

Ethiopiques

REVUE NÉGRO-AFRICAINE DE LITTÉRATURE, DE PHILOSOPHIE,
DE SOCIOLOGIE, D'ANTHROPOLOGIE ET D'ART



N°109 - 2^{ème} Semestre 2022



ÉTHIOPIQUES

Revue semestrielle

ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication

A. Raphaël NDIAYE

Directeur de Rédaction

Amadou LY

Membres

Mamadou BA
Abdoulaye Élimane KANE
Ramatoulaye Diagne MBENGUE
Boubé NAMAÏWA
A. Falilou NDIAYE
Amadou Lamine SALL
Pierre SARR (Lettres)
Malick DIAGNE
Abdou SYLLA
Étienne TEIXEIRA
Ibrahima WANE
Babacar Mbaye DIOP
Alioune DIAW
Cheick SAKHO
Andrée Marie Diagne BONANE
Coudy KANE

Membres correspondants

Hélène TISSIÈRES (U.S.A.)
Eileen JULIEN (U.S.A.)
Sana CAMARA (U.S.A.)
Papa Samba DIOP (France)
Françoise UGOCHUKWU (Angleterre)
Pierre K. NDA (Côte d'Ivoire)
Guy O. MIDIOHOUAN (Bénin)
Abdelouahed MABROUR (Maroc)
Ousmane TANDINA (Niger)
Pierre NDEMBY MAMFOUBY (Gabon)
Albert OUEDRAOGO (Burkina Faso)
Mbaye DIOUF (Canada)

Ethiopiennes

Éthiopiennes

Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.

N° 109 2^{ème} Semestre 2022

Illustration :

Les empreintes du passé

Acrylique sur toile

Année :2009

Khalidou KASSÉ

Éthiopiennes n° 109.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2022.

N° 109

2e SEMESTRE 2022

.....

SOMMAIRE

1. Littérature

Hanae ABDELOUAHED - <i>La plus secrète mémoire des hommes</i> de Mohammed Mbougar Sarr : l'œuvre-interstice	7
Elkhamissi KACHOUCHI - Écriture et intertextualité dans <i>Verre cassé</i> d'Alain Mabanckou	19
Assane NDIAYE - Les échos de <i>Batouala</i> de René Maran dans deux romans négro-africains.....	35
Ndèye Astou GUÈYE - De Kossi dans <i>Le Livre de la brousse</i> (1934) de René Maran à Magamou dans <i>La Plaie</i> (1967) de Malick Fall : aléas du parcours de héros	47
Mamadou Hady BA - La Mémoire de la dictature dans <i>Saharienne indigo</i> de Tierno Monénembo	63
Fétigué COULIBALY - La Quête identitaire dans les dramaturgies africaines postmodernes. Une esthétique de la déconstruction et de la discontinuité permanente	77

Dago Michel GNESSOTÉ - Canaux de transmission des savoirs et projets de développement dans la société traditionnelle	87
Inès Marina N'GOUAN - L'esthétique de l'identité métissée chez Eugène Ébodé	99

2. Philosophie, anthropologie, sociologie

Ousmane SARR - Frantz Fanon : de la critique du mythe de la blanchitude à la critique de la négritude	115
Daniel ENAMA - De la panne des sociétés politiques postcoloniales aux pistes de cure chez Achille Mbembe	127
Boulkini COULDIATI - Regards croisés de deux architectures : la Grande mosquée de Dioulasso Ba et la Cathédrale Notre Dame de Lourdes.	143
Abdoulaye BA - Durkheim et le naturalisme	151

3. Poèmes

Amadou Bouyé KOUTOUDIO - Épitaphe pour Diali Fodaa de Barasu	163
Meissa Maty NDIAYE - Rwanda : une chanson de fleurs pour l'Afrique	165

***Éthiopiennes* n° 109.**
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2022.

DE LA PANNE DES SOCIÉTÉS POLITIQUES POSTCOLONIALES
AUX PISTES DE CURE CHEZ ACHILLE MBEMBE

Par Daniel ENAMA*

La complexité, la richesse, la profondeur et les controverses auxquelles se prête l'œuvre d'Achille Mbembe laissent tout au moins percevoir un constat : c'est sous le signe de la panne et de la cure que, froidement, l'auteur analyse les sociétés africaines. Cette analyse se fait en référence aux sociétés africaines elles-mêmes et en rapport à la société-monde. Pour ce faire, Achille Mbembe entame dès ses premiers travaux une réflexion sur les régimes et les formes d'indiscipline en colonie (Mbembe, 1996) et en postcolonie (Mbembe, 2000). Deux éléments majeurs semblent être au cœur de cette entrée en matière : le rapport au pouvoir et le rapport de/à la race. En affirmant tout de même que le temps de l'Afrique viendra (Mbembe, 2011 : 147), l'auteur ne manque pas de faire le constat selon lequel la relation que l'Afrique entretient avec elle-même et avec le monde se caractérise par une vulnérabilité de nature structurelle. Que les deux types de rapport soient sous-tendus par la vulnérabilité de nature structurelle, signifie d'une part l'incapacité des forces dominantes à générer des patrimoines collectifs et, d'autre part, l'impuissance à dicter ou à transformer les termes de l'échange avec l'extérieur (*idem*). Tandis que le premier type de rapport touche la nature des forces et des formes de distribution du pouvoir, le second trahit l'ensemble des représentations ou perceptions des mondes étrangers qui saisissent l'Afrique comme une race.

* Université Catholique d'Afrique Centrale, Cameroun

Au plan du rapport au pouvoir donc, l’Afrique apparaît comme son propre bourreau. Au plan du rapport de race, le soi africain, victime et complice du brutalisme qui meut le système monde, sort d’une longue histoire de négation, de falsification et de revendication. En bref, c’est sous le vocable d’une « Afrique en panne » (Giri, 1986), « malade » (Bourgoin, 1984) de sa propre condition ; une Afrique qui cherche par maintes bifurcations à se projeter qu’Achille Mbembe trouve justifiée sa production scientifique. À ce titre, le moment du « diagnostic » est tout autant important que celui de la « cure ». Si les premières esquisses de réponse apparaissent sous le vocable de l’ « afropolitanisme » (Mbembe, 2014), la question pour Achille Mbembe demeure : comment dans le double conditionnement du rapport –faussé– à soi et du rapport au monde, peut-on penser la renaissance africaine ? Répondre à cette question nous inscrit dans un dialogue moins réel que textuel avec l’héritage heuristique –en train de se faire– esquissé par Achille Mbembe. Ce dialogue textuel ouvrira sur un effort de synthèse et d’analyse critique des textes synthétisés sur les questions de pouvoir et de race telles que formulées par Achille Mbembe.

1. Des sociétés politiques postcoloniales

En empruntant le vocabulaire clinique, les sociétés politiques postcoloniales apparaissent chez Achille Mbembe sous le signe de la léthargie ou du coma, c’est-à-dire, l’(é) État des corps qui n’ont pas perdu la vie mais en même temps, ne la font pas valoir jusque dans ses intensités les plus significatives. Ces sociétés se situent entre la vie et la mort sans que l’Histoire ne soit pour autant arrêtée. Ne pouvant régir de façon synthétique toutes les marques distinctives de ces (é)États de coma entre vie et mort en accord avec l’Histoire, nous avons choisi, comme indiqué plus haut, d’en étudier deux des plus pertinentes : le rapport au pouvoir et le rapport de/à la race.

1.1. Le rapport au pouvoir

Au sujet du pouvoir sinon, du rapport au pouvoir des sociétés politiques postcoloniales, il s’agit dans la logique d’Achille Mbembe d’étudier le pouvoir dans sa connotation « politique ». Il n’est donc point

question de toutes les autres formes de pouvoir avec lesquels le pouvoir politique peut être en rupture ou en continuité. Par pouvoir politique qu'on peut réduire simplement à la politique, il faut entendre une « pratique instrumentée, un travail d'assemblage, d'organisation, de mise en forme et de redistribution, y compris spatiale, d'ensembles corporels vivants, mais pour l'essentiel, immatériels » (Mbembe, 2020 : 7). Deux choses peuvent découler de cette définition : le pouvoir (politique) comme *topos* et comme *nomos*. L'idée de pouvoir suppose donc une « terre » ou un « lieu » et des « normes » à y appliquer. Terre et normes sont ainsi deux attributs du pouvoir situés spatialement et/ou symboliquement. Les fonctions d'un tel pouvoir sont de « tailler, affaiblir et mouler, forger et ériger, bref de verticaliser, de mettre en marche » (Mbembe, 2020 : 7). Sous sa forme contemporaine, c'est le stade de l'État de droit que Jean Jacques Rousseau appelait de tous ses vœux en entrecroisant le droit et la force pour désigner le pouvoir structurant qui donne forme et vie à toute société. Le projet qu'entreprend Achille Mbembe est de comprendre comment les sociétés postcoloniales –au sens premier donc chronologique, c'est-à-dire les sociétés nées de la colonisation– font corps avec le pouvoir politique.

Pour Achille Mbembe, la réponse est sans appel : la politique en Afrique est à comprendre en tant que « forme de dépense » (Mbembe, 2004). Pour l'auteur, la notion de « dépense » est assimilable à la pratique de la guerre ; guerre non plus seulement comme « affrontement belliqueux des forces, par intensification des combats, puis des destructions entraînant des pertes humaines sur des champs de bataille » (Mbembe, 2004 : 151). En Afrique, faire la guerre dans le but de donner la mort constitue un mode particulier d'expression politique duquel sortent forgés le sujet, la société et les institutions. À juste titre écrit l'auteur, la

centralité que la guerre a fini par prendre dans la représentation que le sujet africain contemporain se fait de la vie, du politique en général et de sa relation avec la mort en particulier (...) a eu tendance à dessiner aussi bien ce par quoi l'on crée un monde que le monde même que l'on fait être ou que l'on construit (Mbembe, 2004 : 151).

L'(é) État de guerre qu'Achille Mbembe assimile au pouvoir politique en Afrique semble définir autant la constitution des institutions que l'« économie psychique » du sujet. De la sorte, il y a (é)État de

guerre et par conséquent, production de la mort chaque fois qu'il y a prédation et cruauté ou excès. Prédation et cruauté sont les deux principales logiques de « dépense » du pouvoir en Afrique.

La logique de prédation ou passion de détruire signifie l'investissement et le *sublissement* intense des objets, des ressources, de personnes avec libération d'une quantité importante d'énergie (Mbembe, 2004 : 152). Sous cette forme, tuer ou « donner la mort », renvoie à la prise sur les entités vivantes ou non, matérielles ou immatérielles. La corruption, les détournements de deniers publics, la mal gouvernance, la spoliation des ressources naturelles en sont quelques clichés. La logique de cruauté et de l'excès quant à elle désigne l'expression même de la souveraineté en tant que pouvoir de dire qui peut vivre et qui doit mourir. C'est, dit-il la consécration ou la mise en place des « institutions comme dispositifs pour la mort » (Mbembe, 2004 : 152). Reprenant et inversant l'hypothèse de Clausewitz sur la politique comme continuation de la guerre, Achille Mbembe, par un détour à Michel Foucault, estime qu'en Afrique, le « temps de guerre n'est pas différent du temps du politique » (Mbembe, 2004 : 152) car poursuit-il, le « rôle du pouvoir politique (est) de réinscrire perpétuellement ce rapport de force dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps (...) par une panoplie de technologies et de dispositifs » (Foucault, cité par Mbembe, 2004 : 152). Selon cette approche, trois propositions qui, au demeurant s'enchaînent, définissent l'essentiel de notre rapport au pouvoir : la sublimation du conflit par les rituels électoraux, la conservation de la vie par peur de la mort et l'espace de possibilité de toute mort (Mbembe, 2004 : 153).

Sous les traits de la « brutalité dans les relations quotidiennes », de l' « acte de viol » par lesquels on « taraude, creuse, fouille et vide le corps », il « ne s'agit plus tant de réprimer et de discipliner que de tuer en masse » (Mbembe, 2004 : 176). Parler du rapport au pouvoir dans les sociétés politiques postcoloniales, c'est établir le rapport entre la vie, le pouvoir et la mort. Plus nettement, c'est peindre l' « économie du massacre » qu'endosse la souveraineté (Mbembe, 2004 : 176). Cette

économie, sous ses différentes échelles de représentations et conduit au « sujet de race », mieux, à l'organisation en strates de la société.

1.2. Le rapport de race

Dans les sociétés politiques postcoloniales, le rapport de race débouche sur une question : « qu'est-ce qu'un nègre ? » (Mbembe, 2015 : 23). Cette question se veut critique des représentations et contenus que lui donnent à la fois les nègres et les non-nègres. Deux figures aux variantes culturelles, idéologiques, philosophiques, politiques, etc. s'opposent à cet effet : les négateurs de la dignité anthropologique nègre et ses défenseurs. Les deux ont, cependant, en commun la co-construction de la « raison nègre » (Mbembe, 2015 : 23).

Pour les premiers, à savoir les négateurs de la dignité anthropologique noire, la raison nègre constitue des « figures de savoirs » traversées par l' « extraction », la « déprédation », l' « assujettissement » et le « complexe psycho-onirique » (Mbembe, 2015 : 23). La raison nègre, sinon le nègre est un être dont les fonctions et l'être-même sont potentiellement inférieurs et dont il faut assurer l'humanisation si on en croit la « mission civilisatrice » que s'est assignée l'impérialisme. Le nègre, dans cette logique, est une « représentation primale » ne sachant distinguer le dehors du dedans, l'enveloppe du contenu ; c'est un « complexe pervers générateur de tourments et de peur, de souffrances, de catastrophes, (...) figure de la névrose phobique, obsessionnelle et, à l'occasion, hystérique » (Mbembe, 2015 : 23). Comme tel, c'est un être dont il faut se protéger, se défaire ou en avoir la maîtrise totale.

Pour ses défenseurs apparus sous des traits culturels (poètes de la négritude), philosophiques (ethnophilosophes), idéologiques (panafricanisme), la culture, le savoir, l'identité et l'être nègre en tant que spécificités sont des catégories à développer et à valoriser aux yeux de ses négateurs. C'est, disait Basile Juléat Fouda un héritage à recevoir, à incarner et à défendre pour prétendre à une existence authentique (Towa, 2011 : 29). Tel semble être l'arène que dessine le débat sur la « race » dont l'historialité aux vues de l'analyse que livre Achille Mbembe, trouve un grand écho chez Frantz Fanon.

Si historiquement le sujet de race –la race prise ici au sens biologique, sociale et symbolique– s’est configuré au moment du choc des rencontres entre les sociétés indigènes et celles occidentales, son historicité –au sens heideggérien– vient du fait qu’il hante les catégories du temps passé, présent et futur du sujet. Ainsi, le sujet de race, produit de la colonisation, définit l’ontologie nègre. Dans son récit de la « scène coloniale », Achille Mbembe fait remarquer :

Dans les écritures africaines de soi, la colonie apparaît comme dans une scène originelle qui ne remplit pas seulement l’espace du souvenir à la manière d’un miroir. Elle est également représentée comme l’une des matrices signifiantes du langage sur le passé et le présent, l’identité et la mort. Elle est le corps qui donne désir et poids à la subjectivité, quelque chose dont on ne se souvient pas seulement, mais dont on continue de faire l’expérience viscéralement longtemps après sa disparition formelle (Mbembe, 2007 : 37).

Par le geste colonial, il s’est spatialement et symboliquement formaté des consciences et des institutions témoins de la « diffraction originelle », du « rapport de capture » et dont Achille Mbembe engage la réflexion à travers ce qu’il nomme « phénoménologie de la colonie » (Mbembe, 2007 : 37). Deux points essentiels sont au cœur de cette phénoménologie : la « part maudite » et le « petit secret ».

Ce qu’il convient d’appeler « part maudite » à savoir le poids exercé par les forces extérieures sur le monde nègre, le désir conquérant de l’autre à vouloir exister, le nègre à partir de ses catégories, trouve son explication dans le potentat colonial comme potentat racial. C’est l’opération de décentrement entre le moi et le sujet. Le moi authentique

[...] serait devenu un autre. Un moi étranger se serait mis à la place du moi propre, faisant ainsi de l’Africain le porteur malgré lui, de significations secrètes, d’obscur intentions, de quelque chose d’étrangement inquiétant qui dirige son existence et qui confère à certains aspects de sa vie psychique et politique un caractère démoniaque (Mbembe, 2007 : 37-38)

Par la colonie, le nègre est mis au monde et sa fabrique en tant que sujet, tout comme sa réception en dépendent fortement. Un tel processus pour être, ne peut ne pas faire l’économie de la violence et surtout du maintien de celle-ci. En colonie, la violence prend à la fois des formes physiques et symboliques. La violence coloniale « est en

réalité un réseau ‘point de rencontre de violences multiples, diverses, répétées, cumulatives’, vécues aussi bien sur le plan de l’esprit que sur celui des ‘muscles’, du sang » (Mbembe, 2007 : 38). Deux dispositifs accompagnent cette violence : l’armée et l’administration civile. L’un assure la matrice de domination par la force des « muscles » et l’autre par le droit. En entrecroisant force et droit au point de les confondre, le nègre subit une profonde opération d’« effraction » et de « gommage » ; opération qui va influencer significativement la nature des rapports entre colons et colonisés. De ce point de vue, la relation du colon et du colonisé se configure à l’interstice de deux logiques contradictoires mais transposables : le refus des différences et celui des similitudes. Au fond, c’est la violence et la tourmente qu’impose la « relation du même au même », le désir-maître qui anime le colon et dont le surgissement dans le rapport au colonisé se fait par travestissement. Simplement, c’est l’acte d’auto contemplation par lequel la race dominante veut se « voir » –tel le reflet d’un miroir– en la race dominée tout en maintenant clairement les distances de domination. En cela, le

[...] potentat colonial est un potentat narcissique. En souhaitant que le colonisé lui ressemble tout en l’interdisant, le potentat fait donc de la colonie la figure même de l’ ‘anticonnautaire’, un lieu où paradoxalement, la division et la séparation (...) constituaient les formes même de l’être entre les sujets coloniaux et leurs maîtres (...) venait chaque fois répéter le rapport sacrificiel et réifier l’échange généralisé de la mort (Mbembe, 2007 : 44).

Une autre catégorie intégrante de la « part maudite » dans l’*establishment* du sujet de race, c’est la « forme de distribution du regard » (Mbembe, 2007 : 44). Le regard –colonial– constitue donc un (pou)voir en tant que pouvoir de « voir » et de « ne pas voir ». Décider de ce qui est visible et de ce qui ne peut l’être, c’est implicitement révéler :

- que le nègre n’existe pas par lui-même si ce n’est par le détour ou geste du regard colonial ;
- qu’on voit pour lui, parle pour lui ;
- que sa négation fait de lui un intrus et sa seule survenance au monde constitue un problème ;

- qu'il est le fait d'un jeu entre apparence et chose même, distance irrémédiable et proximité absolue (Mbembe, 2007 : 45).

Ce qui compte dans l'acte de coloniser, ce n'est point la « mise à mort » mais l'extraction au prix de la mort de la force de travail. Il s'agit moins de tuer ou donner la mort que d'exploiter, d'asservir. À cet effet, Achille Mbembe conclut qu'en « colonie, le sujet préposé aux soins, est le même qui, ailleurs fait l'objet de défiguré (Mbembe, 2007 : 40). Le corps est pour ainsi dire le tissu voire le matériau sur lequel s'appliquent les dispositifs de domination. Parallèlement à la logique d'exploitation et d'asservissement, le corps est investi dans un processus circulaire ; celui de la dialectique du « blesser » et du « soigner ». L'auteur écrit : « le corps qui, tantôt, est enfermé, demandé, enchaîné, contraint au labeur, frappé, déporté, mis à mort est le même qui, ailleurs, est soigné, éduqué, habillé, alimenté, rémunéré » (Mbembe, 2007 : 40). Cependant, la « part maudite » ne se comprend mieux qu'avec le « petit secret ».

Le « petit secret » comme forme d'assujettissement de l'indigène par son propre désir (Mbembe, 2007 : 54), relève de la catégorie des contre-aveux qui ont préparé le terrain à la pénétration occidentale. En secret donc, le nègre vit sa perte dans la culpabilité et la victimisation. C'est en réalité le travail de mémoire dont les deux formes sont la mythologie d'endettement et le désœuvrement psychique. La première forme signifie la perte en termes de « dette de procréation » – développement– et « dette d'hospitalisation » –immigration. La seconde, trahit l'acte de dépossession –volontaire– par lequel le nègre se construit comme sujet de classe inférieure. Collectivement et individuellement, ces deux formes de mémorisation s'imbriquent tel un système. De la colonisation –et peut-être même avant elle– jusqu'à ses nouvelles formes d'expression, l'énigme du manque et du désir sont la raison principale de la perte du nom propre. Le petit secret a donc préparé et nourrit la « béance du vide » que les dispositifs de colonisation n'ont fait que renforcer. C'est dire la permanence de la violence dans le geste social en Afrique précoloniale. Sur ce point, les solides connaissances de l'auteur en histoire remontent les formes d'expression de la violence dans les tyrannies africaines de l'époque mues par la « conscience aiguë à la

volatilité et de la frivolité de l'argent et de la fortune, de l'autre, une conception instantanéiste du temps et de la valeur. Venait ensuite l'assujettissement des personnes aux fétiches ou encore celle des femmes aux hommes, de tous aux "ancêtres" » (Mbembe, 2007 : 106). Pour autant, c'est sous le signe d'un sujet de/en crise que le nègre et sa société surgissent sur la scène du dialogue des mondes. Il s'agit de le réparer.

2. Les pistes de cure

L'une des particularités de la pensée d'Achille Mbembe est qu'elle embrasse en même temps plusieurs corps de savoirs non par souci d'esthétisme, mais par nécessité d'explorer les niveaux d'analyse que peut divulguer un fait. La « cure » en est une illustration. Notion éminemment propre à la psychologie et plus précisément à la psychanalyse, Achille Mbembe, dans un rapprochement à la politique, tente d'en faire un concept opératoire. À suivre son « système analytique », la « panne » ou l'état maladif dans lequel se trouvent les sociétés politiques postcoloniales nécessite une « cure ». L'emprunt – fait à Freud, Lacan ou Levinas – puis l'usage de la cure dans l'esprit d'Achille Mbembe est en droite ligne avec les perspectives développées par les « philosophies du sujet ». Dans un numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* paru en 2000, Rudolf Bernet titrait « le sujet traumatisé » pour rendre compte de la manière dont Freud, Lacan et Levinas pensaient la question du sujet, sujet dont le surgissement au monde était intrinsèquement lié au *trauma*. Le *trauma* au sens psychanalytique étant justement l'« évènement de la rencontre du sujet avec quelque chose de totalement étranger qui, pourtant, le concerne irrémédiablement et jusque dans son identité la plus intime » (Bernet, 2000 : 142). Dans le cas précis, l'évènement traumatisant est la panne ou l'état maladif sous lequel apparaissent le sujet postcolonial et sa société. Réparer un tel sujet en recourant à la cure comme art et non comme science, c'est poser tout au moins deux considérations aux implications importantes. Premièrement, la cure défie toute tentative de vouloir en poser des règles d'exercice. Secondairement, la cure ne vise pas après-coup un sujet nouveau au sens pure mais un sujet débarrassé de ses fantasmes ou du moins, les conduit et les vit autrement. Une transposition

à la « cure sociale » et « politique », individuellement et/ou collectivement, renvoie selon Achille Mbembe à la dimension esthétique c'est-à-dire la capacité à inventer, à créer de nouvelles formes de vie à travers lesquelles le sujet nègre pourrait désormais s'assumer si tant est que c'est comme « déchet humain, rebut et résidu qu'il fait son apparition dans l'instance de la cure » (Mbembe, 2007 : 40). Il faut ainsi réinventer pour ce sujet et sa société, de nouveaux rapports au pouvoir et à la race.

2.1. Réinventer le rapport au pouvoir en postcolonie

Bien que ce soit un travail pris dans l'étau de l'utopisme et du pragmatisme, il importe néanmoins de penser un autre type de rapport de pouvoir au confluent d'une « économie politique fondée sur l'extraction et la prédation (...) (d'un) imaginaire de pouvoir et de culture de la vie qui accorde une prime démesurée au présent » (Mbembe, 2011 : 147) ; le tout à l'intérieur d'un monde éclaté par la brutalité des contraintes économiques qui entraîne « diffraction et dispersion ». La violence sociale et politique qui constitue le principal facteur d'accroissement des « gens sans part », des exclus de la société voués à l'abandon, trahit un problème fondamental : l'absence de démocratie. Plus qu'un système de gestion politique, la démocratie ici renvoie à la force d'inventivité, la forme d'expression par excellence du génie humain. Pour ce faire, il convient d'enraciner la démocratie en la faisant porter par les forces sociales et culturelles organisées ; des institutions et des réseaux sortis tout droit du génie, de la créativité et surtout des luttes des gens eux-mêmes et de leurs traditions propres de solidarité (Mbembe, 2011 : 148). Démocratiser dans ce sens, c'est inventer, laisser le génie créer, lutter pour la cause de sa survie –au point de rentrer en rupture/contradiction avec soi-même– et mutualiser les forces vives. En référence à la tragédie grecque, tout cela devrait concourir à ce que, beauté et laideur, mesure et démesure, Dionysos et Apollon s'éprouvent mutuellement pour donner naissance, dans une douleur commune, à une nouvelle humanité politique en Afrique. Celle-ci, dans les termes d'Achille Mbembe, coïncide avec le « New deal » qui se greffe des prismes économiques (dépasser les logiques d'aide au développement, de l'intervention humanitaire, etc.),

juridiques/pénaux (mise sur pied d'instances punitives communes et fortes), politiques (réarticuler le pouvoir et la politique autour de la critique des formes de mort afin de nourrir des réserves de vie). C'est ce qui permet à Achille Mbembe d'entrevoir l'afropolitanisme.

2.2. L'afropolitanisme ou la nouvelle race

Sortir l'Afrique de l'ombre passe aussi par le démantèlement de l'armature psychique et institutionnelle du racisme tant pour les Africains que pour les non-africains (Mbembe, 2011 : 149). En optant pour une philosophie de l'altérité coupée des mouvements à elle similaires comme les négritudes et l'afropéanisme, Achille Mbembe théorise l'« afropolitanisme ». Son point de départ est que nous sommes notre propre centre et le projet d'une humanité à venir devrait prendre en compte ce décentrement. Il n'est plus question de revendiquer un droit quelconque preuve de notre humanité, il s'agit de l'exercer désormais (Towa, 2011). L'afropolitanisme tel que conçu par son auteur, constitue le socle d'invention, de légitimation et de *quotidianisation* de la « nouvelle race ». Deux conséquences en découlent : elle met à nu la violence inhérente à la raison nègre et prépare l'humanité à-venir tout en abolissant les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale (Mbembe, 2006 : 118). De ce double processus, naîtra une forme nouvelle d'identité voire d'identification. Celle-ci s'organisera dans la « multiplicité et la dispersion (...), dans l'interstice entre la marque et la démarque, dans la co-constitution » (Mbembe, 2006 : 119). Dans ce cadre, ne sont plus possibles les replis sur soi, pas plus que la dilution dans l'Universel. Deux dispositifs ayant en commun d'élaguer les conditions matérielles de production de la vie et de la culture accompagnent cet évènement : l'écriture et l'art.

L'écriture, qui est à différencier de la littérature, est cette tension permanente entre la langue et la pensée c'est-à-dire l'expression profonde du sentir par un mode d'être réflexif. Au-delà des fonctions de découverte, d'invention, d'interprétation, l'écriture en tant que « forme d'existence dans une langue » (Mbembe, 2014 : 97), devrait être critique et « anticiper sur ce qui vient » (Mbembe, 2014 : 87). Lorsque les subalternes peuvent

parler, l'écriture devient un acte respiratoire par excellence, la respiration étant le signe d'un corps vivant.

Principale figure de la *techne* négro-africaine, l'art apparaît sous la plume d'Achille Mbembe comme une forme pure d' « animisme » servant d' « énergies de liaison » entre l'homme, ses semblables et non-semblables au sein du cosmos (Mbembe, 2020 : 77). Face à la civilisation matérialiste et techniciste de l'Occident, civilisation dont le propre est de nous installer en plein dans la « combustion du monde », cette *techne* prépose l'être-au-monde africain à devenir la « clinique » du monde. C'est en cela que l'Afrique pourra être le « signe de l'humanité potentielle et de l'objet du futur » (Mbembe, 2020 : 201). Tout geste d'écriture étant susceptible de « différends », la réception de la pensée d'Achille Mbembe interroge, étonne, divise.

3. Quelques unes des failles d'un « système » cohérent

Aux sujets des rapports au pouvoir et de race dans les sociétés politiques postcoloniales, Achille Mbembe peint un tableau tantôt « mortifère », tantôt porteur d'un signe de vie nouveau. Cet itinéraire partant de la mort à la vie, laisse perplexe quant au culte (critique) qu'il fait de la mort et les conditions de possibilité de sa nouvelle race cosmopolite.

3.1. Un rapport au pouvoir dramatique ?

C'est sur une note dramatique qualifiée de « collapsologie postcoloniale » par Armand Leka Essomba que se décline à certains égards la « biographie intellectuelle » d'Achille Mbembe. Pensée pessimiste ? À coup sûr vu que l' « odeur de la mort » et ses catégories les plus étendues y sont présentes. Comment donc comprendre un tel éloge de la mort qui se veut en dernier recours critique de la vie ? Pour Armand Leka Essomba, la pensée politique de l'auteur de la *Naissance du maquis* trouve ses pierres de retouche dans l' « expérience fondatrice de fratricide » d'abord en colonie et se répand sous des formes plus violentes ensuite (Leka Essomba, 2020). En orientant ses premiers travaux sur la « guerre du maquis », l'auteur y trouve sa définition du politique comme art de donner la mort. Cette « sympathie » à l'égard des victimes de la « machine à mort », se

transforme en « empathie politique » et fait d'Achille Mbembe le « penseur de la mort et de la violence ». Les principales figures d'une telle collapsologie étant l' « attente funèbre », le « culte de la cruauté », l' « appétence de l'accident et de la tragédie » (Leka Essomba, 2020).

De la sorte, la pensée d'Achille Mbembe sur le rapport au pouvoir dans les sociétés politiques postcoloniales est soit une négation des signes de vie soit un lieu de production de la mort duquel naîtra la vie. Dans les deux cas, c'est une pensée du drame, voire anachronique et contraire au cycle classique de l'existence qui va de la vie pour la mort. Cette rupture volontaire et méthodologique du classicisme, s'inscrit dans la trajectoire foucauldienne de la généalogie des systèmes politiques. Au sens de Michel Foucault, les sociétés humaines seraient passées du régime de souveraineté marqué par l' « économie du châtement » aux régimes disciplinaires dont le propre est d'effacer l'horreur du spectacle punitif afin de l'introduire sous forme d'humanité dans le système pénal (Foucault, 1975 : 14). Par ce « déplacement », Michel Foucault estime que le châtement ne disparaît point. Autant dire qu'il ne constitue plus sa propre fin. Sous un visage humain, l'essentiel du châtement ou de la peine, n'est plus de simplement punir, mais de « corriger », de « dresser » et de « guérir » (Foucault, 1975 : 15). Reprenant la logique d'Achille Mbembe qui a fait un travail similaire en dégageant le « corps nu » du pouvoir en colonie et en postcolonie, est-ce à dire que les sociétés politiques postcoloniales sont restées au stade de l' « horreur » ? Si tel est le cas, comment subitement chez Achille Mbembe, l'Afrique devient-elle la « pharmakon du monde » (Mbembe, 2018 : 105). Le point de passage d'un monde d'horreur à celui « clinique », devant régir la future vie est à notre égard, « rapide », « facile » et « fragile ». La même fragilité s'observe également dans sa conception de l'identité cosmopolite.

3.2. Fragilité de la nouvelle race

Pour résoudre le gouffre que pose le rapport de race, Achille Mbembe postule l'afropolitanisme qui rentre en accord avec l'idée d'une identité métisse. Celle-ci signifie l' « infinité des possibilités de mélanger, combiner, mixer, interpoler, entrelacer » des cultures disparates (Brossat,

2001 : 28). En se réclamant citoyen du monde et en optant pour une écriture de l' « Afrique-monde » (Mbembe et Sarr, 2017), il s'agit de dire que l'on peut, par le recours aux philosophies de l'altérité, mélanger des entités culturelles hétérogènes (Brossat, 2002 : 28). Pourtant, Lévi-Strauss estimait qu' « entre deux cultures, entre deux espèces vivantes aussi voisines qu'on voudra l'imaginer, il y a toujours un écart différentiel et (...) cet écart différentiel ne peut pas être comblé » (Brossat, citant Lévi-Strauss, 2001 : 29). En croisant la difficulté de gommer l' « écart différentiel » à la logique de l'identité cosmopolite, l'objectif n'est pas tant d'en éluder l'apport. Avec le cosmopolitisme identitaire, tout se passe comme si les « traces » culturelles se connectent les unes aux autres avec une telle évidence que cela en devient naturel. Ce qu'omet la pensée cosmopolite c'est « des situations où des discours, des codes culturels se confrontent ou s'affrontent et où on aboutit à une impasse de la compréhension et de la communication telle que toutes les conditions sont remplies pour qu'éclate la violence » (Brossat, 2001 : 32). Le conflit des configurations identitaires en Afrique qu'Achille Mbembe situe entre les logiques cosmopolites et nativistes est mobilisé dans le but de poser la nécessité de la « volonté d'ouverture au monde » (Mbembe, 2002 : 74). Ce métissage de nécessité a pourtant eu lieu dans un contexte de violence (colonisation) et se propage aujourd'hui sous l'aspect économique et marketing. Le cosmopolitisme n'est-il pas une manière d'en faire le déni ? Il fournit certes le « privilège d'appartenir à plusieurs mondes en une seule vie » mais le fait persistant du différend ou de l'écart différentiel demeure. C'est pourquoi le sujet de race conclut Alain Brossat, est le « lieu violent (...) d'une fête sauvage aujourd'hui inavouable » (Brossat, 2001 : 51).

Conclusion

Au moment de conclure nos propos, trois choses méritent d'être mises en emphase : le contexte d'écriture auquel se prête les travaux d'Achille Mbembe, son geste d'écriture et le fécond « différend » que cela peut susciter. En évitant d'embrasser toute la complexité de son œuvre, nous avons choisi deux lignes d'entrée : les rapports au pouvoir et de race dans les sociétés politiques postcoloniales. Inscrits dans le contexte général

de crise ou de vulnérabilité structurelle qui meut le continent africain, toute la question aujourd'hui serait d'en penser la renaissance. Pour lui, tout revient à penser un continent debout, marchant sur ses jambes et maître de son destin car ayant et étant son propre centre. Une telle tâche n'épargne aucun domaine et le travail politique –activité se chargeant de la conduite des hommes– serait de préparer un type de pouvoir nouveau, expressif des signes de vie sinon de la vie. C'est à lui de faire émerger une nouvelle race capable de s'assumer et d'assumer l'altérité. De cette posture d'Achille Mbembe, se dessine sa clinique politique d'une société en panne. Toutefois, la critique foisonnante et dramatique du rapport au pouvoir, l'éloge de l'identité cosmopolite qui se dégagent de l'œuvre d'Achille Mbembe questionnent sur un certain nombre de points dont l'inversion des moments existentiels allant plutôt de la mort à la vie, leur articulation fréquente et « désordonnée » dans l'Afrique en panne d'abord, et l'Afrique réparée ou en cours de réparation ensuite. Aussi, les conditions de possibilité de l'identité cosmopolite interrogent si tant est que toute croisade culturelle voulue ou non s'accompagne toujours d'un écart différentiel voire un conflit que le « métissage identitaire » prônée par Achille Mbembe semble oblitéré. Au demeurant, l'ensemble des écrits d'Achille Mbembe organise un tout cohérent qui nous reviendra un jour sous la forme d'un système. Nous n'en sommes plus loin.

Bibliographie

BERNET, Rudolf, « Le sujet traumatisé », *Revue de métaphysique et de morale*, 2000, n°2, pp.141-161.

BOURGOUIN, Henri, *L'Afrique malade de management*, Paris, Jean Picollec, 1984.

BROSSAT, Alain, « Métissage culturel, différend et disparition », *Lignes*, 2001, n°6, pp.28-52.

GIRI, Jacques, *L'Afrique en panne : vingt-cinq ans de « développement »*, Paris, Khartala, 1986.

MBEMBE, Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.

- *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2018.

- « La démondialisation », *Esprit*, Décembre 2018, pp.86-94.

- « Afropolitanisme », *Africultures*, 2014, n°99-100, pp.25-33
 - « Penser par éclairs et par la foudre », *Rue Descartes*, 2014, n°83, pp.97-116.
 - « Quand l’Afrique sort de l’ombre », *Revue Projet*, 2014, n°338, pp.84-87.
 - *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
 - « Le temps de l’Afrique viendra », in *Africultures*, 2011, n°83, pp.87-100.
 - *Sortir de la grande nuit. Essai sur l’Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
 - « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », in *Revue Descartes*, 2007, n°58, pp.37-55.
 - « Qu’est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, 2006, pp.117-133.
 - « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique Africaine*, 2006, n°102, pp.101-127.
 - « Néropolitique », *Raisons politiques*, 2006, n°21, pp.29-60.
 - « Essai sur le politique en tant que forme de dépense », *Cahiers d’études africaines*, 2004, n°173-174, pp.151-192.
 - *De la postcolonie. Essai sur l’imaginaire politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, 2000.
 - « À propos des écritures africaines de soi » in *Politique africaine*, 2001, n°77, pp.16-43.
 - « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, 1999, n°73, pp.103-121.
 - *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960) : histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2011.

A NOS LECTEURS

Éthiopiennes publie des études et articles originaux se rapportant à la littérature, à la philosophie, à la sociologie, à l'anthropologie et à l'art.

Les textes proposés sont soumis à l'appréciation du Comité de Rédaction qui se réserve la possibilité de solliciter, chaque fois que de besoin, l'avis d'un lecteur extérieur.

Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires accompagnés d'un résumé (de 15 lignes au maximum) en français et en anglais. Les auteurs doivent envoyer aussi une version électronique pour PC (Word).

Le Comité de Rédaction se réserve la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication, d'éditer les articles soit dans les numéros ordinaires soit dans les numéros spéciaux en fonction de leur sujet.

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'articles déjà acceptés par *Éthiopiennes*. Toute publication postérieure à celle d'*Éthiopiennes* devra mentionner en référence le numéro concerné.

Chaque auteur recevra une version électronique de son tiré à part.



ÉTHIOPIQUES
Revue semestrielle
ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

AUTEURS

Hanae ABDELOUAHED (Université Chouaïb Doukkali, El Jadida, Maroc) -
Elkhamissi KACHOUCHI (Université Hassan II, Casablanca, Maroc) - Assane
NDIAYE (Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal) - Ndèye Astou
GUÈYE (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) - Mamadou Hady BA
(Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal) - Fétigué COULIBALY (École
Normale Supérieure d'Abidjan, (ENS), Côte d'Ivoire) - Dago Michel GNESSOTÉ
(Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Côte d'Ivoire) - Inès Marina
N'GOUAN (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire) - Ousmane SARR
(Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) - Daniel ENAMA (Université
Catholique d'Afrique Centrale, Cameroun) - Boulkini COULDIATI (Université
Joseph KIZERBO, Burkina Faso) - Abdoulaye BA (Université Cheikh Anta Diop
de Dakar, Sénégal) - Amadou Bouy KOUTOUDIO - Meissa MATY NDIAYE

Sénégal	: le n°	4.000 F CFA
	Abonnement annuel	7.000 F CFA
Afrique	: le n°	5.000 F CFA
	Abonnement annuel	9.000 F CFA
Autres pays	: le n°	30€
	Abonnement annuel	70€
	Abonnement de soutien	100€

Frais de port en sus