

## INTERVIEW D'ACHILLE MBEMBE PAR CATHERINE PORTEVIN

*Dans cette interview réalisée par Catherine Portevin pour Philosophie Magazine (numéro de février 2014), Achille Mbembe explique les raisons de son retour sur la catégorie polémique du « Nègre » dans les conditions contemporaines.*

**Philosophie Magazine:** Votre *Critique de la raison nègre* fait évidemment signe à la *Critique de la raison pure* de Kant. Pourquoi?

**Achille Mbembe:** Si je me retrouve avec Kant, c'est dans sa démarche critique par rapport à la raison. Pour ma part, j'ai voulu explorer les conditions dans lesquelles cette rationalité a inventé un sujet, que j'appelle le « sujet de race », autrement dit un sujet dont on ne sait quelle est la part humaine et quelle est celle de l'animal, de la chose ou de la marchandise. J'ai ensuite voulu savoir comment ce sujet, dont on nous dit qu'il n'en est pas un, peut organiser sa « remontée en humanité » selon la belle expression de Frantz Fanon.

Mais si je fais signe à Kant, c'est surtout au fondateur des Lumières, de la rationalité moderne occidentale et de cet universalisme au nom duquel on a conçu des catégories inférieures de l'humanité. Nous savons désormais que cette idée a causé maints ravages physiques et psychiques dans le monde durant des siècles. Kant lui-même, le grand philosophe de la raison, perd la raison lorsqu'il s'agit de parler de l'Afrique. Je voulais donc signifier, à travers ce titre, que l'histoire des Lumières est incomplète si on n'écrit pas, dans le même mouvement, l'histoire de sa part nocturne, obscure, voire obscène.



**PM:** Vous reprenez le mot « Nègre » à votre compte. Non pas pour chanter, comme Senghor, la beauté de la Négritude, mais pour construire une philosophie du sujet « au-delà de la race ». Comment le faire en utilisant la catégorie même qui l'a assigné à la race ?

**AM:** Il ne suffit pas de se débarrasser du concept de race, ou de le refuser, pour qu'il cesse d'être opérant, ou pour que le racisme disparaisse. Il faut plutôt tenter de le faire exploser de l'intérieur. J'ai voulu comprendre en quoi, pour quoi, et comment « le Nègre » a été, aussi

bien pour la pensée occidentale que pour la critique moderne d'origine africaine et diasporique, une façon de dire le monde, d'instituer un certain ordre. Ce terme a une très longue histoire et remonte à la naissance du capitalisme au XV<sup>e</sup> siècle, dont une pulsion primitive consiste à vouloir effacer toute distinction entre les êtres humains et les choses.

La tragédie de l'Europe qui a inventé ce terme aura été de se complaire dans l'auto-contemplation alors même qu'elle se projetait à la rencontre de « nouveaux mondes ». Confrontée à ces mondes lointains, l'Europe ne s'est posé qu'une question et une seule : cet autre, « est-il un autre homme ou un autre que l'homme ? ». C'est pourquoi je dis qu'une grande partie de la philosophie occidentale pense le monde en termes de relation du même au même, de renfermement sur soi et jamais, ou si rarement, en termes d'habitation du même monde par tous. Elle pense en termes de compartiments, différenciations, classifications et, au bout du compte, ségrégation. Ces désignations de « races », d'« espèces » et de « Nègres » sont toute la part répulsive, primaire, inavouée, qui accompagne en parallèle le discours moderne sur l'homme, sur l'humain, sur l'humanité, sur l'humanisme, sur les droits de l'homme. Dans cette économie, une place spécifique est accordée à l'Afrique. Elle représente fantasmatiquement le pays natal de l'homme couplé à son animal. Le Nègre libère des pulsions irrationnelles qui n'ont cessé d'irriguer la part délirante de la modernité. Comme le remarquait Gilles Deleuze, il y a « toujours un Nègre, un Juif, un Chinois, un Grand Mogol, un Aryen, dans le délire ».

**PM:** Se débarrasser du fardeau de la race est un programme qui, pour vous, concerne autant les opprimés que les oppresseurs ?

**AM:** C'est en tout cas l'objet de la critique d'origine africaine depuis la fin du XVIIIe siècle. Chez Frantz Fanon en particulier, ce projet s'apparente à un refus de la castration. Fanon conseille au colonisé de tourner le dos à l'Europe, c'est-à-dire de commencer par soi-même, de se tenir debout hors des catégories qui l'ont maintenu courbé. La difficulté n'est pas seulement d'avoir été assigné à une race, mais d'avoir intériorisé les termes de cette assignation ; d'en être arrivé à désirer la castration.

Ce que propose Fanon est un véritable chemin de cure. Celle-ci commence par et dans le langage. Elle requiert un colossal travail sur soi et, éventuellement, l'exercice d'une violence dirigée contre le système colonial. Sans libération du désir et son réinvestissement dans des affects nouveaux, on ne peut pas, du moins dans la logique fanonienne, se débarrasser du fardeau de la race.

Mais dans d'autres situations – je pense en particulier aux Etats-Unis – se libérer du racisme passe par une myriade de pratiques de refiguration et d'insoumission. C'est le travail qu'entreprennent les anciens esclaves au lendemain de la Proclamation de l'émancipation (*Emancipation Proclamation*), ou encore après la guerre civile, voire lors des grandes mobilisations des années 60 pour les droits civiques ou au sein de l'expérience des Black Panthers. Le but, chaque fois, est de sortir d'une représentation figée de soi-même et des incessants allers-retours entre haine et fascination, ressentiment et désir de vengeance. Toutes ces prises de place, toutes ces tentatives de se donner un nouveau visage, un nouveau nom et une autre vie ont une dimension politique certes, mais aussi spirituelle, onirique et artistique. Il s'agit de se donner les moyens de rêver autrement, de passer à un autre type de production désirante. Telle est d'ailleurs l'une des

fonctions des nombreuses églises afro-américaines ou des musiques telles que le jazz et le blues.

Cette refiguration de soi n'a de sens que si elle débouche sur une recomposition de la cité dans son ensemble. Dans le cas sud-africain, cette recomposition de la cité n'est possible que si l'opresseur et l'opprimé entreprennent, ensemble, un processus de réhabilitation. Car le racisme détruit autant celui qui le pratique que celui qui le subit. Le sujet raciste étant un sujet qui défaille, le retour à une relation de réciprocité est une des conditions de sortie de « l'état de race ». C'est pour moi l'apport central de l'expérience sud-africaine. De l'Afrique du Sud nous vient l'idée selon laquelle nous sommes condamnés à vivre exposés les uns aux autres, les bourreaux et leurs victimes, parfois dans le même espace. Il faudra par conséquent penser la démocratie au-delà de la juxtaposition des singularités tout autant que de l'idéologie simpliste de l'intégration. Par ailleurs, la démocratie à venir se construira sur la base d'une nette distinction entre « l'universel » et « l'en-commun ». L'universel implique l'inclusion à quelque entité déjà constituée. L'en-commun présuppose un rapport de coappartenance et de partage, de mutualité - l'idée d'un monde qui est le seul que nous ayons et qui, pour être durable, doit être partagé par l'ensemble de ses ayant-droits. Afin que ce partage devienne possible, l'exigence de justice et de réparation est incontournable.

**PM:** Comment votre ancrage en Afrique du Sud s'est-il décidé et qu'y trouvez-vous encore aujourd'hui ?

**AM:** Après mes études à Paris, j'ai enseigné aux États-Unis entre 1988 et 1996. Ayant quitté tôt le continent africain, je voulais y retourner afin d'accompagner, et si possible peser sur les transformations en cours

à l'époque. C'est ainsi que j'ai travaillé à Dakar pour le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique avant de rejoindre le Witwatersrand Institute for Social and Economic Research de l'université du Witwatersrand à Johannesburg en 2001. Depuis lors, je vis entre Johannesburg, les États-Unis (où j'enseigne l'automne) et Paris que je visite chaque fois que je le peux.

La ville de Johannesburg est un chaudron, le laboratoire privilégié d'une urbanité « afropolitaine », c'est-à-dire annonciatrice de ce que sera le XXIe siècle africain – une urbanité hautement matérialiste, bigarrée, créole, transnationale et plastique. L'Afrique du Sud est un pays complexe, le fruit d'une histoire à la fois sombre et éclatante. Vivre là, c'est être confronté au quotidien à ce passé funeste et à ses innombrables traces dans le présent, à la manière dont la Bête (le racisme, les inégalités et l'exploitation) continue de se métamorphoser, produisant sans cesse de nouvelles métastases dans le corps social.

C'est aussi être solidaire des luttes qui s'y sont déroulées, certaines se poursuivant sous des formes nouvelles. On se sent souvent claustrophobe, avec l'impression de vivre dans un pays aux mille potentialités mais frappé par une atrophie de l'imagination. Le plus terrifiant, c'est le sentiment que ce pays, peut-être, ne sera pas à la hauteur de son Idée.

**PM:** A la suite de Foucault et de Fanon, la psychanalyse et la littérature sont très présentes dans votre travail. Pourquoi ?

**AM:** Ayant grandi au Cameroun, dans un milieu où - j'en étais conscient - les phénomènes psychiques qui tiennent au monde de la nuit et de l'invisible font partie de la vie de tous les jours, il était logique que je

m'intéresse à la psychiatrie et à la psychanalyse mais aussi aux arts, à la littérature, à la musique. C'est une façon pour moi de prêter attention à l'expérience que les gens ont des surfaces et des profondeurs, du monde des lumières et celui des ombres, sachant que les significations dernières, il faut aller les chercher du côté ténébreux de la vie, dans ces lieux où le langage se fait proliférant : la musique, la danse, les masques, l'ornementation, les décors, la foule des signes et des objets. C'est aussi pourquoi Michel Foucault et Frantz Fanon, tous deux si sensibles au psychisme, aux questions de la domination articulées à celles du souci de soi, m'ont ouvert des champs que ne saurait saisir la raison « pure », justement.

Je crois que l'héritage grec de la philosophie, qui a tant marqué les sciences sociales par ailleurs, est trop centré sur les questions ontologiques de l'être et de l'identité. Dans les traditions africaines antiques et dans l'expérience contemporaine, le point de départ de l'interrogation sur l'existence, ce n'est pas la question de l'être. C'est celle de la relation et de la composition ; des nœuds et des potentiels de situation ; de l'assemblage des multiplicités et de la circulation. Cette *plasticité* n'a pas fait l'objet d'une problématisation conséquente dans le discours philosophique. En revanche, la littérature (les romanciers Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, Efovi Kossi, Mia Couto ...), la musique et les arts en général sont riches de ces situations paradoxales de transformation sans rupture, qui supposent un art consommé d'accommoder les contraintes.

**PM:** Même si vous vous dites laïc, de quelle façon la théologie vous inspire-t-elle ?

**AM:** Le christianisme a joué un rôle irremplaçable dans ma formation, y compris politique. Je me suis éloigné

de toute pratique rituelle tout en préservant mon intérêt pour la vie intellectuelle, très féconde au demeurant, du christianisme. Par ailleurs, je suis resté très à l'écoute des trois motifs théologiques de la création, de la crucifixion et de la résurrection. Il ne s'agit pas, pour moi, d'articles de foi mais de figures-idées, d'images fondamentales qui me permettent de trouver une signification à l'histoire tourmentée de l'Afrique et des gens d'origine africaine dans le monde. Ce sont aussi des catégories politiques avec lesquelles résister aux sirènes du pessimisme, à toute tentation de ressentiment ou de nihilisme, de vengeance ou de mélancolie. Elles m'ont aidé à comprendre que la critique du présent n'a de sens que si elle ouvre la voie vers une politique du futur. Ce sous-bassement d'espérance pour un avenir ouvert sur le large, je le retrouve avec des accents divers chez tous les intellectuels d'origine africaine qui m'ont inspiré, qu'il s'agisse de théologiens, philosophes et sociologues chrétiens comme Jean-Marc Éla et Fabien Éboussi Boulaga, ou de penseurs laïcs comme Paul Gilroy, Edouard Glissant, James Baldwin, et bien sûr Césaire et Fanon.

Je le retrouve également dans une certaine tradition de la pensée juive, chez maints auteurs auprès desquels j'ai trouvé sérénité et réconfort. En Occident, l'histoire des juifs et celle des nègres n'est pas la même histoire. Ce qui les rapproche cependant, c'est d'être à la fois l'envers et l'endroit de la modernité. La présence des nègres et des juifs en Occident est très ancienne et sans eux, la modernité n'aurait pas revêtu le visage qu'elle a finit par revêtir. Et, en même temps, nègres et juifs sont des revenants, parce que les deux groupes ont été exposés, à des degrés divers, à la possibilité objective de disparition. Pour les juifs, c'est évidemment l'Holocauste. Pour les nègres, ce furent quatre cents ans d'esclavage. Revenant de très loin, les Juifs et les nègres posent à la

modernité des questions très radicales, voire extrêmes, qu'un Kant (mais il n'est pas le seul) n'a su ni entendre, encore moins poser. Au demeurant, ce qui me frappe – et c'est un point encore inaperçu par la philosophie ou trop souvent idéologisé – ce sont les convergences ou les échos entre les pensées nègres (Blyden, Dubois, Césaire, Senghor, Fanon, Glissant) et une pensée juive de tradition allemande – Rosenzweig, Benjamin, Buber, Bloch, en particulier.

**PM:** N'êtes-vous pas en train de dépasser la question « postcoloniale », pour dessiner un sujet post-post-colonial ?

**A.M.:** Il faut faire la part des choses. S'interroger sur la postcolonie, qui est pour moi à la fois un temps spécifique et une formation particulière du pouvoir (voir bibliographie), n'est pas exactement la même chose que ce que l'on appelle, dans les milieux anglo-saxons, les études postcoloniales. C'est aux Etats-Unis, à la fin des années 1980, je les ai découvertes, de façon distante à dire vrai. A l'époque, tout comme aujourd'hui d'ailleurs, je les trouvais assez pauvres philosophiquement. Les théories postcoloniales ont ceci de particulier qu'elles sont comme un fleuve aux multiples affluents. Pour moi, elles constituent moins une théorie qu'un ensemble de questions critiques et à l'opposé de certains de mes amis dont Jean-François Bayart, je n'ai, à leur égard, aucune hostilité.

Mais le courant postcolonial, en effet, est en partie daté, non pas pour les raisons qu'avancent ses pourfendeurs français, mais simplement parce que son raisonnement repose, consciemment ou non, sur une Europe comme centre du monde. Or tel n'est plus le cas. Il n'y a pas, comme l'y invite Dipesh Chakrabarty, à la « provincialiser ». Elle s'est d'ores

et déjà « auto-provincialisée ». Tel est l'événement fondamental de notre âge et il faut le saluer parce que, désormais, nous pouvons nous poser d'autres types de questions, voire revisiter les vieilles questions à partir de nouveaux angles.

Ainsi doit-on, par exemple, se demander si le déclassé de l'Europe s'accompagnera d'une extinction du racisme qu'elle a si longtemps porté ou si « le Nègre » est une catégorie qui survit déjà à ceux qui l'ont inventée. Car le type de « race » que produit le capitalisme à l'ère néolibérale a, au fond, quelque chose à voir avec ce qu'aura été la condition nègre entre le XVe et le XIXe siècle. Il s'agit d'une nouvelle « race » qui transcende les questions d'apparence, de couleur de peau ou d'origine. Le nègre n'est plus seulement l'homme noir, africain ou d'origine africaine, mais tous ceux qui aujourd'hui forment une humanité excédentaire au regard de la logique économique néolibérale. Il ne s'agit plus seulement de traiter les êtres humains comme des marchandises mais d'instiller dans le sujet humain le désir de se vendre soi-même, c'est-à-dire de devenir un objet. De ce point de vue, on assiste à un devenir-nègre du monde.

Et cela pose à nouveaux frais toutes les vieilles questions de l'émancipation, de l'aliénation, de l'auto-aliénation. C'est l'idée même de sujet qu'il nous faut repenser à l'heure où le drame, pour des millions de gens, ce n'est plus d'être exploités, mais de n'être plus exploitables. En Afrique du Sud par exemple, près de 40% de la population est sans travail. Comment rendre compte de cette production spectaculaire de, non pas un reste, non pas un excédent, mais un superflu de l'humanité ? Face à de telles réalités, certaines des catégories centrales sur lesquelles la théorie critique s'est appuyée pour asseoir son projet d'émergence à l'état adulte, comme disait Kant, font grève.

**PM:** Citoyen Camerounais, formé en France, vivant et enseignant aux Etats-Unis et en Afrique du Sud, historien, mais aussi philosophe, anthropologue, politiste... vous aimez passer les frontières ?

**AM:** J'aurai, toute ma vie, été un passant. Non pas un nomade ou un exilé, mais un passant, quelqu'un qui aura campé aux frontières.

**PM:** « Passant », c'est ainsi que vous qualifiez aussi l'être africain. Qu'entendez-vous par là ?

**AM:** L'histoire africaine sur la longue durée peut être interprétée à partir de la thématique du passage, du passant, du passeur. Les cultures d'Afrique se sont formées dans la circulation et la mobilité. C'est pourquoi les frontières et le sentiment d'enfermement qu'elles provoquent sont vécues de façon si traumatique, à la fois à l'intérieur du continent et en rapport avec le reste du monde.

Plus largement, je suis convaincu que le passant figure le sujet de demain. On pourrait imaginer une reconfiguration du droit cosmopolite sur la base de la figure du passant. Ce nouveau droit garantirait à chaque habitant de la Terre le droit de séjourner, sans visa, à tout le moins temporairement, dans n'importe quelle partie du monde où la vie vous conduit. Un tel droit serait inné, distribué à proportions égales entre tous les habitants de la Terre. Les droits de l'homme, lorsqu'ils conçoivent le droit d'asile par exemple, le font en regard d'un droit humain fondamental qui est le droit de vivre là où on est né, le droit de vivre « chez soi ». Or, à l'heure des grandes mobilités humaines et de l'urbanisation du monde, le droit de circulation, égal pour tous et partout, devrait être le nouveau droit humain fondamental. Mais le danger aujourd'hui, c'est au

contraire le rêve de communautés sans étrangers, ce désir d'apartheid, qui hante notre monde.

**PM:** Un sujet cosmopolite, c'est finalement votre ultime signe vers Kant et sa vision de l'hospitalité ?

**AM:** Il faudrait prolonger son projet de « Paix perpétuelle » dans un monde qui a radicalement changé et n'est plus dominé par l'Europe. Dans un monde, le seul que nous ayons, dont nous sommes tous les ayants-droits, et qu'il nous faudra impérativement apprendre à partager s'il doit être durable.