



HAL
open science

**L’Afrique dans le monde, le monde depuis l’Afrique.
Lectures croisées d’Achille Mbembe et de Célestin
Monga**

Anthony Mangeon

► **To cite this version:**

Anthony Mangeon. L’Afrique dans le monde, le monde depuis l’Afrique. Lectures croisées d’Achille Mbembe et de Célestin Monga. *International Journal of Francophone Studies*, 2015, XVIII (2-3), pp.291-310. hal-02293606

HAL Id: hal-02293606

<https://hal.science/hal-02293606>

Submitted on 20 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L’Afrique dans le monde, le monde depuis l’Afrique: lectures croisées d’Achille

Mbembe et de Célestin Monga

Anthony Mangeon, Université de Strasbourg

Abstract

Rooted in the historical and political realities of their native country, Cameroon, and yet deeply influenced by their common experience of exile and intellectual nomadism, historian Achille Mbembe and economist Célestin Monga share many commonalities, among which the ambition of rethinking Africa’s contemporary situation at a world scale as well as their attempt to understand the contemporary world from an African viewpoint. Achille Mbembe is now well known for his theorization of the postcolony (or the forms of political imagination in Africa), as well as for his concept of Afropolitanism, which characterizes ‘the new African sensibility in the age of diaspora and globalization’. Célestin Monga, for his part, has developed, through various travelogues and essays, an original thought based on a nihilist understanding of the creativity at work in the various aspects of ordinary life in Africa, yet also taking into account the major dynamics of globalization. Building on the biographical and intellectual analogies between Monga and Mbembe, this article explores their common assumptions as well as the major lines of their dissent; it then focuses on certain tensions and paradoxes in order to outline the main differences in the critical and literary postures of both thinkers.

Résumé

Ancrés dans les réalités historiques et politiques du Cameroun, mais nourris également par leur expérience de l’exil voire par un certain nomadisme intellectuel, les penseurs Achille

Mbembe et Célestin Monga partagent un même projet: repenser la situation de l'Afrique dans le monde, et développer sur l'état du monde contemporain un point de vue neuf depuis l'Afrique. Si Mbembe est aujourd'hui célèbre pour avoir théorisé, d'une part, la postcolonie (ou les formes contemporaines de l'imagination politique en Afrique) et, d'autre part, l'afropolitanisme ou la manifestation d'une 'nouvelle sensibilité africaine dans un nouvel âge de dispersion et de circulation', l'œuvre de Célestin Monga, en apparence plus littéraire, décline sous la forme de carnets de voyage et d'essais critiques une pensée tout aussi originale, puisqu'elle aborde les aspects créatifs de la vie quotidienne en Afrique, ainsi que les grandes dynamiques de la mondialisation au prisme du nihilisme philosophique. Cet article expose donc les grandes lignes de ces pensées gémellaires, dans leurs convergences et dans leurs singularités, pour analyser ensuite quelques tensions ou paradoxes dans leurs positions critiques et dans leurs postures littéraires respectives.

Keywords

indiscipline

posture

postcolonialisme

afropolitanisme

nihilisme

écriture de soi

Tous deux nés au Cameroun, au seuil des indépendances, l'économiste Célestin Monga et l'historien Achille Mbembe ont publié leurs premiers textes de façon assez confidentielle, au

milieu des années 1980, avant de devenir, au fil de la dernière décennie, les auteurs reconnus d'essais très bien accueillis chez d'importants éditeurs parisiens. Après un premier récit de voyage, *Un Bantou à Djibouti*, publié aux éditions Silex en 1990, Célestin Monga a conçu une véritable trilogie en rééditant son texte aux Presses Universitaires de France et en y ajoutant *Un Bantou à Washington* (2007) puis *Un Bantou en Asie* (2011). Il est par ailleurs l'auteur de deux essais, *Anthropologie de la colère* (1994) et *Nihilisme et négritude* (2009), qui contiennent eux-mêmes de larges séquences autobiographiques. Achille Mbembe a quant à lui édité ses premiers travaux chez L'Harmattan (*Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, 1985), puis aux éditions Karthala (*Afriques Indociles* en 1988, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun* en 1996 et *De la postcolonie* en 2000b), avant de devenir un auteur-phare des éditions de la Découverte avec sa contribution au volume collectif *La Fracture coloniale* (2005, reprise *verbatim* dans *Ruptures postcoloniales* en 2010c), mais avec surtout deux retentissants essais: *Sortir de la grande nuit* en 2010b, et *Critique de la raison nègre* en 2013.

Par-delà leurs remarquables trajectoires éditoriales, qui les ont conduits d'éditeurs spécialisés sur le monde noir à des lieux de publication plus prestigieux et généralistes, les deux essayistes sont aujourd'hui considérés comme d'éminents penseurs de l'Afrique, ou plus largement du monde contemporain, et ils occupent à ce titre d'importantes positions institutionnelles aux États-Unis. Après avoir exercé, durant treize années, les fonctions de conseiller économique du Vice-Président de la Banque Mondiale, Célestin Monga est en effet récemment devenu, en novembre 2014, directeur général adjoint de l'Organisation des Nations Unies pour le Développement Industriel (ONUDI). Quant à Achille Mbembe, il a d'abord enseigné dans de prestigieuses universités nord-américaines (Columbia, Pennsylvania, Berkeley), puis il a dirigé le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria), avant de rejoindre l'institut de recherches

économiques et sociales de l'université du Witwatersrand (Johannesburg) et le département d'études romanes de l'université de Duke (États-Unis).

On notera par ailleurs que dans leurs nombreux écrits, les deux penseurs camerounais n'ont jamais cessé d'exprimer une amicale complicité qui les a notamment conduits à publier quelques tribunes ou entretiens à plusieurs voix. Mbembe mentionne ainsi pour la première fois Monga dans son essai autobiographique, 'Écrire l'Afrique à partir d'une faille', comme quelqu'un 'qui, je ne sais plus trop pourquoi, m'est devenu très cher' (Mbembe 1993: 74), et il ne manque jamais de l'associer, depuis, aux personnes qu'il remercie en ouverture de ses divers ouvrages. Il a également publié en 2006, dans le journal camerounais *Le Messager*, deux longues conversations, avec son compatriote économiste puis entre ce dernier et le philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga, dont de larges extraits furent ensuite repris sur divers blogs ou sites internet ainsi que dans la revue *Esprit*. Mbembe et Monga ont en outre cosigné une tribune sur le site *Mediapart*, le 26 janvier 2011, pour dénoncer les dérives violentes de la crise politique en Côte d'Ivoire ('Côte d'Ivoire, la démocratie au bazooka'). Célestin Monga cite quant à lui son compatriote historien à plusieurs reprises dans son *Anthropologie de la colère* (1994), dans *Un Bantou à Washington* (2007) et dans *Nihilisme et négritude* (2009).

Pour donner à comprendre l'origine et l'originalité de leurs propositions critiques, les deux penseurs reviennent volontiers, quand l'occasion s'en présente, sur leurs parcours biographiques et intellectuels respectifs. Leurs pratiques autoréflexives ne sauraient cependant nous dispenser d'une approche critique, menée en termes de sociologie historique et littéraire, pour expliciter d'une part les fondements de leurs connivences, et d'autre part leurs positionnements propres dans le champ intellectuel contemporain. De ce point de vue, la notion de posture peut s'avérer fort utile. Elaborée par Jérôme Meizoz (*Postures littéraires, mises en scène modernes de l'auteur*, 2007; et *Postures littéraires II, la fabrique des*

singularités, 2011), elle prend acte du fait que ‘tout individu jeté dans l’espace public est poussé à construire et maîtriser l’image qu’il donne de lui’ (Meizoz 2007: 15) et elle sert ainsi à désigner “l’identité littéraire” construite par l’auteur lui-même, et souvent relayée par les médias qui la donnent à lire au public’ (Meizoz 2007: 18). La ‘posture’ peut dès lors être interne aussi bien qu’externe à l’œuvre, et elle caractérise ‘la manière singulière d’occuper une ‘position’ dans un champ littéraire’ (Meizoz 2007: 18) – lequel regorge en effet ‘de récits fondateurs, de biographies exemplaires, et tout auteur le devient par référence à de grands ancêtres auxquels il emprunte des croyances, des motifs mais aussi des postures’ (Meizoz 2007: 25). Utiliser cette notion permet ainsi de repenser de façon dynamique les articulations entre les options esthétiques ou poétiques des auteurs, et leurs ‘positions’ dans les champs sociaux, politiques ou littéraires, ainsi que plusieurs articles l’ont montré dans un volume collectif consacré aux *Postures postcoloniales* (2012).

A partir de questions simples (Comment Achille Mbembe et Célestin Monga pensent-ils la situation de l’Afrique dans le monde d’aujourd’hui, à partir de quelles perspectives – historiques, économiques, politiques, psychologiques – et comment voient-ils en retour le monde depuis l’Afrique?), cet article s’attachera donc à exposer les outils et les diagnostics critiques que les deux penseurs camerounais ont en partage, pour mettre ensuite en relief les paradoxes qui irriguent leurs œuvres, et qui éclairent leurs postures discursives, morales et esthétiques. Il s’agira notamment de montrer comment s’opère, d’un auteur à l’autre, un renversement inattendu entre des postulats existentiels (l’optimisme, le pessimisme) et des postures littéraires (le prophétisme, le moralisme) contradictoires en elles-mêmes, mais cependant parfaitement compréhensibles dès lors qu’on les rapporte aux figures intellectuelles (notamment Émile Cioran et Frantz Fanon) qui servent respectivement de modèles tutélaires à Célestin Monga et à Achille Mbembe.

Voies parallèles

Romans familiaux

Dans un superbe essai autobiographique, publié en 1993 dans la revue *Politique africaine*, Achille Mbembe a raconté avec force détails et beaucoup de poésie son enfance camerounaise dans le village de Malandé, ainsi que ses années de formation sous la double égide du militantisme chrétien et de l'engagement politique. Mais en récrivant pour partie ce texte dans son avant-dernier ouvrage, *Sortir de la grande nuit* (2010b), l'historien a également pris soin de rappeler l'implication de sa propre famille dans l'insurrection politique menée par Ruben Um Nyobè et son Union des Populations du Cameroun dans la région de la Sanaga-Maritime, au milieu des années 1950:

Ma tante avait été l'épouse de Pierre Yém Mback. Ce dernier fut assassiné en même temps que Ruben Um Nyobè le 13 septembre 1958, dans le maquis de Libel-li-Ngoy, dans les environs de Bumnyébel. Pierre Yém Mback était le fils unique de Susana Ngo Yém. C'est elle qui, longtemps après la mort de son fils, s'occupa de la veuve de Yém – ma tante – et de ses enfants. Dans la plus pure tradition africaine, je considérais Susana comme ma grand-mère. [...] C'est donc ma grand-mère qui, à travers ses chants de lamentations, me lança sur les traces d'un homme disparu dont la mémoire, ensevelie sous les décombres des interdits et de la censure d'État, était, je le découvris plus tard, écrite, comme phonétiquement, par-devers un oubli officiel dont l'excédent de signification, manifeste, constituait à lui seul un aveu. (Mbembe 2010b: 38–39)

Mbembe inscrit donc explicitement son travail d'historien dans une tradition familiale tout à la fois *politique* – par la mémoire d'un combat – et *poétique* – par celle des 'chants qui

avaient rythmé la lutte pour l'indépendance' (Mbembe 2010b: 38) et qui se mêlaient désormais aux lamentations d'un impossible deuil. C'est précisément cette dimension doublement subversive – explorer la transmission de la violence coloniale, et donner ainsi voix nouvelle à la parole d'un homme et d'un mouvement indépendantiste sévèrement réprimés – qui lui vaudra bientôt l'exil: d'abord contraint de quitter le Cameroun sans avoir pu soutenir son 'mémoire de maîtrise d'histoire sur *La violence dans la société bassa du Sud-Cameroun*', en novembre 1982, le jeune étudiant fut ensuite interdit de retour pour avoir mis 'à la disposition des générations de notre temps les écrits de Ruben Um Nyobè' chez un éditeur parisien (Mbembe 1993: 87). Mbembe ancre dès lors sa production intellectuelle dans ce qu'il appelle, à la suite de Michel de Certeau, le "malheur généalogique", celui-là même qui nous fait tous naître et grandir "quelque part", et nous inscrit, que nous le voulions ou non, dans une lignée qu'il ne nous est possible, ni de choisir, ni, vraiment, de légitimer, ni de nous séparer' (Mbembe 1993).

Célestin Monga a lui aussi pris soin de raconter son roman familial, et de souligner au premier chef l'importance politique de son lignage: tout en déclarant avoir 'grandi à New Bell, quartier populaire de Douala' (Monga 2007: 105), il ne manque jamais une occasion de rappeler ses origines aristocratiques, mentionnant notamment que son père était 'cousin du roi des Banas' et sa grand-mère 'reine-mère' de ce même peuple camerounais (voir notamment Monga 2009: 248, 251, 261, 2011: 15). A l'instar de Mbembe, sa vocation est par ailleurs présentée comme le fruit d'un 'déterminisme familial' (2007: 76): ayant avoué à son père qu'il voulait 'être écrivain', le jeune Célestin se voit enjoint d'embrasser plutôt 'les sciences économiques et les techniques quantitatives de gestion' (2007: 77). Après le lycée technique à Douala, sa formation se poursuivra donc en France, où il aura l'occasion de publier un premier essai (*Cameroun, quel avenir?*) aux éditions Silex en 1986 avant d'être, à son retour, 'propulsé à des fonctions managériales dans la plus importante institution financière de [s]on

pays' (2007: 15). C'est un esprit rebelle semblable à celui de Mbembe qui lui vaudra bientôt à son tour l'exil: ayant publié, le 27 décembre 1990, une 'Lettre ouverte à Paul Biya' pour dénoncer la 'démocratie truquée' par le Président de la République camerounaise, l'insolent banquier, qui venait alors tout juste de publier son récit de voyage *Un Bantou à Djibouti* (1990a) et ses poèmes sur l'Afrique du Sud (*Fragments d'un crépuscule blessé*, 1990b), fut d'abord emprisonné puis assigné à résidence, avant d'être finalement contraint à l'exil en juillet 1992.

Tout en faisant donc partie, l'un et l'autre, de la 'cohorte de ceux qui réclament publiquement que M. Paul Biya et la faction qui le soutient soient promptement congédiés' (Mbembe 1993: 81), Mbembe et Monga ont également en partage une certaine désillusion vis-à-vis de la France, où ils ont pourtant mené l'intégralité de leurs études (respectivement en histoire et en économie) et publié l'essentiel de leurs textes. Ils s'avèrent d'une part très critiques de sa violente répression des aspirations indépendantistes camerounaises, dans les années cinquante, puis des compromissions politiques de ses divers gouvernements avec les potentats africains en place depuis les indépendances. D'autre part ils dénoncent un double langage permanent, et notamment un écart constant entre les idéaux républicains universalistes et les pratiques institutionnelles souvent vexatoires à l'égard des immigrants (voir notamment Mbembe 1993: 94, 2010: 43–44; Monga 2007: 66–68, 98–102). C'est donc aux Etats-Unis qu'ils choisissent l'un et l'autre de s'établir, les opportunités offertes au premier servant d'ailleurs d'incitation au second, de l'aveu même de Monga:

Contrairement à la France, cette Amérique-là n'avait pas trop mal traité mon vieux complice Achille Mbembe, lui offrant la possibilité de proclamer son 'afropolitanisme' et de délirer librement sur notre condition de postcolonisés. Après six ans d'une vie

turbulente de banquier, la perspective de retrouver un peu de volupté dans la vie ascétique du monde académique ne me déplaisait pas. (Monga 2007: 71)

Après quelques semestres à l'université d'Harvard, puis à l'université de Boston, où il consacra l'essentiel de ses recherches et de ses enseignements à l'étude du système bancaire en Afrique, et à l'optimisation d'une zone monétaire sur le continent noir, Célestin Monga choisit cependant d'abandonner la carrière académique pour rejoindre la Banque Mondiale et réaliser un 'changement d'optique' ou 'voir l'Afrique autrement' (Monga 2007: 81). De son côté, après un passage par Columbia puis par l'Université de Pennsylvanie, Achille Mbembe restera fidèle au monde académique et à la recherche africaniste mais en décentrant lui-même son regard puisqu'il présidera d'abord à la construction de nouveaux paradigmes scientifiques depuis Dakar, avec son expérience à la tête du CODESRIA, et qu'il participera ensuite à l'élaboration de nouveaux programmes de recherche en science politique depuis l'Afrique du Sud, avec son installation à l'Université du Witwatersrand.

La condition de l'intellectuel africain postcolonial

Par leur exil américain, leurs pérégrinations académiques et leurs tribulations planétaires, d'un hémisphère ou d'un continent à l'autre, Mbembe et Monga sont donc devenus de nouvelles incarnations de l'intellectuel africain postcolonial, marqué par sa 'condition d'exilé et d'errant' (Ndong Ndong 2012: 72) tout autant que par son nomadisme intellectuel, d'une discipline et d'une institution académique ou internationale à l'autre. En cela ils se rapprochent d'autres personnalités africaines, figures majeures du monde académique nord-américain, comme le philosophe anglo-ghanéen Kwame Anthony Appiah ou le romancier et essayiste d'origine congolais Valentin-Yves Mudimbe. Mais ce qui les apparente davantage

encore à ces pairs, c'est leur égale prédilection pour un mode particulier d'écriture de soi, l'autobiographie intellectuelle, ainsi que l'a montré Yannick-Martial Ndong Ndong dans un récent article. En privilégiant l'auto-analyse, à la manière d'un Mudimbe dans *Les corps glorieux des mots et des êtres* (1991), Mbembe et Monga rompent en effet radicalement avec les 'écritures africaines de soi' qui, selon eux, s'énonçaient jusque-là sur le 'mode liturgique de la victimisation', avec un net 'penchant à la clôture identitaire' (Mbembe 2000a: 16). Et dans l'inspiration d'Appiah, tour à tour cité par Mbembe (1993: 86; 2000a: 27, 31) et par Monga (2009: 37, 2011: 169) pour avoir dénoncé, d'une part, le 'nativisme' ou toutes les exaltations d'une différence africaine racialisée (Appiah 1992), et défendu, d'autre part, la nécessité d'un 'patriotisme cosmopolite' (Appiah 1997), les deux penseurs camerounais font l'éloge de 'l'afropolitanisme' et des nouvelles identités africaines, désormais conçues 'à l'interface du cosmopolitisme et des valeurs d'autochtonie' (Mbembe 2000a: 19). Lisons plutôt:

L'historien Achille Mbembe parle d'un 'afropolitanisme' qui désignerait l'émergence d'une nouvelle sensibilité culturelle, historique et esthétique, de 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, et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain' [...]. Comme des millions d'autres Africains, je me sens bien l'héritier de cette longue tradition d'échanges qui invalide tout fétichisme biologique et racial. Les civilisations ne sont pas des particules chimiques étanches. Cela dit, [...] l'imbrication de l'ici et de l'ailleurs [...] ne s'opère pas avec la même intensité partout et ses résultats ne sont pas uniformes. [...] Je me définis donc comme citoyen du monde certes, mais africain malgré tout. C'est à partir de la perspective de cette 'africanité' syncrétique (ou, si l'on veut, de cette

nouvelle négritude) que j'agis, observe mes semblables et interprète leurs pensées.
(Monga 2009: 36–37)

Une 'nouvelle négritude' comme incarnation de 'l'afropolitanisme': le mot est lâché, et il n'est assurément pas anodin. L'opposition d'une 'nouvelle' à une 'ancienne manière' d'être nègre avait en effet été précédemment mobilisée par le penseur afro-américain Alain Locke, dans son introduction à l'anthologie du *New Negro* (1925). Cet ouvrage mettait ainsi en relief, d'une génération à l'autre, un changement majeur de psychologie avec l'affirmation d'un double héritage (africain et américain) et le refus subséquent de se conformer aux stéréotypes et aux perspectives déformées d'un regard extérieur et dominateur (Locke 1925: 3–4). Il proposait par ailleurs, dans ses deux parties, de présenter la 'renaissance nègre' puis 'le nouveau nègre dans un nouveau monde', à partir d'une perspective tour à tour nationale et globale (Locke 1925: XXVII). Mbembe et Monga renvoient fréquemment au mouvement de la Harlem Renaissance et à ses figures majeures d'écrivains et de penseurs (Alain Locke, William Du Bois, Langston Hughes...) dans leurs histoires synthétiques de la personnalité ou de la pensée noires (Monga 2009: 32; Mbembe 2010b: 78). Mais s'ils reconnaissent qu'il y a bien là un moment fondateur – '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', écrit notamment Mbembe dans sa *Critique de la raison nègre* (2013: 52) – les deux penseurs camerounais assimilent toutefois le 'Nègre-Nouveau' à une résilience racialisée. Pour eux le 'sujet noir' s'est certes affirmé de façon spectaculaire avec le *New Negro*, puis avec la négritude afro-caribéenne qui lui a emboîté le pas dans le monde francophone, mais c'est en tant que 'nègre' qu'il l'a fait; il convient à présent de s'affirmer comme un 'sujet' à part entière, lequel ne serait plus 'nègre' qu'accessoirement. Célestin Monga brocarde ainsi régulièrement une psychologie restée tributaire, en Afrique, du legs

colonial, et notamment du regard blanc sur le nègre (Monga 2007: 19, 2009: 42), avec selon lui ‘quatre déficits profonds qui se renforcent mutuellement: le déficit d’amour-propre (*self-esteem*) et de confiance en soi; le déficit de savoir et de connaissance; le déficit de (*leadership*); et le déficit d’échange et de communication’ (Monga 2007: 85, 2009: 26, 236). De son côté, Achille Mbembe a récemment proposé une critique de la ‘raison nègre’ instaurée dans la domination coloniale et raciale, et qui comporterait deux ‘versants’ complémentaires: d’un côté ‘*la conscience occidentale du Nègre*’, qu’il définit comme ‘un ensemble de discours [autant] que de pratiques’ consistant à ‘faire advenir le Nègre en tant que sujet de race et sauvage extériorité passible, à ce titre, de disqualification morale et d’instrumentalisation pratique’ (2013: 51); de l’autre ‘*la conscience nègre du Nègre*’, qui chercherait à fonder une nouvelle archive pour ‘conjuré la structure d’assujettissement qu’il porte’ mais qui n’en conserverait pas moins, ce faisant, ‘les traces, les marques, l’incessant bourdonnement voire, dans certains cas, la sourde injonction du premier et sa myopie, y compris là où la revendication de rupture est la plus criante’ (2013: 54).

L’enjeu de cette double critique – des déficits de la *psychè* africaine, pour Monga, et de la ‘raison nègre’ selon Mbembe – est évidemment de mettre en avant une identité africaine ‘en devenir’ (Monga 1994: 23; Mbembe 2000a: 31) ou un nouveau ‘sujet africain en train de surgir, de s’occuper de soi’ (Mbembe 2000b: 34), avec ses propres ‘raisons d’agir’ et donc ‘producteur d’actes signifiants, comme n’importe quel autre sujet humain’ (Mbembe 2000b: 16, 18). Dans leur saisie de ce surgissement et de cette subjectivité nouvelle, les pensées de Monga et de Mbembe semblent avancer à l’amble de problématiques et de références communes, mais elles manifestent aussi, lorsqu’on les examine dans le détail, certaines tensions voire quelques paradoxes qu’il convient à présent d’interroger pour mieux cerner les éventuelles limites, mais surtout la profonde singularité de leurs vues et de leurs postures critiques et littéraires respectives.

Confrontations

'Indiscipline' et critique 'par le bas'?

Que ce soit dans *Afriques indociles* (1988), un essai consacré aux rapports des sociétés africaines au christianisme, ou dans *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun* (1996), une étude des mouvements indépendantistes camerounais à l'époque coloniale, Achille Mbembe a très tôt mis au cœur de ses recherches la notion d'indiscipline afin d'étudier, selon ses propres termes, 'tous les bricolages conçus par les Africains pour se soustraire à l'épistémé coloniale tout en continuant d'avoir accès aux bénéfices d'usage qui en étaient le corollaire' (Mbembe 1996: 32). L'indiscipline apparaît ainsi, dans ses travaux, comme un 'usage de la raison' à des fins pragmatiques qui s'apparente fort aux ruses, tactiques et autres initiatives culturelles ou conceptuelles que Michel de Certeau avait précédemment mises en relief en étudiant des communautés historiquement dominées (comme les Indiens colonisés par les Espagnols) dans son grand livre sur les 'arts de faire' ou *L'invention du quotidien* (1980).

On retrouve de fait une semblable problématique dans les essais de Célestin Monga, et notamment dans son *Anthropologie de la colère* (1994). L'essayiste y explore en effet les modes de production d'une vie démocratique africaine comme autant de 'stratégies d'indiscipline populaire' ou de 'systèmes de résistance informels' (Monga 1994: 60–61), et il se réfère ce faisant à Achille Mbembe ainsi qu'aux travaux menés par ce dernier aux côtés de Jean-François Bayart et de Comi Toulabor sur *Le Politique par le bas* (1992). Dans *Nihilisme et négritude* (2009), Monga reprendra par ailleurs cette problématique générale en se proposant de mettre en exergue les 'démarches dynamiques tendant vers la raison' comme autant de 'rationalités "par le bas"' des populations africaines (Monga 2009:41). On trouve

enfin chez lui une conception de ‘l’imagination’ comme ‘mode de dérision’ et partant comme ‘méthode de résistance’ (Monga 1994: 72, 79) qui s’avère en réalité très proche de ‘l’imagination politique’ comme ‘pragmatique du jeu et de l’amusement’ qu’Achille Mbembe associe au sujet postcolonial africain dans son ouvrage *De la postcolonie* (2000b: 143).

Les deux théoriciens camerounais partagent donc bel et bien de mêmes outils conceptuels, qu’ils appliquent dans une large mesure aux mêmes objets lorsqu’ils s’attachent à mettre en valeur les modalités subtiles de l’indocilité à l’œuvre dans les pratiques de la vie quotidienne en Afrique, et notamment dans leur Cameroun d’origine. On retrouve notamment chez l’un et l’autre une égale attention aux détournements ironiques de sigles et de slogans politiques dans la parole populaire: par exemple la transformation du Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais (RDPC) en injonction de prédation (‘Redépecez!’) (Mbembe 2000b: 145), ou encore l’invocation d’un imaginaire article 15 de la Constitution (‘Débrouillez-vous!’) comme règle civique de conduite (Monga 1994: 63).

Cette volonté de passer ‘de formes élitaires (c’est-à-dire axiologiquement élitistes) à des formes populaires de représentation’ ou ‘ces histoires vues d’en bas’ (Lazarus 2006: 69) correspondent en définitive à l’élaboration d’une commune ‘posture postcoloniale’, ainsi que plusieurs chercheurs l’ont montré (Lazarus 2006: 68; Mangeon 2012: 9).

Tensions

Il ne faudrait cependant point s’en tenir à cette seule connivence de premier plan, car dans le détail des analyses, les points de vue des deux penseurs peuvent aussi sérieusement diverger. Les notions d’‘indiscipline’ et de ‘*formes publiques d’usage de la raison*’ impliquent en effet, pour Mbembe, d’aller ‘au-delà des problématiques usées du “nationalisme”, de la “résistance”’ pour analyser en profondeur ‘les processus par lesquels les natifs se

constituèrent à la fois comme sujets exerçant et subissant des relations de pouvoir et comme agents moraux de leurs actions' (Mbembe 1996: 10–11). En cela il se dissocie nettement d'un certain romantisme postcolonial (Mouralis 2007; Mangeon 2012: 14), tel qu'on peut le découvrir par exemple chez Monga. Ce dernier célèbre en effet, dans son *Anthropologie de la colère*, les 'nombreuses formes de résistance passive' en les qualifiant dans le même temps d''analphabétisme' – tantôt 'économique' (Monga 1994: 59), et tantôt 'fonctionnel' (Monga 1994: 61) – témoignant par là même d'un léger biais aristocratique. De même, lorsque l'économiste veut mettre en relief, dans ses divers essais, les principales 'stratégies d'insoumission' des peuples africains, ses exemples privilégiés (à savoir l'usage des corps comme 'expression de liberté' ou 'la musique comme vecteur de mieux-être') manifestent généralement un parti-pris délibérément plus esthétique qu'éthique ou politique. A rebours, tout en insistant lui-même sur 'le faire, le voir, l'ouïr, le goûter, le sentir, le désir ou le toucher' comme modes de 'constitution du soi africain' (2000b: 16), Mbembe se montre plus circonspect sur la dimension subversive des agencements corporels et culturels en régime postcolonial: préférant souligner quant à lui 'un rapport de promiscuité, une tension conviviale entre le commandement et ses cibles', l'historien montre en effet que

Cette logique de la familiarité et de la domesticité a, pour conséquence inattendue, pas forcément la résistance, l'accommodation, le désengagement, le refus d'être capturé ou l'antagonisme entre les faits et gestes publics et les autres sous maquis, mais la zombification mutuelle des dominants et de ceux qu'ils sont supposés dominer. [...] Du coup, il apparaît que l'on aurait bien tort de continuer d'interpréter la relation postcoloniale en termes de résistance ou de domination absolue, ou en fonction des dichotomies et des catégories binaires généralement de mise dans la critique classique

des mouvements d'indiscipline et d'insubordination (contre-discours, contre-société, contre-hégémonie, seconde société...). (Mbembe 2000b: 142–43)

C'est là une réserve non négligeable à l'idéalisation des couches populaires, dont les faits et gestes peuvent en effet 'reproduire l'épistémologie du pouvoir' tandis qu'en retour ce dernier 'fait de la production de la vulgarité et de la délinquance son mode dominant d'être' (Mbembe 2000b: 183). Mbembe va d'ailleurs jusqu'à remarquer que les rapports souvent ironiques ou parodiques de 'la plèbe' aux manifestations du pouvoir, pour autant qu'ils prennent des 'allures de profanation', ne sont pas *nécessairement* des 'pratiques blasphématoires' des gens du commun – elles se trouvent aussi et surtout 'interprétées comme telles par ceux qui commandent' (Mbembe 2000b: 154). Mbembe réintègre ainsi de facto la perspective d'un Monga – qui se préoccupe au final de 'produire des hommes pour catalyser le désordre, élaborer des concepts qui intègrent le non-dit de l'environnement psychologique et du terroir culturel' (Monga 1994: 80) – dans un point de vue qui opérerait peut-être davantage 'par le haut' que 'par le bas'.

Une autre distanciation se fait d'ailleurs jour dans la critique de fond que l'historien adresse à 'l'économicisme et son pesant d'instrumentalisme et d'opportunisme politique' (Mbembe 2000a: 16). Difficile, en effet, de ne pas penser *aussi* à Monga comme cible possible d'un tel trait quand on lit par ailleurs, dans *De la postcolonie*, une véritable salve contre les discours sur l'Afrique émanant de la Banque mondiale:

Embourbées dans les exigences de l'immédiatement utile, enfermées de façon autoritaire dans l'étroit horizon des doctrines de la *good governance* et du catéchisme néo-libéral sur l'économie de marché, écartelées par les modes du jour sur la 'société civile', la guerre et de supposées 'transitions vers la démocratie', les discussions telles

qu'elles sont coutumièrement menées ne se préoccupent plus guère d'intelligence et de compréhension du politique en Afrique ou de production de connaissances en général. (Mbembe 2000b: 17–18)

Face à ces critiques récurrentes, Célestin Monga s'est senti tenu de se justifier en publiant un nouveau volet de ses tribulations dans *Un Bantou à Washington* (2007). Il y revient notamment sur son engagement auprès de la Banque mondiale comme 'un lieu d'où [il] pouvait réconcilier [s]es préoccupations contradictoires' (2009: 81). Mais qu'entend-il exactement par cette formule? A la différence d'Achille Mbembe, dont il pointait ironiquement les travaux comme l'œuvre d'un esprit autorisé à 'délirer librement sur notre condition de postcolonisés' (Monga 2007: 71), l'économiste a dans les faits toujours revendiqué une approche plus concrète, inductive, opérée à partir d'observations triviales plutôt qu'à partir de théories préalables, aussi discutées fussent-elles (Monga 2009: 31). Par 'préoccupations contradictoires', il faut donc entendre une volonté constante de 'réconcilier le rationalisme et l'empirisme' au moyen de postulats simples. Les humains étant avant tout des 'agents réagissant à des systèmes d'incitation', il importe prioritairement d'identifier et de formaliser ces derniers, et 'l'élégance des formulations mathématiques' ou les 'techniques statistiques' présentent alors un double avantage: elles permettent en effet d'identifier les variables significatives dans toute proposition et démontrer aussi rigoureusement que possible les corrélations et le sens de la causalité' (Monga 2007: 79), et elles autorisent ainsi un détachement sceptique.

Postures et paradoxes

Il convient d'expliciter dès lors les postures et les paradoxes inhérents à chacun des deux penseurs camerounais, pour comprendre en définitive la nature fondamentalement antithétique de leurs trajectoires intellectuelles.

Portrait de Célestin Monga en esthète moraliste

Le parcours de Célestin Monga se caractérise en effet par une exigence d'optimisme que contrarie en permanence un tempérament profondément nihiliste. Promu au rang de 'vision tropicale' dès *Un Bantou à Djibouti* (1990a), puis dans *Anthropologie de la colère* (1994: 67), le 'nihilisme africain' se trouve ensuite exploré sous ses diverses facettes, d'*Un Bantou à Washington* (2007) à *Un Bantou en Asie* (2011) en passant par *Nihilisme et négritude* (2009). Monga en distingue essentiellement trois formes: une 'désespérance' qu'il dit tantôt 'noirâtre', tantôt 'originelle, congénitale' (2007: 142, 146) et qu'il assimile à une 'mortelle fatigue de vivre, une morne perception de la vanité de tout effort' (2009: 43) face aux difficultés de l'existence. Une autre étape consiste à 'célébrer l'absurde et le néant, au point de mépriser non seulement toute tentative de changer la société, mais aussi la justification de toute action' (2009: 44): le nihilisme confine alors au fatalisme et à la résignation, chez les 'personnes pauvres', puis au cynisme et à l'hédonisme chez les plus riches (2007: 20). Mais sa version la plus élaborée réside sans doute dans le 'nihilisme actif', une expression que Monga emprunte à Gianni Vattimo¹ et qui lui sert à désigner un 'appétit d'exister', sans illusion sur la fin (2007: 204) ou la volonté d'élaborer 'une philosophie d'existence, même lorsque l'on sait [...] que nous allons tous allégrement vers notre mort' (2009: 44). Ce nihilisme qu'il dit aussi 'joyeux', voire proche d'un certain optimisme (2011: 113) est de fait une autre manière de réconcilier ses postulations contraires – vers l'action et la contemplation, vers la philosophie et la sagesse populaire. Quelques formules reviennent ainsi de façon

récurrente sous sa plume: il y a d'abord l'étrange expression d' 'incompatibilité syntaxique', qui court dans tous ses livres pour désigner tour à tour des réalités supposément oxymoriques ('culture africaine', 'nihilisme joyeux', 'nihilisme violent'...) ou des situations insolites, sans cohérence apparente (Monga 2007: 13, 144, 2009: 145); on trouve ensuite la locution verbale 'n'avoir pas besoin de lire X ou Y pour...'. Si Monga souligne par exemple que les Africains 'n'avaient pas eu besoin de lire Schopenhauer pour aboutir à la conclusion que l'idée du moi, et donc d'un sujet pensant, relevait sinon du délire, du moins du rêve' (2007: 30), et s'il déclare personnellement n'avoir 'pas eu besoin de fréquenter Nietzsche et Michel Foucault pour observer que la quête de vérité est un voyage sans fin' (Monga 2007: 106), c'est bien qu'il cherche à marquer tout à la fois son goût prononcé pour la philosophie, et son mépris non moindre pour la théorie: car pour découvrir que 'Nietzsche, Schopenhauer et Cioran ont leurs semblables dans chaque quartier de Dakar, Douala ou Abidjan, parmi les vendeurs à la sauvette, les peintres des trottoirs ou les chanteurs populaires' (Monga 1994: 67), encore faut-il les avoir lus... L'ultime élégance pour Monga consiste alors à feindre de s'en défaire, au bénéfice d'une philosophie qui serait plus immédiate et spontanée, car populaire et 'cynique' – à l'exemple de Diogène, démuné de tout, et à ce titre d'une suprême clairvoyance sur le cours du monde et des choses. Dans sa prédilection pour les citations, ce n'est cependant pas Diogène qu'invoque le plus souvent l'essayiste camerounais pour s'autoriser une telle posture: en matière de nihilisme, son grand maître reste en effet l'essayiste francophone et roumain Émile Cioran. Monga le cite – que ce soit nominalement, ou par un extrait de texte – pas moins de trente fois à travers ses différents essais. Toute posture littéraire se rattachant de fait à 'un répertoire présent dans la mémoire des pratiques littéraires', et tout auteur le devenant 'par référence à de grands ancêtres auxquels il emprunte des croyances, des motifs, mais aussi des postures' (Meizoz 2007: 25), ce sont donc la figure et les citations de Cioran qui permettent à Célestin Monga de se construire une singulière posture d'économiste

moraliste, et d'assumer ainsi pleinement ses postulations contradictoires en un statut oxymorique:

On ne passe pas impunément des flâneries nihilistes sur les rives de la mer Rouge aux couloirs feutrés du siège de la Banque mondiale à Washington! Quelqu'un que l'on présente un jour comme un philosophe désabusé devant l'inanité de toute action humaine et donc comme un disciple de Cioran, et que l'on surprend quelques années après offrant des analyses macroéconomiques sur les causes du chômage en Lettonie et proposant des stratégies de politiques budgétaires et monétaire à l'Arménie, intrigue à tout le moins. Il y a là comme une incohérence structurelle, une incompatibilité syntaxique dans la démarche intellectuelle [...]. Là aussi, la fréquentation intellectuelle de Cioran et de Sony Labou Tansi m'a vacciné et souvent protégé du complexe de l'inutilité (Monga 2007: 12–13).

Achille Mbembe, prophète dans la nuit

L'historien Achille Mbembe partage en apparence la même vision pessimiste sinon nihiliste que son compatriote Monga. A de nombreux égards, son œuvre pourrait même se lire comme une manifestation exemplaire de cette fascination pour la mort que l'auteur de *Nihilisme et négritude* perçoit en Afrique, et en particulier chez les Camerounais (2009: 15). 'La mort est leur raison de vivre', écrit Monga à propos des Bamilékés et de la 'philosophie de base' de leur cosmogonie (2009: 255). Achille Mbembe ne réfuterait certainement pas un tel aphorisme, lui qui fait dériver ses 'trajectoires d'une vie' d'un souvenir refoulé dans la mémoire officielle, mais bien vivant dans la mémoire populaire et à ce titre fondateur de sa

démarche historique: penser l’Afrique ‘à partir du crâne d’un mort’, le leader indépendantiste camerounais Ruben Um Nyobé.

Cette affaire de refus de sépulture et de bannissement des morts tombés lors des luttes pour l’indépendance et l’autodétermination, cet acte originaire de cruauté à l’égard du ‘frère’, tout cela devint très tôt l’objet principal de mon travail académique, mais aussi le prisme par lequel, je m’en rends compte aujourd’hui, ma critique de l’Afrique – en tant que lieu abritant le crâne d’un parent mort – a pris corps et s’est développée. (Mbembe 2010b: 39–40)

Monga et Mbembe identifient de fait une même ‘pulsion de mort’ – voire une ‘pulsion génocidaire’ (Monga 2007: 23) – dans cette ‘politique de la cruauté en lieu et place d’une politique de la fraternité et de la communauté’ que Mbembe appelle encore une *Nécropolitique* (2006) et qui entraîne, en régime postcolonial, une telle précarité de la vie que les populations n’ont plus, selon lui, d’autre statut que celui de ‘morts-vivants’, dans une relation mortifère qui se nourrit – ainsi que nous l’avons lu plus haut – de la ‘zombification mutuelle des dominants et de ceux qu’ils sont supposés dominer’ (2000b: 142). La métaphore dominante dans l’œuvre de Mbembe devient dès lors celle de la nuit: ‘nuit-du-monde africain-postcolonial’ (1993: 81, 97, 2010b: 233), ou ‘nuit du monde’ tout court et ‘grande nuit d’avant la vie’ (2010b: 17) dont il conviendrait toutefois de s’arracher, dans un geste prométhéen mais surtout fanonien, puisque c’est en définitive à l’auteur des *Damnés de la terre* (1961), Frantz Fanon, qu’Achille Mbembe emprunte son infinitif impératif: *Sortir de la grande nuit* (2010b). Mais comment opérer cette sortie, s’extraire de cette nuit? En se mettant à ‘marcher, tout le temps, la nuit et le jour, en compagnie de l’homme, de tous les hommes’ (Fanon cité par Mbembe 2010b: 17), et surtout en regardant ‘ailleurs qu’en Europe’:

Celle-ci n'est sans doute pas un monde qui s'effondre. Mais, lasse, elle représente désormais le monde de la vie déclinante et des couchers de soleils empourprés. Ici, l'esprit s'est affadi, rongé par les formes extrêmes du pessimisme, du nihilisme et de la frivolité.

L'Afrique devra porter son regard vers ce qui est neuf. [...] Il faudra qu'elle le fasse en ayant conscience d'ouvrir, pour elle-même et pour l'humanité, des temps nouveaux (2010b: 243).

On voit par cette conclusion de *Sortir de la grande nuit* (2010b) qu'Achille Mbembe progresse largement à rebours de son compatriote Monga. Ce dernier allait en effet d'une exigence d'espoir à une sombre désespérance, pour finalement trouver son paradoxal point d'équilibre dans le 'nihilisme joyeux' ou 'l'optimisme nihiliste'. Mais Mbembe condamne en définitive une telle attitude, passant au contraire du pessimisme à l'espoir d'un nouvel âge. S'il met en garde, dans son dernier ouvrage, contre le risque d'un 'devenir-nègre du monde' (2013: 17), où de plus en plus de peuples pourraient, selon lui, expérimenter à leur tour l'infortune historique jusque-là réservée aux seuls Africains – à savoir être devenus, dans l'ordre économique et symbolique du monde, des 'sans-parts' – c'est surtout pour conjurer ce possible futur et précipiter en réalité un autre avenir, qui serait celui d'un devenir-monde de l'Afrique, d'une 'Afrique qui vient' et qui se caractériserait d'abord et avant tout par sa 'déclosion' et sa 'montée en humanité' (Mbembe 2010b: 68–69) dans une démocratie post- raciale à venir.

A travers toutes ces images spatiales – Mbembe parle ailleurs de 'trouver une ligne de crête suffisamment élevée, point culminant depuis lequel se tenir au dessus du "voile"' du racisme théorisé par William Du Bois à l'aube du XX^e siècle (Mbembe 2006c: 129) –

l'historien puise de son propre aveu dans ce qu'il appelle 'la productivité poétique du religieux' (2006c: 127, 2010b: 52) et par là même il mobilise délibérément un certain registre prophétique.

Cette posture s'inscrit évidemment elle-même dans une filiation. Dans un article récent, Michael Syrotinski propose ainsi de lire les essais de Mbembe à la lumière de Jacques Derrida. Il est vrai que certains textes de ce dernier (*Force de loi, Le souverain bien*) sont convoqués par l'historien camerounais pour étayer ses analyses du commandement ou du devenir-animal du souverain en régime postcolonial (Mbembe 2010: 75; Syrotinski 2014: 163). Et il est tout aussi vrai que le philosophe français a lui-même consacré plusieurs essais à la question de l'apartheid en Afrique du Sud (en particulier 'Le dernier du mot du racisme' et 'Admiration de Nelson Mandela', repris dans *Psychè*, en 1987). Or en raison même de sa violente expérience de la clôture raciale, puis de sa 'profonde transition sociale et historique de l'Etat racial à l'Etat démocratique' (Mbembe 2010b: 237), l'Afrique du Sud, indépendante depuis plus d'un siècle, apparaît justement aux yeux d'Achille Mbembe comme 'le laboratoire le plus manifeste' de cet 'esprit du large' qu'il appelle désormais l'afropolitanisme (Mbembe 2010b: 233). Au-delà de ces affinités manifestes – notamment sur le cas sud-africain, que ne relève pas Syrotinski – il reste cependant problématique de faire d'Achille Mbembe un épigone postcolonial de Jacques Derrida: cela implique en effet de 'postcolonialiser' préalablement ce dernier, c'est-à-dire d'en faire, en raison de ses origines juives algériennes, un représentant des subalternes du tiers-monde et cette opération, ainsi que l'a montré Jean-Loup Amselle dans *L'Occident décroché* (2008) ne va assurément pas de soi. Certes Derrida s'est lui-même prêté à de telles interprétations, notamment dans *Le Monolinguisme de l'autre* et dans *Circonfession*, mais cette posture n'a pour autant pas débouché sur un engagement majeur de sa pensée sur les questions coloniales et postcoloniales. Le véritable modèle de Mbembe serait donc ailleurs, même s'il se situe pour

partie lui aussi en Algérie. Car à l'instar d'un Célestin Monga se mettant en scène comme un Cioran des tropiques, en citant abondamment ce dernier, Achille Mbembe semble parfois se figurer lui-même en Frantz Fanon du XXI^e siècle. L'essayiste martiniquais reste en effet le penseur auquel l'historien se réfère le plus depuis ses premiers travaux, et cette filiation s'est encore accentuée depuis qu'il a notamment préfacé la publication des *Œuvres* de Fanon aux éditions de la Découverte. Avec l'auteur de *Peau noire masques blancs* (1952), Mbembe s'attache ainsi à proclamer l'avènement de l'Afropolitain comme un 'homme dans le monde', qui se situerait au-delà des catégorisations raciales et qui veillerait à la mise en œuvre d'une 'politique du semblable, une politique du commun ou de l'en-commun' (2010c: 306). Par cette insistance sur la question du prochain, de l'étranger et de la communauté, Achille Mbembe inscrit aussi sa pensée dans une exigence résolument éthique, se distinguant par là même du prisme prioritairement esthétique de son compatriote Monga.

Postures et rapports au temps

Pour comprendre, en définitive, ces orientations si divergentes par-delà quelques convergences ponctuelles, on montrera en conclusion que les deux penseurs entretiennent surtout un rapport très différent au temps.

Monga manifeste en effet une conscience exacerbée de la finitude, et il présente dès lors l'écrivain comme un simple 'greffier subjectif du temps qui passe' (2007: 117) et nous entraîne inéluctablement vers la mort. Dans ces conditions, il n'est plus de grand récit possible et la poésie privilégiée par Monga sera donc celle du voyageur de passage et qui croque ici une scène, capture là une anecdote, et relève ou forge ailleurs un aphorisme – tel 'Le temps est une plaisanterie de non-initié' (Monga 2007: 200) ou 'Sois en règle un jour avant ta mort. Aujourd'hui même' (2009: 241). L'essayiste déploie en somme une poésie

du fragment et une écriture fondamentalement intertextuelle, car constamment émaillée d'exergues et de citations diverses. C'est dans cette perspective qu'il faut aussi lire ses beaux poèmes sur l'Afrique du Sud, en vis-à-vis d'instantanés photographiques, et qui s'intitulent précisément *Fragments d'un crépuscule blessé* (1990b).

Sous couvert d'adopter une 'posture postcoloniale' et un point de vue 'par le bas', Célestin Monga se construit donc en réalité surtout une posture littéraire de surplomb. Sans évidemment chercher à établir une stricte homologation entre, d'une part, ses éminentes positions sociales et institutionnelles, et d'autre part ses options critiques et esthétiques, on notera qu'en privilégiant la posture de l'écrivain moraliste, ou celle du philosophe nihiliste, Monga opte finalement pour une position rare dans le domaine des lettres africaines. Celle-ci n'est cependant pas sans l'engager dans quelques légers paradoxes. Car en se présentant ponctuellement, dans ses récits, comme un Bantou taraudé par ses désirs charnels mais dans le même temps constamment enclin à une certaine mélancolie, l'écrivain voyageur s'offre certes comme une nouvelle incarnation d'un type littéraire ancien, africanisant en quelque sorte, les personnages célèbres d'Alceste (*Le Misanthrope*) ou d'Usbek (*Les Lettres Persanes*). Mais ce faisant, il se risque aussi à reproduire parfois les travers mêmes qu'il dénonce, au premier rang desquels on peut compter l'unanimisme, l'essentialisme et le culturalisme. A le lire, en effet, de nombreuses populations africaines partageraient, peu ou prou, sa vision du monde, tandis que les Asiatiques auraient leur propre 'nihilisme', ainsi décrit:

Pragmatique, multiforme également, prônant non pas la pensée du vide, la mélancolie, [...] mais un rejet de l'idée même que l'existence humaine devrait reposer sur des fondations et des structures qui seules la rendent viable. [...] Un nihilisme dissolutif du moi, en quelque sorte, dénué de nostalgie de soi, et finalement insensible à l'idée d'autrui comme cet autre étrange, soupçonneux et agressif. (Monga 2011: 26–27)

De telles perspectives entraînent inévitablement une certaine essentialisation des peuples et des cultures, et Hans-Jürgen Lüsebrink a dès lors beau jeu de souligner qu'«à travers des thèmes, chaque fois introduits par des observations et des anecdotes autobiographiques, comme “Amour”, “Autorité”, “Sexualité”, “Alimentation et cuisine”, “Musique”, “Danse”, “Religion”, “Corps”, “Famille”, “Solidarité” et “Violence politique” [...], Monga défend une position foncièrement culturaliste’ (Lüsebrink 2012: 154). Dans une autre étude de *Nihilisme et négritude* (2009), Sarah Burnautzki a également pu montrer qu'au-delà de sa profession de foi anti-essentialiste sur l’Afrique, le penseur camerounais procédait peut-être davantage à une ‘inversion du stigmaté’ qu’à une véritable remise en question de ‘l’ordre hiérarchique même qui caractérise l’organisation et le pouvoir des pensées du monde’ (Burnautzki 2010: 80).

Revenons à présent à Achille Mbembe. Si ce dernier se déclare lui-même hanté par son ‘être-pour-la-mort’, dans l’inspiration d’un Martin Heidegger qu’il cite à plusieurs reprises (Mbembe 2000b: 257–58), et s’il se définit volontiers, à l’instar de Monga, comme ‘quelqu’un de passage, en route vers un ailleurs (*un passant*)’ (Mbembe 2010b: 44), il ne faut cependant pas confondre, comme le fait Yannick Martial Ndong Ndong (2012: 77), sa ‘conscience subjective du temps’ avec celle de son compatriote. Certes Mbembe emploie bien, en exergue de son essai sur ‘Les écritures africaines de soi’ (2000a: 16), une citation de Gilles Deleuze (‘... la seule subjectivité c’est le temps’) qui ressemble fort à la définition de l’écrivain par Monga, mais c’est en réalité pour défendre une toute autre vision. Ce passage du temps implique en effet pour lui la possibilité du changement, et le sujet africain n’est donc jamais figé dans un caractère ou une attitude déterminés; loin d’être un type, comme le ‘Bantou’ de Célestin Monga, il est en réalité mobile et labile et ce d’autant plus que ‘ce temps de l’existence africaine n’est, ni un temps linéaire, ni un simple rapport de succession’ mais

qu'il se trouve traversé de plusieurs temporalités enchevêtrées, avec notamment 'un *emboîtement* de présents, de passés et de futurs' (2000b: 36). Le 'temps vécu' est ainsi riche d'une 'multiplicité des mondes et des formes de vie' possibles (2000b: 27) et Mbembe accorde dès lors un grand pouvoir à 'la narration' comme puissance heuristique.

C'est en effet le procédé de la narration qui nous permet d'échapper aux faux dualismes (résistance/collaboration) et à une vision 'conspirationnelle' des relations de pouvoir en contexte de domination [...]. Grâce au procédé de la narration, nous saisissons bien le fait que la *relation coloniale* et les tentatives de la modifier s'appliquèrent à une diversité de sphères (économique, politique, symbolique...) dont l'importance ne fut jamais la même aux yeux de tous les agents. Même lorsqu'ils partageaient les mêmes positions sociales ou les mêmes loyautés (claniques, ethniques, religieuses), les assujettis coloniaux ne conçurent jamais de la même manière leurs intérêts. Bien plus, en colonie, on pouvait 'résister' tout en participant de 'l'horizon' culturel du dominant. Inversement, on pouvait 'collaborer' tout en s'en démarquant (Mbembe 1996: 26).

S'il est donc des 'savoirs narratifs distincts du savoir dit scientifique' (2000b: 30), il n'est plus étonnant que dans *La Naissance du maquis* (1996), Mbembe se propose d'analyser les récits que Ruben Um Nyobé avait fait de ses songes, ou qu'il privilégie ailleurs – dans *De la postcolonie* (2000b), dans *Critique de la raison nègre* (2013) – des exemples littéraires (Sony Labou Tansi, Kossi Efoui) pour mieux donner à comprendre l'expérience historique postcoloniale. Dans ce contexte où les fictions deviennent pensantes, la théorie peut en retour se prévaloir elle-même d'une certaine puissance fictionnelle: il s'agit après tout d'inventer une 'Afrique qui vient', et sur ce point les techniques narratives et poétiques de la littérature peuvent s'avérer tout aussi efficaces que les outils de la prospective économique ou politique. S'il y a de toute évidence un grand travail littéraire à l'œuvre dans l'écriture d'Achille Mbembe, on notera toutefois qu'en orientant prioritairement sa conscience subjective du

temps vers l'avenir, l'historien se préoccupe aussi davantage de sa posture postcoloniale que de sa posture littéraire, se situant une nouvelle fois à l'opposé de Célestin Monga. Si le postcolonial implique en effet un récit téléologique, et donc une narration, dans le même temps son geste simultané de rupture et d'ouverture ressemble fort à celui des avant-gardes, et s'inscrit ainsi dans une filiation résolument occidentale, sinon européenne ainsi que l'a montré Kwame Anthony Appiah:

To theorize certain central features of contemporary culture as *post* anything, is, of course, inevitably to invoke a narrative, and, from the Enlightenment on, in Europe and European-derived cultures, that 'after' has also meant 'above and beyond' and to step forward (in time) has been ipso facto to *progress*. [...] And in this repudiation of one's immediate predecessors (or, more especially, of their theories of themselves) it recapitulates a crucial gesture of the historic avant-garde. [...] For the post in postcolonial, like the post in postmodern is the post of the space-clearing gesture. (Appiah 1992: 141, 149, original emphasis).

On atteint ici le paradoxe propre à la pensée d'Achille Mbembe. Tout en proclamant en effet, à l'instar de Fanon, vouloir 'quitter l'Europe' et rompre notamment avec la France en agissant, selon ses propres termes, 'comme s'il n'y avait strictement rien à sauver de la tradition critique française d'après-guerre, dont on sait pourtant qu'elle accorda une place centrale non seulement au fait nazi, mais aussi au fait colonial' (Mbembe 2006c: 121), Mbembe disqualifie en réalité une part importante de sa propre identité intellectuelle, avec notamment les influences avérées de Jean-François Bayart, Michel de Certeau, Jacques Derrida ou Michel Foucault sur sa propre pensée. Enfin, en affirmant que 'la réflexion française contemporaine ne sait plus comment parler *de* l'Autre, encore moins *à* l'Autre. Elle

préfère, dans la bonne généalogie coloniale, parler à *la place de l'autre*' (Mbembe 2006c), il instruit un bien mauvais procès en ventriloquie puisqu'en lissant de cette manière les tensions et les contradictions propres à tout espace public et intellectuel, il essentialise à son tour un pays et ses traditions de pensée, comme l'a bien souligné Vincent Foucher dans une réponse à l'un de ses articles de *Politique africaine*.

Conclusion

Confronter les parcours biographiques et les itinéraires intellectuels d'Achille Mbembe et de Célestin Monga, deux penseurs camerounais contemporains, aura ainsi permis de relever, par-delà quelques manifestes convergences et connivences, des divergences tout aussi significatives. Il n'y a évidemment rien d'étonnant à cela, mais il importe d'en tenir compte afin de situer dans leurs contextes, puis de saisir dans leurs singularités, les pratiques africaines contemporaines de la philosophie. Tout en s'ancrant dans les réalités historiques, mais aussi quotidiennes de l'Afrique subsaharienne, les penseurs d'Afrique entrent aujourd'hui résolument en dialogue avec leurs contemporains, qu'ils soient issus ou non du monde noir. On aurait pu ainsi explorer d'autres résonances – par exemple entre la pensée d'Achille Mbembe et celle du martiniquais Édouard Glissant, théoricien de la Relation et du Tout-Monde, ou encore avec l'histoire de l'Atlantique Noir par un autre penseur antillais, Paul Gilroy. On aurait également pu scruter d'autres influences (revendiquées en tant que telles) – comme par exemple celles de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi ou du Portugais Fernando Pessoa – dans l'œuvre de Célestin Monga. On aurait enfin pu associer à ces lectures et trajectoires croisées celles d'un autre écrivain et essayiste camerounais contemporain, Patrice Nganang, né en 1970 et qui, à l'instar de ses compatriotes et aînés Monga et Mbembe, s'est exilé par opposition au règne politique de Paul Biya et qui a non seulement revisité, dans

ses romans, l'histoire africaine des résistances au colonisateur, à travers les figures historiques du sultan Njoya (*Mont Plaisant*, 2011) ou de Ruben Um Nyobè (*La Saison des Prunes*, 2013), mais de surcroît produit d'importants essais, tout autant porteurs d'indiscipline critique et politique (*Le Principe dissident*, 2005; *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, 2007; *La République de l'imagination*, 2009). Un tel projet comparatiste n'était cependant pas réalisable dans le cadre d'un simple article, sinon de façon superficielle; en restreignant délibérément le propos à deux auteurs contemporains, compatriotes et congénères (au sens où ils appartiennent de fait à une même génération), en les confrontant enfin à leurs modèles les plus manifestes, on peut en revanche esquisser leurs portraits propres et expliciter leurs postures spécifiques. C'est sur la base de telles analyses concrètes, et en suivant une semblable démarche, attentive aux positionnements des auteurs, à leurs évolutions et à leurs éventuels paradoxes, qu'on pourra par la suite étendre le propos et intégrer ces portraits à un tableau plus général de la place des penseurs d'Afrique dans la pensée globale contemporaine.

Références

Amselle, J.-L. (2008), *L'Occident décroché, enquête sur les postcolonialismes*, Paris: Stock.

Appiah, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford: Oxford University Press.

_____ (1997), 'Cosmopolitan patriots', *Critical Inquiry*, 23:3, pp. 617–39.

Assayag, J. (2010), *La Mondialisation des sciences sociales*, Paris: Téraèdre.

Burnautzki, S. (2010), 'Repenser la négritude: le nihilisme dans le "monde noir" selon Céléstin Monga', *Études littéraires africaines*, 29, pp. 74–80.

De Certeau, M. (1980), *L'invention du quotidien, volume 1: arts de faire*, Paris: Gallimard.

Derrida, J. ([1983] 1987), 'Le dernier mot du racisme', in J. Derrida (ed.), *Psyché, inventions de l'autre*, Paris: Galilée, pp. 353–62.

_____ ([1986] 1987), 'Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion', in J. Derrida (ed.), *Psyché, inventions de l'autre*, Paris: Gallimard, pp. 453–75.

Eboussi Boulaga, F. (2006), 'Penser africain: raison, identité et liberté; entretien avec A. Mbembe et C. Monga', *Esprit*, 330, pp. 106–16.

Fanon, F. (1952), *Peau noire masques blancs*, Paris: Le Seuil.

Foucher, V. (2010), 'Achille Mbembe et l'hiver impérial français: politiques de la différence et sciences du fragment', *Politique africaine*, 120, pp. 209–21.

Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Glissant, E. (1997), *Traité du Tout-Monde*, Paris: Gallimard.

_____ (2009), *Philosophie de la Relation*, Paris: Gallimard.

Lazarus, N. (ed.) (2006), *Penser le postcolonial*, Paris: Amsterdam.

Locke, A. (ed.) (1925), *The New Negro, An Interpretation*, New York: Albert & Charles Boni.

Lüsebrink, H.-J. (2012), 'Universalisme des Lumières et résistances (inter)culturelles – traductions, transferts, fictionnalisations', in Mourad Ali-Khodja (ed.), *Des apories de l'universalisme aux promesses de l'universel*, Québec: Presses de l'Université de Laval, pp. 145–60.

Mangeon, A. (ed.) (2012), *Postures postcoloniales, domaines africains et antillais*, Paris: Karthala-MSH-M.

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

_____ (1988), *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris: Karthala.

_____ (1993), 'Écrire l'Afrique à partir d'une faille', *Politique africaine*, 51, pp. 69–97.

_____ (1996), *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920–1960)*, Paris: Karthala.

_____ (2000a), 'A propos des écritures africaines de soi', *Politique africaine*, 77, pp. 16–43.

_____ (2000b), *De la postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala.

_____ (2005), 'La République et l'impensé de la "race"', in N. Bancel, P. Blanchard and S. Lemaire (eds), *La Fracture coloniale*, Paris: La Découverte, pp. 137–53.

_____ (2006a), 'Comment penser l'Afrique? Entretien avec Célestin Monga', *Le Messager*, 4 mai, <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4406>. Consulté le 19 décembre 2014.

_____ (2006b), 'Nécropolitique', *Raisons politiques*, 21, pp. 29–60.

_____ (2006c), 'Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?', *Esprit*, 330, pp. 117–33.

_____ (2010a), 'Faut-il provincialiser la France?', *Politique africaine*, 119, pp. 159–88.

_____ (2010b), *Sortir de la grande nuit, essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris: La Découverte.

_____ (2010c), 'Echanges autour de l'actualité du postcolonial, entretien avec Françoise Vergès', in N. Bancel, F. Bernault, P. Blanchard, A. Boubeker, A. Mbembe and F. Vergès (eds), *Ruptures postcoloniales, les nouveaux visages de la société française*, Paris: La Découverte, pp. 293–308.

_____ (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris: La Découverte.

Mbembe, A., Bayart, J.-F. et Toulabor, C. (1992), *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris: Karthala.

Meizoz, J. (2007), *Postures littéraires, mises en scène modernes de l'auteur*, Genève: Slatkine.

_____ (2011), *La Fabrique des singularités, Postures littéraires II*, Genève: Slatkine.

Monga, C. (1986), *Cameroun, quel avenir? Chronique*, Paris: Silex.

_____ (1990a), *Un Bantou à Djibouti*, Paris: Silex.

_____ (1990b), *Fragments d'un crépuscule blessé*, Paris: Silex.

_____ (1990c), 'Lettre ouverte à Paul Biya. La démocratie tronquée', *Le Messager*, no. 209, 27 décembre, p. 5.

_____ (1994), *Anthropologie de la colère, société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris: L'Harmattan.

_____ (2007), *Un Bantou à Washington*, suivi de *Un Bantou à Djibouti*, Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2009), *Nihilisme et négritude*, Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2011), *Un Bantou en Asie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Mouralis, B. (2007), 'Romantisme et mondialisation', in *L'illusion de l'altérité, études de littérature africaine*, Paris: Champion, pp. 701–24.

Ndong Ndong, Y.-M. (2012), 'Les écritures africaines de soi: à propos de Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe et Célestin Monga', in A. Mangeon (ed.), *Postures postcoloniales, domaines africains et antillais*, Paris: Karthala-MSH-M, pp. 65–93.

Nganang, P. (2005), *Le Principe dissident*, Yaoundé: Editions Interlignes.

_____ (2007), *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, Paris: Homnisphères.

_____ (2009), *La République de l'imagination*, La Roque d'Anthéron: Vents d'ailleurs.

_____ (2011), *Mont Plaisant*, Paris: Philippe Rey Editeur.

_____ (2013), *La Saison des prunes*, Paris: Philippe Rey Editeur.

N'Goran, D. K. (2012), 'Des écritures africaines de soi. L'autre histoire de la critique: exemples de V.-Y. Mudimbe et Achille Mbembe', in G. Madébé, S. Mbondobari and S. Renombo (eds), *Les Chemins de la critique africaine*, Paris: L'Harmattan, pp. 165–78.

Syrotinski, M. (2014), “‘Malheur généalogique’ – Achille Mbembe penseur postcolonial’, in P. Rabault-Feuerhahn (ed.), *Théories intercontinentales, voyages du comparatisme postcolonial*, Paris: Demopolis, pp. 145–67.

Contributor details

Anthony Mangeon is Professor at the University of Strasbourg where he holds the Chair in francophone Literature. He is also the Chair of the Institute of French Literature in the Faculty of Letters. He has published many articles and book reviews on African and African American literatures and philosophies. He is notably the author of *La Pensée noire et l'Occident* (2010) and the editor of *Postures postcoloniales, domaines africains et antillais* (2012), or more recently *Anthropolitiques. Jean-Loup Amselle, une pensée sans concessions* (2015).

Contact:

Université de Strasbourg, Equipe d'accueil 1337, 'Configurations littéraires', Faculté des Lettres, Le Portique, 14 rue René Descartes, BP80010, F – 67084 Strasbourg Cédex, France.

E-mail: amangeon@unistra.fr

Note

¹ Monga (2007: 87, 2009: 44, 2011: 93). *La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne* (1987) était par ailleurs déjà cité dans *Anthropologie de la colère* (1994: 30).