (1968, p. 1163-1164).

Kasereka Kavwahirehi (2013, p. 125) a explicité le sens baudelairien de la modernité. Celle-ci signifie la conscience de la nouveauté ou de nouvelles possibilités d'existence dans le présent et dans le futur qui se détachent de l'horizon du passé, de ses régimes de représentation, de son langage et de ses valeurs pour se poser dans son autonomie normative.

Achille Mbembe élabore son œuvre à partir de l'exploitation des archives de l'humanité et de ses expériences vécues ainsi que de celles des hommes et des femmes d'Afrique ou des descendants africains. Dans son œuvre autobiographique (1993), Mbembe raconte son enfance au sud du Cameroun, sa prise de conscience progressive de la violence et de la corruption du régime politique camerounais, son séjour passage dans le christianisme, ses premiers textes sur la relation entre l'Église et l'État au Cameroun, ainsi que les livres et les penseurs dont l'influence l'a profondément marqué. Il raconte les raisons qui l'ont obligé à s'exiler et à vivre une sorte d'errance. La rupture avec le lieu d'enracinement de son moi est décrite en termes d'« écart » et de « faille ». Il considère que ce « “non-lieu” [...] accidentellement nommé le “Cameroun” » (1993, p. 88) avait déjà préfiguré l'identité partagée et l'exil forcé. Ce « non-lieu », ce « non-pays », constitue une faille à partir de laquelle il s'est placé en instance de lire l'Afrique.

Je m'efforce de le faire dans la sérénité, sans mauvaise conscience ni sentiment de culpabilité, mais aussi de nier, dans ma façon même d'écrire, cette angoisse et cette inquiétude critique que l'on éprouve face à un objet dont l'existence structure mon propre mode d'être. J'essaie de ne pas vivre mon « malheur généalogique » et ma filiation à l'Afrique en termes de « dette » à rembourser ou de « malédiction » à laver (*Ibid.*, p. 89).

À partir de cette faille, il s'emploie à écrire « la nuit-du-monde africain postcolonial », qui l'agite et fait trembler ce qui lui « tient provisoirement lieu d'identité » (*Ibid.*, p. 97).

Si, dans cette œuvre autobiographique, Mbembe mentionne des théoriciens et penseurs français qui l'ont séduit et influencé, il les supprime dans la réécriture de son texte en 2010. Il opère un déplacement d'intérêt du Cameroun vers l'Afrique. L'Afrique du Sud postapartheid y est décrite comme un laboratoire pour tester une nouvelle forme d'afropolitanisme. Il montre que cet afropolitanisme dessine un avenir et une nouvelle aube pour l'Afrique dans son ensemble, au moment où celle-ci émerge de la « nuit-du-monde postcolonial ». En opérant ce déplacement épistémologique, il s'insère dans la généalogie des penseurs postcoloniaux, dont Fanon et Ela.

En 2013, Mbembe publie *Critique de la raison nègre*. L'histoire de l'Afrique et de ce qu'il nomme les « gens d'Afrique » dans le monde constituent l'objet central à partir duquel sont décrites les formes de violence exercées sur les corps de ceux-ci. Ces violences se généralisent désormais sur toute l'humanité subalterne. Aussi l'intéresse-t-il porté sur le problème et les enjeux du devenir-

nègre du monde dans le contexte néolibéral. Il apparaît que Mbembe est habité par une obsession : proposer une pensée critique postcoloniale qui, loin de rejeter totalement les penseurs occidentaux et leurs concepts, s'approprie quelques prémisses de ceux-ci pour penser la dynamique du monde envisagé comme « l'en-commun », susceptible d'être libéré des tares du colonialisme, notamment du principe de race et de la violence totalitaire.

L'investissement des multiples archives met en relief l'acte d'appropriation épistémologique. Il ne s'agit pas rejeter *a priori* des discours, des textes ou des savoirs sous prétexte qu'ils viennent d'ailleurs ou qu'ils ont été produits par la raison nègre, mais de les investir, de les lire, de les commenter, et, au détour d'une critique serrée de leurs prémisses, de leur constitution et de leurs enjeux, d'en produire d'autres qui contribueront à les déclasser et à ouvrir un mode de connaissance nouveau, insoupçonné, etc.

L'œuvre de Mbembe s'écrit et se déploie à partir de ce qu'il qualifie, à la suite de Michel de Certeau, de « malheur généalogique » (Mbembe, 1993, p. 87). Ce malheur généalogique, indique Mbembe, l'a fait naître et grandir « quelque part », en Afrique, et l'a inscrit dans une lignée qu'il considère comme impossible à choisir, à légitimer, et dont il est difficile de se séparer. Il s'agit de quelque chose qui structure, pour son œuvre, une norme importante, celle qui consiste à opérer de façon constante le retour sur les multiples expériences historiques africaines, par-delà sa propre expérience dans la trame du monde, afin de décrypter le devenir des hommes et femmes dans le monde, ponctué par trois événements historiques majeurs. Tout d'abord, la traite atlantique et la transformation des Africains en « hommes-objets, hommes-marchandises et hommes-monnaies » (Mbembe, 2013, p. 11). Ensuite, la revendication du statut de sujets à part entière par les « Nègres », ces êtres longtemps pris en charge par les regards et les discours des autres, et assujettis par les autres. Enfin, le devenir des humains et du monde « sous l'égide du néolibéralisme et de l'intrication croissante de l'économie financière, du complexe militaire postimpérial et des technologies électroniques et digitales » (*Ibid.*, p. 12). Ainsi, Mbembe relance, au début du XXI<sup>e</sup> siècle, dans une poétique singulière, la pensée critique africaine dont la visée a toujours été universelle. Il participe, par l'invention de notions et concepts heuristiques, au renouvellement de la compréhension du social, du devenir des humains, dont celui des Africains, et du « Tout-Monde ».

Pour ceux et celles qui, pendant longtemps, ont été pris dans les rets du regard conquérant d'autrui, le moment est donc unique pour relancer le projet d'une pensée critique qui ne se contenterait pas seulement de se lamenter et de persifler. Confiante en sa propre parole et à l'aise avec les archives de toute l'humanité, une telle pensée serait capable d'anticiper, de créer véritablement et, ce faisant, d'ouvrir des chemins nouveaux à la mesure des défis de notre temps (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7).

L'œuvre de Mbembe participe à la production d'une épistémologie décolonisée qui considère que l'Afrique est un laboratoire pour jauger et évaluer la portée des théories, méthodes et concepts des sciences sociales, autant que des modèles sociopolitiques et économiques considérés comme universels. En cette partie du monde, écrit Mbembe,



les formes contemporaines de la vie, du travail, de la propriété, de la production, de l'échange, du langage et de la valeur portent le témoignage d'une ouverture du social dont les modèles descriptifs et interprétatifs du passé ne peuvent plus rendre compte [...]. Les paradoxes de la mobilité et du renfermement, de l'entremêlement et de la séparation, des continuités et des discontinuités entre l'intérieur et l'extérieur, du local et du mondial ou du temporaire et du permanent posent des défis nouveaux à la pensée critique et à l'enquête intellectuelle (2013, p. 145).

L'Afrique est ainsi érigée en milieu archéologique pour déconstruire les savoirs et les vérités établis, et pour proposer un *savoir autre* sur le devenir de l'Homme dans le monde. Ce faisant, l'Afrique n'est pas seulement le lieu qui interroge et juge le monde, mais aussi le théâtre des transformations multiples, rapides et d'ampleur inédite, à la fois anthropologique, socioéconomique et climatique.

Face à l'Occident, qui tend à se crisper dans les logiques identitaires, Mbembe donne à penser l'Afrique comme le lieu de déploiement d'un nouvel humanisme ouvert à la pluralité et à l'enchevêtrement des mondes. En cela, Mbembe poursuit, dans la postérité de Mudimbe, une tâche : celle de débarrasser l'Afrique d'un sens attribué par la raison nègre ou la bibliothèque coloniale afin de réorienter l'Afrique vers la compréhension d'elle-même dans ses mouvements centrifuges et centripètes, et du devenir du monde dans et avec lequel elle tisse des relations complexes. Il s'agit d'une œuvre qui, loin d'être mimétique ou cooptative, s'emploie à penser les interactions entre le tout et les parties irréductibles au sein d'un système complexe : « l'Afrique-Monde ». Encore est-il que Mbembe est convaincu que « c'est sur le continent africain que la question du monde (où il va et ce qu'il signifie) se pose désormais de la manière la plus neuve, la plus complexe et la plus radicale » (Mbembe, 2017, p. 392). Mais il s'agit d'un continent qui refuse de se clôturer sur lui-même, qui s'ouvre en permanence aux autres et à lui-même, à tous les espaces de sens et de promotion de l'humanité.

[L]e défi essentiel est donc, désormais, de travailler à l'interstice de plusieurs extériorités, convaincu(s) qu'il n'y a plus de dehors auquel s'opposerait un dedans. Car, au fond, tout est passé dedans. Il n'y a aucune partie du monde dont l'histoire ne recèle quelque part une dimension africaine tout comme il n'y a d'histoire africaine qu'en tant que partie intégrante de l'histoire du monde (Mbembe, 2017, p. 385).

L'Afrique et les chercheurs africains doivent s'extraire des idéologies et des politiques de la différence ou de l'authenticité, prendre en charge la question du destin collectif. Cela suppose d'assumer une posture qui consiste à se mouvoir dans des lieux interstitiels de l'espace-monde polyphonique qui n'a plus de centre privilégié et de périphérie. Il n'y a plus de lieu qui puisse, de manière hégémonique, s'imposer à tous les autres lieux par la violence sans rencontrer la résistance.

Achille Mbembe est-il ainsi un simple épigone, un reproducteur des théories, méthodes, concepts et idées élaborés hors de l'Afrique ? Tant s'en

faut. Au XX<sup>e</sup> siècle, Hountondji considérait que les chercheurs africains restaient cooptés par leurs pairs occidentaux. Ces derniers les associent à des recherches ou à des discussions, dont les objets, les protocoles de traitement scientifique et les normes de validité scientifique sont définis hors de l'Afrique. Placés dans un rôle où leurs contributions sont extraverties, vouées à devenir des objets culinaires pour consommateurs extérieurs, en grande partie composés du public non africain, les chercheurs africains, semble-t-il, ne peuvent pas infléchir les enjeux des recherches et discussions auxquelles ils participent. Pour Hountondji, ils sont l'« avatar de l'interprète des temps coloniaux », ou des informateurs au service de l'ordre épistémique promu par l'Occident. Au mieux, ils sont de simples épigones reproducteurs des modèles, savoirs et critiques construits par leurs maîtres occidentaux.

Du point de vue de Bayart, la pensée critique africaine est un « carnaval académique » dans lequel il croit repérer plusieurs « choses », entre autres :

une stratégie de niche de la part de chercheurs en quête d'une part du marché académique ; une forme de coquetterie à mi-chemin du snobisme américanophile et du masochisme hexagonal ; une façon de réinventer la figure pourtant bien française de l'intellectuel engagé dans de justes luttes ; une manifestation de conformisme de migrant chez des universitaires français ou d'expression française expatriés aux États-Unis, et pris par l'air du temps ou la nécessité de donner des gages idéologiques à leurs institutions d'accueil ; une technique de marketing de la part des éditeurs qui mettent sur le marché les traductions trop tardives des grands classiques des postcolonial studies pour tenter de surfer sur les passions politiques du moment (Bayart, 2010, p. 37-38).

Cette péroraison est facilement réfutable, mais nous ne le ferons pas en cet espace discursif. Il importe d'indiquer que chez Mbembe, le savoir africain s'articule sur les expériences historiques et les contextes socioculturels, politiques et économiques des Africains dans le monde, marqué par les crises et le déclin : crise de l'humanité, crise écologique, crise économique, crise sanitaire, déclin de l'Occident, etc. Ce n'est pas la pensée ancrée et enfermée dans l'ethnocentrisme qui est promue, mais celle de la circulation et de la traversée, ouverte et promotrice d'un universel qui ne surplombe pas l'empirique. Cet universel se tisse continuellement au gré des négociations en des passages obliques entre plusieurs expériences des humanités en rencontre. Souleymane Bachir Diagne l'appelle l'« universel de la rencontre » (2019). Il se réalise par l'horizontale de la traduction des langues. Il se soustrait à l'hégémonie de l'ethnocentrisme européen et à l'ethnocentrisme africain.

L'ethnocentrisme européen avait entretenu l'illusion que la civilisation européenne (puis occidentale) était, de fait et de droit, une culture universelle, exportable et imposable partout. Les langues européennes, dont le grec, le latin, l'allemand et l'anglais, étaient postulées comme les seules capables d'exprimer le *logos* et l'universel. Cet ethnocentrisme a ainsi généré la négation, sinon la subalternité d'autres civilisations en affirmant la supériorité et l'universalité des culturèmes occidentaux. Pourtant, c'est en Europe que se sont constitués des systèmes philosophiques et des épistémologies qui ont

porté des coups de boutoir aux prétentions suprématistes. À ce propos, Mudimbe a pu écrire que :

Centrés sur le sujet, travaillant de préférence le fait des prises de conscience subjectives, mettant en avant le concret par opposition à la tradition abstraite, développant le scepticisme et le relativisme, le sens, la valeur de la liberté et de l'existential, les grands systèmes philosophiques en vogue entre 1920 et 1945, en Europe, paraissent nier l'ordre des vérités traditionnelles et donnent l'impression de remettre radicalement en question la prétention à l'universalité des canons absolus de la civilisation occidentale chrétienne (1982, p. 26).

C'est dans un tel contexte épistémologique que les pères de la négritude ont pris la parole pour défendre les valeurs de la culture africaine et dire la modernité africaine dans le monde. Il reste que le drame a consisté à utiliser le sobriquet « nègre », dans lequel la raison occidentale s'est épuisée à emprisonner les Africains pour mieux leur imposer l'idée de leur appartenance à une « humanité à part » et « sans part » dans le monde. L'invention de ce sobriquet par la raison moderne avait induit la disqualification de l'idée de la coappartenance des humains à la « communauté terrestre » (Mbembe, 2023), ancrage de leur commune identité terrienne, ainsi qu'à la communauté de destin. Des théoriciens occidentaux, dont Alexis Tocqueville (1981), dont les thèses sur les Afro-Américains sont critiquées par Mbembe (2013), ne considéraient-ils pas que l'altérité et l'infériorité ontologique des Noirs disposaient ceux-ci à ne s'unir aux autres humains que par le lien de la différence, de la séparation, de la ségrégation ?

En étudiant la société démocratique américaine, Tocqueville en était venu à penser que les races blanche et noire ne pourraient vivre nulle part sur un pied d'égalité. Même la proximité physique n'entraînerait pas la mixité sociale, le resserrement des liens, mais plutôt le maintien de la distance sociale entre Européens et Africains. Ce faisant, ils resteraient toujours étrangers les uns aux autres. Ce qui est rejeté, c'est la possibilité d'une égalité et d'une société commune entre les humains, même dans le contexte d'une démocratie libérale. Ainsi, écrivait-il :

Vous pouvez rendre le Nègre libre, mais vous ne sauriez faire qu'il ne soit pas vis-à-vis de l'Européen dans la position d'un étranger [...] Le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis naît de la présence des Noirs sur leur sol (Tocqueville, 1981, p. 453-454).

L'égalité serait imaginaire. Est aussi disqualifié l'interculturel, qui ne serait que la célébration d'une pluralité illusoire. Il ne serait jamais vécu dans un rapport d'égalité réelle, mais plutôt dans un rapport de hiérarchie et de dissymétrie. Même quand la loi en viendrait, par exemple, à faire de l'Africain l'égal de l'Américain ou de l'Européen, le poids des préjugés et du principe de race ferait qu'il ne serait pas regardé et traité, en fait, comme le semblable de l'Américain et de l'Européen, mais toujours comme le différent, représentant constamment une menace, un danger.

S'agissant de l'ethnocentrisme africain, il s'évertue, dans sa dimension épistémologique, à nier l'exotisme et ses postulats, à exclure les traditions philosophique et scientifique occidentales de l'héritage épistémique, dont la production du savoir en Afrique et sur l'Afrique doit aussi s'alimenter. L'ethnocentrisme africain postule l'altérité africaine comme la seule fondation de la création du savoir africain authentique, notamment la philosophie et les sciences sociales africaines. Pourtant, on peut s'accorder avec Mudimbe, à la suite entre autres de Cheikh Hamidou Kane et de Louis Brenner, que l'altérité constitue « un procédé visant à réexaminer les parcours de la connaissance humaine dans un monde où préceptes et préférences entrent en concurrence » (2021, p. 191). On peut alors se rendre compte que l'Afrique est constamment traversée et fécondée par plusieurs héritages qui concourent à faire d'elle « un foyer de complexité de trajectoires, qui déroule une histoire multiple et différentielle » (Bowao, 2007, p. 46).

Au demeurant, la tradition scientifique occidentale, le traumatisme du commerce des esclaves et de la colonisation, tout comme les contributions musulmanes et asiatiques, font partie de cette histoire multiple et différentielle. Ils composent « l'héritage africain actuel » (Mudimbe, 2021, p. 192). Leur investissement autant que celui des expériences africaines vécues permettent de questionner le devenir de l'Afrique et des Africains dans le monde et de promouvoir l'universel de la rencontre de tous les humains et de toutes les cultures. Cet universel se construit au gré de l'incessante mise à l'épreuve, de soi par l'autre et de l'autre par soi, des circulations des mondes et des rencontres. Il peut affranchir l'humanité de toute sorte de dérives identitaires, ainsi que de toute tendance de l'enfermement sur soi au plan culturel et scientifique (*Ibid.*, p. 192).

Les concepts construits par Mbembe permettent de décrire et de comprendre autrement la complexité de l'Afrique, enchâssée dans le monde et façonnée par des multiples mutations et recompositions anthroposociologiques. Le concept d'afropolitanisme permet de décrypter les formes des cosmopolitismes qui se déploient en Afrique et à partir de l'Afrique. En Afrique, les crises produisent un cosmopolitisme qui se construit au gré des déplacements forcés ou volontaires des humains, de l'entremêlement des codes linguistiques. Ce cosmopolitisme engage les gens qui appartiennent à des entités culturelles ou religieuses distinctes à s'ouvrir néanmoins aux récits d'un ailleurs au sein du monde. Il en émerge des espaces où se développent des formations culturelles complexes, lieux d'ancrage de parentèles translinguagères ou transethniques qui ruinent les socialités fondées exclusivement sur les territoires (idéologie nativiste) et la généalogie (idéologie du sang ou identité ethnique).

Mudimbe (1994) l'a montré, en évoquant les transformations anthroposociale et économique opérées par la structure coloniale belge à Élisabethville, actuelle Lubumbashi. En cet espace africain, il s'est agi de rencontres et de métissages culturels, de création d'une ville, certes ségréguée, mais vouée au cosmopolitisme mis en mal, désormais, par les vellétés nativistes et identitaires. Le cosmopolitisme de l'intérieur se double d'un autre qui dévoile la modernité afropolitaine. Elle est faite d'emprunts extérieurs et de

réassemblage d'éléments africains. Elle se manifeste, ainsi que le montre Mbembe,

sous le signe sinon du métissage culturel, du moins de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérence [sic] danse avec des signes qu'ils n'ont guère eu le loisir de choisir librement, mais qu'ils sont parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et mettre à leur service (Mbembe, 2010, p. 228-229).

La modernité afropolitaine met en relief la présence de *l'ailleurs* dans *l'ici* et *vice versa*, relativise des valeurs et des appartenances primaires, ce qui embrasse, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain ; la capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger, de considérer celui-ci comme un semblable, de le traiter avec justice, dignité et bienveillance ; de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de réconcilier les contraires (Mbembe, 2010, p. 229). La modernité afropolitaine se développe et s'enracine comme nouvelle culture qui arrache l'Afrique postcoloniale aux sollicitations des nationalismes ataviques, des idéologies marquées par la nostalgie d'un utopique paradis africain perdu dans lequel les Africains vivraient entre eux sans mélange.

L'afropolitanisme révèle la possibilité de promouvoir un vivre-ensemble selon des « logiques » qui font valoir au moins deux idées. La première est que l'Afrique est loin d'être réductible à un bloc géographique qu'une littérature a nommé « continent noir ». Elle signifie une multiplicité dispersée dans le monde complexe. La deuxième est que les Africains, plutôt que d'être réductibles à la couleur de leur peau, sont des humains comme les autres. Pourtant, il n'est pas certain que le Nègre, que l'on a chosifié pendant longtemps, ait retrouvé la plénitude de sa reconnaissance d'être un homme comme les autres. Car, s'agissant de lui, les discours racistes, le racisme d'État et la violence totalitaire n'ont jamais cessé d'être réactivés.

Les procédures de différenciation, de classification, de hiérarchisation aux fins d'exclusion, d'expulsion, voire d'éradication, sont partout relancées. De nouvelles voix s'élèvent pour proclamer que l'universel humain soit n'existe pas, soit se limite à ce qui est commun non à tous les hommes, mais seulement à certains d'entre eux (Mbembe, 2013, p. 45).

Ainsi, le projet de déracialisation du monde et de montée en humanité constitue l'un des axes fondamentaux du travail théorique de Mbembe. Celui-ci montre qu'en dépit des transformations historiques majeures, comme l'abolition de l'esclavage, la décolonisation de l'Afrique, la planétarisation de l'économie du marché, nous ne sommes pas sortis du règne du *principe de race*, lequel traverse l'histoire moderne de l'Occident. Ce principe désigne « une forme spectrale de la division et de la différence humaine susceptible d'être mobilisée aux fins de stigmatiser et d'exclure, de ségrégation par lesquelles l'on cherche à isoler, à éliminer, voire à détruire physiquement un groupe humain » (2013, p. 88).

Achille Mbembe remarque que le XXI<sup>e</sup> siècle ouvre même le temps du « devenir-nègre du monde », celui de la généralisation, aux humanités préjugées subalternes et exploitables, des conditions jadis réservées aux esclaves et personnes à l'épiderme noir. Ce qui signifie que le monde n'a pas fini avec l'ère fondée successivement sur l'économie négrière, sur la colonie de plantation et sur l'extraction du travail des humanités considérées comme subalternes. Mbembe explique « “la manière dont l'Euro-Amérique évolue vers l'Afrique” », en même temps qu'il rend compte « des conditions selon lesquelles l'Afrique (le Sud) et la Chine (l'Est) essaient d'entremêler des chemins qui lient ensemble les deux régions pour le présent et le futur » (2018, p. 152). Il propose une théorie de la justice susceptible de permettre aux humains de construire l'« humanité ensemble et d'habiter ensemble la terre » (Diagne, 2016), et de réenchanter l'avenir de l'humanité par la promotion de l'universel de la rencontre et de l'humanisme inclusif. Cette théorie pose comme primordiale la reconnaissance du principe de race et de ses tragédies, afin de permettre la sortie du paradigme de l'écart, de l'affirmation identitaire, de la différence radicale. Il faudra ensuite réparer les liens qui ont été rompus et soigner les cicatrices encore vives. La réparation est ainsi entendue non pas tant au sens économique, mais au sens sociologique et anthropologique. Il faudra enfin restituer l'humanité à tous ceux à qui on l'a niée.

Sur le plan épistémologique, le travail théorique de Mbembe illustre la thèse de Jean-Marc Ela, selon laquelle la science n'est pas une rationalité totalement objective, purgée de subjectivité, de poésie, voire de mythes. L'œuvre de Mbembe met en scène l'entrelacement des discours et rationalités multiples : scientifique, littéraire, philosophique. Ils sont doublés de récits autobiographiques, de jugements de faits et de jugements de valeur. Dans cette œuvre se déploie une épistémologie inclusive qui prend le contre-pied du positivisme comtien. Il apparaît que la raison scientifique ne se constitue pas en rupture radicale avec la métaphysique ou la mythologie. La raison scientifique n'a jamais effacé l'imagination. En somme, l'œuvre de Mbembe permet d'explorer l'idée selon laquelle l'Occident n'a jamais énoncé un jugement définitif sur la pratique de la science. Ce faisant, « nous sommes tous au début de la nouvelle science qui s'impose dans une autre étape de la production des savoirs » (Ela, 2007, p. 143).

Il en est ainsi, en particulier des sciences sociales, de ces carrefours où se rencontrent et se fécondent plusieurs rationalités, plusieurs savoirs. Ces sciences sont en réécriture ou, mieux, en reconstruction en Afrique, à partir des expériences historiques et subjectives des Africains (et des Afrodescendants) dans les mouvements et variations de ce qu'Édouard Glissant (1997) appelle le « Tout-Monde », c'est-à-dire notre univers tel qu'il change et perdure, en changeant, et, en même temps, la vision que nous en avons.

## Références bibliographiques

Abadie, Delphine (2014), « Ce que fait la “race nègre”. Note de lecture de *Critique de la raison nègre* d'Achille Mbembe », *Thinking Africa*, n° 1,

- pp. 1-10. Texte consulté en 2021 sur : <https://www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2014/11/REC-Mbembe-critique-raison.pdf>
- Amselle, Jean-Loup (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- Banywesize, Mukambilwa, Emmanuel (2020), « Histoire compréhensive et décolonisation des sciences humaines et sociales en Afrique. Considération épistémologique sur l'œuvre d'Isidore Ndaywel è Nziem », *Revue Oudjat en Ligne. L'Afrique au XX<sup>e</sup> siècle. Savoirs, concepts, méthodes et doctrines scientifiques*. Actes du colloque international de Libreville, Haut de Gué-gué, du 26 au 28 juin 2019, vol. 1, n° 3, janvier 2020. Texte disponible sur : <http://www.editionsoudjat.org/spip.php?article223>
- Baudelaire, Charles (1968), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- Bayart, Jean-François (2010), *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala.
- Bowao, Charles-Zacharie (2007), *La Tolérance. Leçon inaugurale prononcée à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, le jeudi 16 novembre 2006, à l'occasion de la Journée mondiale de la philosophie*, Brazzaville, Hemar.
- Copans, Jean (2010), *Un demi-siècle d'africanisme africain. Terrains, acteurs et enjeux des sciences sociales en Afrique indépendante*, Paris, Karthala.
- De Libera, Alain (1991), *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Seuil.
- Desroche, Henri (2010), *Dieux d'homme. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1<sup>er</sup> siècle à nos jours*, préface d'Émile Poulat, Paris, Berg international Éditeur.
- Diagne, Souleymane, Bachir (2016), « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », *Présence Africaine*, n° 193, pp. 11-19.
- Diagne, Souleymane, Bachir et Amselle, Jean-Loup (2018), *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- Ela, Jean-Marc (2007), *Recherche scientifique et crie de la rationalité*. Livre 1, Paris, L'Harmattan.
- Foucault, Michel (1969/1995), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- Gilliam, Jim et Endres, Lea (2016), *The Internet is my Religion*, NationBuilder Books.
- Glissant, Édouard (1997), *Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Georg, Friedrich (1991), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- Hountondji, Paulin (2005), « Le savoir mondialisé : déséquilibre et enjeux actuels », Ndaywel è Nziem, Isidore, et Kilanga Musinde, Julien (dir.), *Mondialisation, cultures et développement. Actes du forum des écrivains et intellectuels francophones*. Ouagadougou, 17-20 novembre 2004, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Kaseraka Kavwahirehi (2009), *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Paris, Peter Lang.
- Kasereka Kavwahirehi (2006), *V.Y. Mudimbe et la re-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Bruxelles, Peter Lang.
- Kasereka Kavwahirehi (2013), « La critique des langages consacrés et la recherche d'un nouveau rapport au monde dans l'œuvre de V.Y.

- Mudimbe », *Présence francophone. Revue internationale de langue et littérature*, vol. 80, n° 1, pp. 125-140.
- Kisukidi, Yala, Nadia (2020), « Pulsations, Vivre et écrire après la colonie », Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, pp. 9-22.
- Labou, Tansi, Sony (1979), *La vie et demie*, Paris, Seuil.
- Mamadou, Diouf (2021), « Préface », Mudimbe, Valentin-Yves, *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit de l'anglais par Laurent Vannini, Paris, Présence africaine, pp. 7-15.
- Mattéi, Jean-François (2007), *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris, Flammarion.
- Mbembe, Achille (1993), « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique africaine. Enfants, jeunes et politique*, n° 51, pp. 69-97.
- Mbembe, Achille (2000), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 2000/1, pp. 16-43.
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la Raison nègre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2014), « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde », *Politique africaine*, n° 136 (2014/4), pp. 121-133.
- Mbembe, Achille (2016), *Politique de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2018), « L'Afrique en théorie », *Multitudes*, n° 73 (2018/4), pp. 143-152.
- Mbembe, Achille (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2023), *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille, et Sarr, Felwine (2017), « Penser pour le nouveau siècle », Mbembe, Achille et Sarr, Felwine (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris, Philippe Rey/Jimsaan, pp. 4-13.
- Mbonda, Ernest-Marie (2019), « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, Vol. 2, n° 46. Texte disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.7202/1066772ar>
- Mignolo, Walter (2014), "Spirit out of bounds returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts". *Current Sociology*, vol. 62, n° 4, pp. 584-602.
- Mignolo, Walter (2015), *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang.
- Morin, Edgar (1977/1981), *La Méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- Morin, Edgar et Kern, Anne-Brigitte (1993), *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1973), *L'Autre face du Royaume. Une introduction critique aux langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1982), *L'Odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1994a), *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1994b), *Les corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin à la bénédictine*, Paris/Montréal, Présence Africaine/Humanités.



- Mudimbe, Valentin, Yves (1997), *Tales of Faith*, Oxford, The Athlone Press.
- Mudimbe, Valentin, Yves (2021), *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit de l'anglais par Laurent Vannini, Paris, Présence africaine.
- Ngoie, Tshibambe, Germain (2020), « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXI<sup>e</sup> siècle », *JHEA/RESA*, vol. 18, n° 1, 2020, pp. 111-124. Article disponible sur : [https://codesria.org/IMG/pdf/7-\\_tshibambe\\_jhea\\_vol.\\_18\\_no.\\_1\\_2020.pdf](https://codesria.org/IMG/pdf/7-_tshibambe_jhea_vol._18_no._1_2020.pdf)
- Ricœur, Paul (2017), *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017.
- Syrotinski, Michael (2014), « Malheur généalogique. Achille Mbembe penseur postcolonial », Rabault-Feuerhahn, Pascal, *Théories intercontinentales. Voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis, pp. 145-167.
- Tocqueville, Alexis (1981), *De la démocratie en Amérique*, Tome 1, Paris, Flammarion.
- Tonda, Joseph (2012), « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *Mouvements*, n° 72, 2012/4, pp. 108-119.
- Tonda, Joseph (2021), *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'Autrui*, Paris, Karthala.

### Bibliographie de l'auteur

**Emmanuel M. Banywesize** est philosophe et sociologue, Professeur ordinaire d'épistémologie des sciences humaines et de sociologie à l'Université de Lubumbashi, en République Démocratique du Congo. Ses travaux sont axés non seulement sur l'épistémologie de la complexité dans la lignée d'Edgar Morin, penseur sur qui il avait consacré sa thèse de doctorat en régime de cotutelle Sciences sociales et Philosophie, et dont il est l'un des spécialistes, mais aussi sur l'épistémologie des sciences humaines et sciences sociales en Afrique. Il est auteur de plusieurs essais et articles de philosophie, d'épistémologie et de sociologie politique dont : *En finit avec la politique de différence en Afrique. Leçons de mouvements sociaux et de Covid-19* (Paris, Cygne, 2021) et *Variations épistémologiques sur l'œuvre d'Edgar Morin* (Paris, Cygne, 2022).

# Esthétique du croisement des genres dans l'essai d'Achille Mbembe

Gratien Lukogho Vagheni

## Résumé

Cette étude porte sur trois essais d'Achille Mbembe : *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) et *Critique de la raison nègre* (2013). Nous soulignons le fait que l'essayiste et historien Achille Mbembe s'appuie sur des œuvres des écrivains africains ou d'ailleurs pour construire et illustrer sa pensée et, par ricochet, matérialiser une esthétique particulière où le romanesque côtoie l'essai dans une perspective de brassage des disciplines ou une intergénéricité. Le succès de ce brassage témoigne de la culture littéraire de l'essayiste qui, conséquemment, contribue largement à la relecture et à la réécriture de la littérature africaine, en particulier et mondiale, en général.

**Mots-clés** : genre, roman, essai, intertextualité, Achille Mbembe

## Abstact

This study focuses on three Achille Mbembe's essays: *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) and *Critique de la raison nègre* (2013). We emphasize that the essayist and historian Achille Mbembe relies on works by African writers or elsewhere to build up and illustrate his thought and, in turn, materialize a particular aesthetic where the romantic spends time with the essay in a perspective mixing of disciplines or intergenericity. The success of this mix testifies to the literary culture of the essayist who, consequently, contributes greatly to the rereading and rewriting of African literature, in particular and world literature, in general.

**Keywords**: genre, novel, essay, intertextuality, Achille Mbembe

## Introduction

L'œuvre d'Achille Mbembe comprend essentiellement des essais et puise dans l'histoire aussi bien immédiate que lointaine. Selon notre observation, l'architecture de la pensée et de la trame est, dans certains textes, ponctuée des titres ou des récits issus des œuvres littéraires romanesques des écrivains africains classiques, voire engagés, comme Sony Labou Tansi et Ahmadou Kourouma. De même, l'essai de Mbembe affiche des traces irréfutables des réécritures sous forme d'allusions à des textes de penseurs et écrivains antérieurs : tel est le cas frappant de *Critique de la raison nègre* (2013), un « hypertitre » – s'il faut reprendre Genette (1982) – qui se réfère à Kant et à Sartre. Ou encore des sous-titres de ses livres qui reprennent des titres d'auteurs antérieurs : « Les damnés de la foi » (*Politique de l'inimitié*, 2016), en référence à Fanon (*Les damnés de la terre*). Ce croisement des imaginaires fictionnels et cogitatifs semble générer un interdiscours qui permet de comprendre comment la coexistence des genres contribue à la construction d'une pensée d'un historien et essayiste. Dès lors, la question cardinale est la suivante : une fiction peut-elle servir d'illustration à une œuvre à prétention scientifique, en l'occurrence l'essai ? Pour répondre à cette question, l'étude recourt à l'intertextualité qui permet de cerner les traces de l'interdiscours et d'en estimer l'esthétique et la force constructive de la pensée.

### 1. Reconfigurations théoriques

Nous partageons l'évidence selon laquelle le texte ne vient pas *ex nihilo* et que les écrivains meublent leurs textes de références, de citations et d'allusions issues d'expériences ou cultures lectorales, intellectuelles antérieures. Dès lors, il se forge des interdiscours. Les études menées par Kristeva (1969) et Genette (1982, 1987) ont été les premières à souligner la notion d'interdiscours qui est toujours un effet du contact des textes. Les concepts que Kristeva appelle *génotexte* et *phénotexte*, Genette les désigne respectivement par *hypotexte* et *hypertexte*. La notion d'interdiscours, issue de la théorie de l'intertextualité, entretient des liens avec celles du dialogisme et de la polyphonie annoncée par Mikhaïl Bakhtine (1978 et 1984). Le concept apparaît pour la première fois dans une étude consacrée à Bakhtine par Kristeva. Cette dernière note :

Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) [...] : tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double. (Kristeva, 1969, pp. 84-85)

Genette forge le terme *transtextualité* en déclarant qu'il s'agit de « tout ce qui le met en relation manifeste ou secrète avec d'autres textes » (Genette, 1982, p. 7). C'est ainsi que Genette propose une classification plus générale regroupant cinq types de transtextualité : l'intertextualité, la paratextualité, la métatextualité, l'architextualité et l'hypertextualité. Le premier type se limite à une opération d'insertion d'autres textes dans un texte (Genette, 1982, p. 8). La relation de coprésence implique la citation, l'allusion, le plagiat et l'emprunt. Le *type paratextuel*, auquel Genette (1987) consacre tout un ouvrage, est celui traitant de la relation qu'entretient le texte avec son environnement textuel immédiat, c'est-à-dire le titre, le sous-titre, l'intertitre et la préface (Genette, 1987, p. 10). La *métatextualité* suppose des commentaires pour expliciter le texte. L'*architextualité* est décrite comme étant une relation abstraite et implicite, puisqu'elle détermine la catégorie générique dont relève le texte : roman, autobiographie, autofictionnel, policier, picaresque, essai. L'*hypertextualité*, qui fait l'objet de palimpsestes, ou de réécritures, est la plus fructueuse, car elle repose sur une relation de dérivation d'un premier texte *hypotexte* vers un second texte *hypertexte*.

Dans cette étude appliquée aux trois essais de Mbembe, nous nous attelons à dégager les effets provoqués par les rapprochements avec des textes antérieurs et les réseaux de significations entre l'hypotexte romanesque et l'hypertexte essayiste.

Ainsi, pour traquer l'interdiscours, notre approche méthodologique recourt à l'intertextualité pour comprendre le lien existant entre l'essai et l'intrusion d'autres textes ou discours des genres littéraires, notamment la fiction romanesque. Mais, que faut-il retenir d'un essai ?

En effet, il s'agit d'un genre classé dans la catégorie de la dissertation ou de l'argumentation (Adam, 1992). Les modalités énonciatives de l'essai se détectent, principalement, par la présence de l'énonciateur à travers le déictique personnel « je » et la présentation d'une thèse ou d'une pensée à travers des arguments, des illustrations et

des citations. Il va sans dire que, dans l'essai, la subjectivité occupe une place importante.

À en croire Alix :

Le mot [l'essai] suggère à la fois un soin particulier apporté à l'écriture et une forme de liberté de pensée, un regard singulier. L'essai, renchérit-il, appartient à ce que les Anglo-Saxons appellent *non-fiction*; il traite du monde directement, prétend en dire une vérité. Cette vérité qui s'énonce à travers la voix singulière de l'essayiste trouve sa voie entre différentes formes de texte, différentes disciplines. (Alix, 2022, p. 4)

L'essai demeure l'un des genres les plus anciens utilisés par les historiens, les philosophes, les anthropologues, les théologiens... Inauguré, à proprement parler et de façon expresse, par Montaigne au XV<sup>e</sup> siècle, l'essai a vu son essor s'amplifier au XVIII<sup>e</sup> siècle avec les Lumières.

Dans la littérature africaine, l'essai n'a pas encore acquis le prestige du roman, de la poésie et du théâtre auprès des critiques et surtout des lecteurs. Il suffit de lire les recensions des critiques et anthologies des années allant de 1980 à 2000 pour comprendre que la pensée essayiste est reléguée au second plan alors que l'essai est prolifique et contribue largement à mettre en lumière les réalités africaines. Ce point de vue est partagé par Alix qui déclare : *l'essai occupe une place importante dans les littératures postcoloniales* (Alix, 2022, p. 4). Du côté du lectorat, l'essai se limite à une certaine élite universitaire dans la mesure où il s'agit d'un genre qui convoque un esprit critique et une culture générale. Les travaux emblématiques des essayistes comme Fabien Eboussi Boulaga, Mudimbe V.Y., Abdelkebir Khatibi, Achille Mbembe, Axelle Kabou, Kâ Mana ou encore Souleymane Bachir Diagne témoignent de la portée de l'essai au regard du prestige international retentissant dont jouissent ces penseurs.

Quoiqu'il en soit, l'évidence est que la plupart des textes sont hétérogènes en matière de genre : on trouvera facilement la description dans la narration, l'explication dans un dialogue ou encore l'argumentation dans une fable. Ce brassage de genre est ainsi une pratique ancienne. La mise au point d'Adam (2018) y est revenue avec force détails.

## **2. Le roman (esque) dans l'essai**

Le romanesque suppose la fiction. La fiction romanesque, en effet, rappelle la notion de la vraisemblance ou de la fantasmagorie. Si l'essai semble insister sur la réalité ou le factuel, le romanesque privilégie des imaginaires fictifs ou des représentations. L'Histoire, ce *momentum incorruptum*, comme le dit Cicéron, entretient des liens avec la littérature. À cet effet, Kristeva suppose que l'histoire et la société sont « envisagées elles-mêmes comme textes que l'écrivain lit et dans lesquels il s'insère en les récrivant » (Kristeva, 1969, p. 83). Somme toute, il n'y a pas d'histoire sans littérature ni de littérature sans histoire. Il a été constaté que le roman africain de la seconde génération, s'il faut reprendre Séwanou Dabla (1986) se caractérise par cette esthétique de poétiser la politique postcoloniale. C'est un imaginaire qui peint les personnages, les actes des dictateurs et des élites ayant accompagné les nouveaux princes postcoloniaux. À cet effet, Alix soutient :

Souvent le roman, le théâtre et, sous un autre angle, la poésie ont tendance à faire du politique, de ses figures et de ses institutions, un thème : l'écrivain prend alors position face au pouvoir. (Alix, 2022, p.4).

Enfin, un constat est à souligner : le genre fictionnel africain semble aussi trouver une résonance dans les écrits des mêmes auteurs des fictions. Hel-Bongo (2019) soutient ce point de vue.

### **2.1. Dans *De la postcolonie*...**

*De la postcolonie* est un essai qui semble insister sur les violences, voire l'arbitraire que les nouveaux maîtres africains ont fait subir aux peuples. C'est un procès implacable de la postcolonie africaine. Des écrivains africains de la seconde génération comme Ahmadou Kourouma, Yambo Ouologuem, Sony Labou Tansi, Yodi Karone, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Mudimbe, Jean-Marie Adiaffi, William Sassiné et bien d'autres encore ont été les premiers à peindre l'échec patent de nouveaux dirigeants africains. Déjà, les titres des romans témoignent du degré de l'échec : *Les Soleils des indépendances*, *Le bal des caïmans*, *l'État honteux*, *La vie et demie*, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*, *La Carte d'identité*, *The Beautiful Ones Are Not Yet Born...* Il s'agit d'une écriture de désenchantement et de dénonciation. L'introduction, dans l'essai de

Mbembe, annonce les couleurs en citant, en exergue, la célèbre nouvelle du Britannique Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres* en ces propos :

Non, ils n'étaient pas inhumains. Mais, voyez-vous, c'était cela le pire – ce doute qu'ils pussent ne pas être inhumains. Cela vous venait lentement. Ils hurlaient, bondissaient, tournoyaient, ils faisaient d'horribles grimaces, mais ce qui terrifiait le plus, c'était cette pensée de leur humanité – tout comme vous et moi – la pensée de votre lointaine parenté avec ce grondement sauvage et passionné. (Mbembe, 2000, p. 48)

Les lexèmes comme *inhumains*, *le pire*, *pensée de l'humanité*, *sauvage* s'inscrivent dans le registre de la critique acerbe que le Blanc dresse à la vue du comportement du Noir. L'animalité est ici encore évoquée à travers les cris (« hurlement »), les gestes (« horribles grimaces ») et surtout la pensée. Globalement, le discours conradien est teinté des critiques envers le peuple du continent africain, avec une tonalité un peu caricaturale. Ce paratexte contribue à annoncer le contenu de l'essai avec des lexèmes comme « monstrueux/étranger / sommeil dogmatique ». Il est vrai que le texte de Joseph Conrad s'inscrit dans une approche européocentriste qui angélise le Blanc en reniant la civilisation au nègre comme la mouvance des idéologies de l'époque. Si l'on remonte loin dans la littérature britannique, on lit en filigrane, dans *Robinson Crusoé* de Daniel Defoë, l'incapacité du Nègre, Vendredi, de perpétuer la félicité ou encore la civilisation du Blanc après le départ de ce dernier. Le recours à la nouvelle de Conrad n'est pas ici fortuit, surtout que la nouvelle évoquée ci-haut entre dans la mouvance de la critique acerbe à l'endroit du Nègre.

Au chapitre 3, intitulé *Esthétique de la vulgarité*, nous lisons un autre paratexte qui annonce la couleur du livre. En effet, ce titre en oxymore souligne l'excès paradoxal, voire ironique à travers le lexème *esthétique*. Venant de Sony Labou Tansi, ce paratexte s'énonce ainsi :

...L'Afrique, cette grosse merde où tout le monde refuse sa place. Un merdier, un moche merdier, ce monde ! Ni plus ni moins qu'un grand marché de merde (L'Anté-peuple) (Mbembe, 2000, p. 153)

En réalité, l'interdiscours de la critique de la postcolonie bâclée se perçoit à travers les substantifs comme *merde*, *merdier*. Les modificateurs *grosse* et *moche* sont expressifs pour qualifier la vulgarité. Il est connu que Sony excelle dans cette esthétique de la vulgarité qui allégorise, dans une crudité langagière, l'échec patent de la postcolonie avec des excentricités qui caractérisent des dictateurs africains dans une posture quasiment ubuesque. Justement, l'un des éléments de l'échec des systèmes de gouvernance, c'est l'identité. Mbembe, en s'appuyant sur les auteurs africains, estime :

Mais plus que cela, la postcolonie est une 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 de ses identités. (Mbembe, p.153)

On pourrait donc souligner les lexèmes proches du mot *merde* tel qu'évoqué dans le roman de Sony : il s'agit de *chaotique*, *simulacre*, *l'art spécifique de la démesure*. Ces lexèmes traduisent l'excès ou encore l'esthétique de la vulgarité. Pour étayer son argumentaire, Mbembe invite le lecteur à se référer aux écrivains. Il énonce, de façon expresse, en notes de ce chapitre ainsi :

Sur la façon dont le roman africain en rend compte, voir S. LABOU TANSI, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979 ; du même auteur, *Les yeux du volcan*, Paris, Seuil, 1988. Lire aussi, entre autres, Ibrahima LY, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982. (Mbembe, 2000, p. 187)

L'on comprend donc que le recours aux auteurs africains sonne comme une illustration dans la mesure où ces écrivains deviennent de véritables références. Le recours à Sony Labou Tansi revient encore aux notes 26 et 27 avec des peintures et des descriptions des actes à travers deux romans différents : *La vie et demie* et *Les Yeux du Volcan*. En effet, pour illustrer cette esthétique de la vulgarité, l'essayiste cite Sony qui hyperbolise les extorsions pratiquées par les pouvoirs postcoloniaux :

(...) venaient pour ramasser les impôts deux fois par an, ils demandaient l'impôt du corps, l'impôt de la terre, l'impôt des enfants, l'impôt de la fidélité au Guide, l'impôt pour l'effort de la relance économique, l'impôt des voyages, l'impôt de



patriotisme, la taxe de militant, la taxe pour la lutte contre l'ignorance, la taxe de conservation des sols, la taxe de chasse. (Mbembe, 2000, p. 161)

Le discours de *l'esthétique de la vulgarité* se lit bien dans l'essai de Mbembe avec des illustrations issues du roman pour insister sur la vulgarité. La répétition du terme *impôt*, dans ce tableau ubuesque, matérialise ces pratiques évoquées dans l'essai, une sorte de mise en abyme. Par ailleurs, le discours de la phallocratie et de la domination de la gent masculine avec des caractéristiques comme la polygamie, le viol, la pédophilie ou le gros sexe sont largement présentes dans le comportement des dirigeants africains postcoloniaux. Pour cela, Mbembe cite *Les Yeux du Volcan* de Sony avec le comportement des personnages qui se délectent « à pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes » (Mbembe, 2000, p.162). Nous sommes devant un interdiscours qui va de l'essai au roman, dont le langage est cru, voire osé.

Le chapitre 5, focalisé sur la violence, évoque aussi quelques écrivains en commençant par le paratexte interrogatif d'Amos Tutuola : « Est-ce que cet homme est encore vivant ou mort ? » En effet, si le questionnement paratextuel annonce une irrationalité, on la perçoit dans les interdiscours à travers les notes des textes de Sony (notes dominantes 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 86, 90, 93) de Tutuola (notes 61, 79, 79, 81, 83) et de Kourouma (note 83). Les citations venues de Sony insistent sur l'excès avec lequel les pouvoirs postcoloniaux ont pratiqué la violence à l'endroit des populations. Cette citation, issue de *La vie et demie* (note 65), mérite notre attention vu son interrogation sur la violence et la postcolonie :

On est venu chercher le prisonnier. On lui demande de tout avouer. On le donne à "Maître Rognons" pour lui montrer qu'on n'a pas de temps à perdre. Maître Rognons lui presse ses ustensiles de mâle, il lui broie les deux amandes. [...] Lui crie : je ne comprends pas. Ah non ? Qu'est-ce que tu ne comprends pas ? Tu es bien le maître à penser du complot. On essaye toutes les recettes sur son corps : les Zoumena, les Jean Moulin laissés par la colonisation. Tu vas tout avouer oui ou non ? On essaie les Maîtres Rognons. Et il crie trop fort. Mettez-lui les recettes cabines : ça fait moins crier. Et puis ça ne laisse pas physiquement de traces [...]. Et maintenant vous allez vous montrer plus coopératif : qui a conçu le complot ? Pauvre lambeau humain, déchiré dans sa chair et dans son âme : je ne comprends pas. C'est le seul mot de la langue qui lui reste. Vous allez

comprendre, et tout de suite. Ils lui mettent une boule de plomb dans la gueule...  
(Mbembe, 2000, p. 242)

La violence que subit le personnage interroge sur les pratiques courantes dans la postcolonie africaine où, facilement, la torture est l'unique moyen pour apeurer les opposants. Cette torture commence par les parties intimes, c'est-à-dire, les plus sensibles, qui du reste, métaphorisent la vie. Les pratiques de torture sont encore présentes et même sophistiquées à telle enseigne qu'elles affectent la vie, le corps, le langage et la psyché. Les types de morts sont largement documentés par les récits d'auteurs en passant par la mort individuelle jusqu'aux génocides tels que vécus en Afrique.

## 2.2. L'intrusion du romanesque dans *Critique de la raison nègre*

Le titre annonce, comme mentionné précédemment, Kant (*Critique de la raison pure*) et Sartre (*Critique de la raison dialectique*). La référence aux philosophes d'envergure comme Kant et Sartre donne à ce titre révélateur et ambitieux l'objectif d'élever le débat avec une onde de choc non seulement philosophique, mais surtout historique. Cet essai de Mbembe commence sur une citation de Césaire issue du *Discours sur le colonialisme*, un autre essai d'un écrivain négro-africain très engagé. La mise en exergue n'a rien d'étonnant, surtout qu'il s'agit d'une coutume de Mbembe. Mais c'est le ton annoncé qui prédit le contenu du texte de Mbembe. La citation s'énonce ainsi :

... ces têtes d'hommes, ces récoltes d'oreilles, ces maisons brûlées, ces invasions gothiques, ce sang qui fume, ces villes qui s'évaporent au tranchant du glaive, on ne s'en débarrassera pas à si bon compte. (Mbembe, 2010, p.10)

Rien, dans cet exergue, n'indique l'évocation du Nègre. Mais il se perçoit en filigrane que, à partir du titre de Césaire, le Nègre est au centre en tant que victime du colonialisme. On comprend, dès lors, que la raison nègre, chez Mbembe, est ici un enjeu de taille : cette raison est vertement critiquée. Le chapitre 4 de *Critique de la raison nègre* s'intitule *Le Petit secret*. Ce chapitre contient des pages entières où l'on sent que l'essayiste devient aussi critique littéraire tout en étant historien. S'appuyant sur les concepts de *la mémoire, l'histoire et l'oubli*, notions empruntées à Paul Ricœur, Mbembe reprend les romans africains qui ont véritablement représenté les dimensions historiques, allant de la

colonisation jusqu'à la postcolonie en passant par les euphories et les échecs des indépendances.

Bien plus, l'essayiste puise dans l'imaginaire romanesque africain pour illustrer sa pensée. Cela ressort, par exemple, au chapitre sur *La loque humaine* pour évoquer la crise de la postcolonie :

Par ailleurs, corps, chair et viande forment un tout indissociable. Le corps n'est corps que parce qu'il est potentiellement une matière à viande, qui se mange : « Le soldat s'immobilisa comme un poteau de viande kaki », raconte Sony Labou Tansi. Et de décrire cette scène au cours de laquelle repas et sacrifice ne font plus qu'un : « Le Guide Providentiel retira le couteau [de la gorge de la loque-père] et s'en retourna à sa viande [...] qu'il coupa et mangea avec le même couteau ensanglanté » avant de se lever et de roter bruyamment. Ce passage constant entre le corps du supplicié, sa chair, son sang et la viande du repas nous éloigne considérablement d'une simple fête. Il s'agit, ici, de verser le sang, d'ouvrir des plaies, d'infliger des blessures. Au demeurant, pour la tranquillité du pouvoir, « tuer de temps en temps » ne relève-t-il pas de la nécessité même ? Dans ce cas, l'ennemi est conduit à poil devant le Guide Providentiel : « Tu vas le dire ou bien je te mangerai cru. » Manger cru requiert une destruction systématique du corps : « Il se mit à tailler à coups aveugles le haut du corps de la loque-père, il démantela le thorax, puis les épaules, le cou, la tête ; bientôt il ne restait plus qu'une folle touffe de cheveux flottant dans le vide amer, les morceaux taillés formaient au sol une sorte de termitière, le Guide Providentiel les dispersa à grands coups de pied désordonnés avant d'arracher la touffe de cheveux de son invisible suspension ; il tira de toutes ses forces, d'une main d'abord, puis des deux, la touffe céda et, emporté par son propre élan, le Guide Providentiel se renversa sur le dos, se cogna la nuque contre les carreaux » (Mbembe, 2010, pp.181-182)

Tous les énoncés mis en exergue viennent littéralement du roman *La vie et demie* de Sony Labou Tansi. Ce tableau permet d'illustrer le drame ou encore la tragédie de la postcolonie africaine. Comme un critique littéraire et historien, Mbembe souligne que la raison nègre a instauré une culture de la mort et a porté la torture à son paroxysme. En s'interrogeant sur ces questions où le corps humain est désacralisé en devenant un champ de bataille, Mbembe propose des réponses en ces termes :

Mais qu'est-ce qu'une loque sinon ce qui a été, mais désormais n'est plus rien sinon une figure dégradée, abîmée, méconnaissable, endommagée,

une entité ayant perdu son authenticité, son intégrité ? La loque humaine, c'est ce qui, tout en présentant ici et là des apparences humaines, est si défiguré qu'il est à la fois en deçà de l'humain et en dedans. C'est l'infrahumain (Mbembe, 2010, p.183).

Le lexème *loque*, dans sa dimension rhétorique et sémantique, résume le degré de la crise qui a atteint son paroxysme jusqu'à un métadiscours final *infrahumain*, introduit par « c'est ». Il s'agit véritablement d'une allégorie de la déchéance et de la décomposition à tous égards vécues dans la postcolonie.

### **2.3. Sortir de la grande nuit...**

Le titre, comme le dit Mbembe (2013) dans ce même essai, est inspiré de l'essai de Fanon, *Les Damnés de la terre*. L'œuvre de Fanon occupe une place importante dans presque tout l'essai de Mbembe dans la mesure où ces deux penseurs évoquent la question psychique du colonisé. Si le problème est mental, surtout dans les pays francophones, l'essayiste pointe du doigt la France et une certaine élite. Il en veut pour preuve le traitement réservé aux écrivains africains dont les œuvres sont pourtant emblématiques. L'illustration ci-dessous nous en dit plus :

Auparavant, Frantz Fanon, presque condamné à l'ostracisme, venait de commencer son long purgatoire, ne suscitant plus que l'intérêt de voix marginales et vite étouffées. Concernant Césaire, l'élite bien-pensante ne veut rien savoir du *Discours sur le colonialisme*, et encore moins de la *Tragédie du roi Christophe* (1963) ou d'*Une saison au Congo* (1966). Elle ne veut retenir que l'image de l'homme qui, tournant le dos aux sirènes de l'indépendance, a fait le choix de faire de son île un département de la France. (Mbembe, 2013, pp. 101-102)

L'écrivain négro-africain et son œuvre occupent ainsi une place importante, et l'essayiste recourt aux contenus des textes ayant marqué sa pensée et sa culture. Voilà pourquoi l'essayiste s'attaque à cette tendance à marginaliser les textes des écrivains négro-africains engagés ou progressistes. Un autre recours aux textes africains, dans une perspective plus historique, se situe au point sur *Les luttes sexuelles et nouveaux styles de vie*. En effet, dans ce point, comme dans *De la postcolonie*, l'essai évoque les problèmes traditionnels de la phallocratie et de la polygamie, thèmes présents dans les œuvres des auteures féministes engagées à l'instar de Calixte Beyala. Mais une fois encore, le roman de Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, revient dans l'essai en ces propos :

Dans l'œuvre de Sony Labou Tansi par exemple, le processus de turgescence fait partie des rituels majeurs du potentat postcolonial. Il est en effet vécu comme le moment au cours duquel le potentat redouble sa taille et se projette lui-même au-delà de ses limites. Lors de cette poussée vers les extrêmes, il se démultiplie et produit un double fantasmagorique dont la fonction est d'effacer la distinction entre la puissance réelle et la puissance fictive. Dans les jeux de pouvoir et de subordination, le phallus peut jouer, à partir de ce moment, une fonction spectrale. Mais, en cherchant à dépasser ses propres contours, la verge du pouvoir expose, par la force des choses, sa nudité et ses limites et, en les exposant, expose le potentat lui-même et proclame, de manière paradoxale, sa vulnérabilité dans l'acte même par lequel il prétend manifester sa toute-puissance. (Mbembe, 2013, p.123)

L'évocation de l'œuvre de Sony fonctionne comme un métadiscours explicatif, illustratif et un argument *ab exemplo* ou par analogie. Ce qui est toutefois plus expressif chez Mbembe, c'est cette stratégie à inscrire tout l'extrait issu du roman dans le contexte historique et socioculturel africain. Aussi, déclare Alix :

Forme éminemment réflexive, l'essai est affaire d'interprétation. En se situant à la marge de différents discours de savoir, l'essayiste les commente. L'essai traite d'abord des discours, des interprétations et des livres. (Alix, 2022, p.13)

Globalement, en capitalisant le « déjà lu » dans son essai, - à partir du roman africain-, Mbembe devient un lecteur-critique de la littérature africaine. Somme toute, une fiction n'est pas forcément une fantasmagorie « mensongère » dans la mesure où le texte, s'inspire des faits réels de la société. Certes, une fiction se caractérise par des hyperboles, des euphémismes, des métaphores ou des allégories. Mais, -sous forme de *seconde main*, s'il faut reprendre Compagnon (1979)-, cette fiction peut servir d'illustration aux productions qui visent la scientificité à l'instar de l'essai.

## Conclusion

L'intrusion de l'essai dans l'essai est une évidence dans l'œuvre de Mbembe, un penseur-historien. Mais ce qui peut marquer les esprits, c'est le recours au genre fictionnel comme le roman dans cette œuvre. Il s'agit des citations ou intertextes *in praesentia*, des paraphrases, des références et des métatextes qui dominent dans ces recours. À première vue, nous constatons que ces recours jouent une fonction illustrative et

d'entreglose car le roman africain matérialise parfaitement le drame, mieux encore la tragédie africaine. L'essai évoque les romans qui dépeignent la question de la postcolonie. Tel est le style de Mbembe en évoquant le romanesque en vue de matérialiser un brassage des genres : l'essai et le roman. Globalement, ce brassage produit une intergénéricité. *A priori et ab ovo*, Mbembe est un féru lecteur des littératures. *A posteriori*, l'essai de Mbembe contribue à la relecture, à la promotion du roman africain et la réécriture des imaginaires africains postcoloniaux. Dans l'essai de Mbembe, - comme cela est attesté chez d'autres essayistes- un autre type d'interdiscours s'avère éloquent quand il s'agit de recourir à l'orature et à la presse. Ceci mérite une autre attention particulière.

### **Bibliographie**

Adam, Jean-Michel (1992), *Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue*, Paris, Nathan.

Adam, Jean-Michel (2018), *Souvent les textes varient : génétique, intertextualité, édition et traduction*, Paris, Garnier.

Alix, Florian (2022), *L'essai postcolonial. Poétique de l'entreglose*, Paris, Karthala.

Bakhtine, Mikhaïl (1978), *Esthétique et Théorie du roman*, Paris, Gallimard.

Bakhtine Mikhaïl (1984), *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.

Compagnon, Antoine (1979), *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil.

Conrad, Joseph (1950), *Heart of Darkness*, New York, New American Library.

Genette, Genette (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil.

Genette, Genette (1987), *Seuils*, Paris, Seuil.

Hel-Bongo, Olga (2019), *Roman francophone et essai. Mudimbe, Chamoiseau, Khatibi*, Paris, H. Champion.

Labou Tansi, Sony (1979), *La vie et demie*, Paris, Seuil.

Labou Tansi, Sony (1981), *L'Anté-peuple*, Paris, Seuil.

Labou Tansi, Sony (1988), *Les yeux du volcan*, Paris, Seuil.

Kristeva, Julia (1969), *Σημειωτική (Séméiôtikè). Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil.

Mbembe, Achille (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

Mbembe, Achille (2010), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

Mbembe, Achille (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

Séwanou Dabla Jean-Jacques (1986), *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la seconde génération*, Paris, L'Harmattan.

### **Biographie de l'auteur**

Gratien Lukogho Vagheni vient de finir ses études doctorales à l'Université Pédagogique Nationale de Kinshasa. Il est enseignant-chercheur au Département de Français de l'Institut Supérieur Pédagogique d'Oicha en République démocratique du Congo. Ses recherches portent sur l'art visuel africain, la sémiologie picturale et l'intermédialité en lien avec le discours littéraire africain.