Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude*

Albert Kasanda

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/14362>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.14362

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2012

Pagination : 299-305

ISBN : 978-2-7132-2348-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Albert Kasanda, « Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 205 | 2012, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 03 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14362> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.14362>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2021.

© Cahiers d'Études africaines

Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude*

Albert Kasanda

RÉFÉRENCE

MONGA, Célestin. — *Nihilisme et négritude. Les arts de vivre en Afrique*. Paris, PUF (« Perspectives critiques »), 2009, 270 p.

- 1 Deux idées se conjuguent et constituent la trame de cet ouvrage : nihilisme et négritude. Deux concepts pluriels dont l'auteur limite l'interprétation à quelques figures emblématiques, comme Cioran, Schopenhauer ou Nietzsche pour le premier ; Senghor et Césaire pour le second. En effet, la loi du rien, la pensée du vide, le refus de l'arbitraire et le rejet de toute instance métaphysique de légitimation morale ou spirituelle lui sert de point d'appui pour passer au crible l'idéologie de la négritude entendue comme « vecteur d'appropriation de la dignité des peuples opprimés » (p. 32) ; et aussi pour décortiquer la philosophie de l'existence inspirant le quotidien des nombreux Africains aujourd'hui. Ce faisant, l'auteur entend « proposer des manières de voir et d'agir au sein de groupe restreints qui, à tort ou à raison, revendiquent la conscience d'être africains ou d'appartenir au monde noir » (p. 40).

Les dérives et les limites de la négritude

- 2 La négritude compte parmi les discours puissants ayant façonné l'Afrique et le monde noir au cours du dernier siècle. Son retentissement est perceptible au travers de différentes écoles de pensée négro-africaines, en particulier celles ayant à cœur le devenir du patrimoine social ou culturel du monde noir. L'idée émerge au cours des années 1930. Le monde est marqué par la colonisation dont les traits essentiels sont l'exploitation, l'oppression et le déni d'humanité au colonisé, en particulier à l'homme noir. Jeunes étudiants à Paris, Senghor et Césaire saisissent le défi. Aussi lancent-ils la

négritude en tant que mouvement littéraire et politique visant la revalorisation de l'humanité contestée des peuples négro-africains. Ce mouvement hérite de la tradition noire américaine de lutte pour la valorisation d'une identité bafouée par la Traite des Noirs et l'esclavage. Il connaît néanmoins une évolution contrastée et multiforme mettant l'accent tantôt sur l'exaltation des valeurs culturelles du monde noir, tantôt sur la solidarité des Noirs de la diaspora avec le continent africain, tantôt sur l'appropriation de soi ou sur le combat politique pour le refus de la souffrance et de l'humiliation (p. 33). Telle est l'impression générale résultant de différentes approches développées par les protagonistes de ce discours.

- 3 Pour sa part, C. Monga constate que la négritude s'est enlisée dans un angélisme fatal au cours de son développement. L'exaltation de la joie de chanter et de danser, de même que la revendication de la personnalité noire n'ont eu pour effet que de permettre à la nouvelle élite politique africaine de se faire une place au soleil. De plus, cette pensée s'est laissé piéger par ses propres présupposés philosophiques dont le postulat nativiste d'une solidarité basée sur la couleur de la peau, l'essentialisme culturel, l'exaltation de la différence au nom de l'identité et son idéalisme politique. L'Afrique n'est pas un tout homogène ni bio-racial, constate C. Monga. Le mythe de l'homogénéité raciale du monde noir et des visions du monde censées en découler ne résiste pas à l'épreuve de faits. « Qu'y a-t-il en effet entre la philosophie de vie d'une milliardaire afro-américaine de Chicago comme Oprah Winfrey et celle des Sénégalaises émigrées qui vendent des bibelots dans les rues de New York ou de Dakar ? », s'interroge l'auteur (p. 35). L'authenticité (culturelle) africaine n'est en rien assimilable à l'emmurement ni à la nostalgie du paradis perdu soutenus par les protagonistes de la négritude. Contrairement à une telle idée, les cultures évoluent et se construisent dans l'ouverture et l'échange les unes avec les autres (p. 40).
- 4 En somme, selon C. Monga, l'approche originelle de la négritude s'avère anachronique, inadéquate face aux défis actuels du monde noir. Des nombreux penseurs (notamment parmi les jeunes générations) ne se sentent nullement « tributaires de querelles identitaires et byzantines organisées autour de la race noire » (p. 34). En revanche, prenant en considération la globalisation en vigueur, l'auteur suggère l'idée d'« afropolitanisme » entendue comme conscience « d'une nouvelle sensibilité culturelle, historique et esthétique ; la conscience de l'imbrication de l'ici et de l'ailleurs [...] de l'ailleurs dans l'ici et vice versa. La relativisation des racines et des appartenances premières » (pp. 36-37). En d'autres termes, il en appelle à une africanité syncrétique, une nouvelle approche de la négritude fondée sur l'idée que « les civilisations ne sont pas des particules chimiques étanches » ; elles procèdent plutôt par les processus de fusion absorption que certaines gèrent mieux que d'autres (p. 36). En quoi consiste cette africanité syncrétique ? Telle est la lame de fond de la réflexion de C. Monga sur les variations africaines du nihilisme.

Les variations africaines du nihilisme

- 5 Fonds de commerce de nombreux mouvements révolutionnaires et fondamentalistes au cours de l'histoire, le nihilisme se conjugue en Afrique au travers de différents domaines qui vont de l'amour à la mort en passant par les plaisirs de la table, la danse, la musique, la religion et le pouvoir. Le marasme avéré du continent noir et le mirage

de la globalisation déterminent profondément la configuration et l'expression des nouvelles philosophies négro-africaines de l'existence.

- 6 D'entrée de jeu, C. Monga examine « l'économie politique du mariage » en vigueur en Afrique (pp. 49-104). Les motivations pour le mariage ont beaucoup changé. L'exaltation du sentiment amoureux, le besoin de se conformer aux traditions culturelles et aux exigences de la famille sont éclipsés par les préoccupations matérialistes, à savoir le calcul de ce que pèse socialement l'éventuel partenaire et de ce qu'il peut apporter en termes financiers. La relation amoureuse est dépouillée de la naïveté et de l'angélisme d'antan. Elle est soumise à l'épreuve d'une mathématique utilitariste où, paradoxalement, la figure de la « femme-objet » (désirée pour sa beauté) rivalise avec celle de « l'homme-objet » (recherché pour son pouvoir d'achat et son statut social). Exit les conventions sociales et le sentimentalisme ; bienvenue au pragmatisme matérialiste. Cette prémisse est, dans la nouvelle philosophie amoureuse, « source d'un nouvel idéalisme plus solide, car fondé non pas sur un rêve clandestin d'un [partenaire] abstrait, mais plutôt sur les besoins mutuels à satisfaire » (p. 62). En plus, elle permet davantage de mobilité dans le choix du futur partenaire, notamment en élargissant les possibilités de choix au-delà de sphères traditionnelles, comme par exemple, les classes sociales, les communautés ethniques ou nationales (p. 64).
- 7 Les nouvelles morales conjugales revendiquent l'orgasme féminin en rompant avec le schéma traditionnel faisant de la femme africaine une prisonnière des désirs masculins, un être dénué d'assurance quant aux plaisirs de la chair (p. 75). Elles mettent en évidence le caractère politique de la sexualité en tant qu'élément du biopouvoir, expression du positionnement social et composante essentielle d'une identité à assumer. Ce faisant, ces philosophies dénoncent l'hypocrisie du discours public africain sur le sexe. D'un côté, en vertu de quelques valeurs éthiques ou spirituelles, ce discours prêche une austérité sexuelle sans concession. D'un autre côté, eu égard aux pratiques en vigueur sur le continent, il ferme les yeux quant à l'exaltation des plaisirs de la chair et la sophistication des techniques *ad hoc*, la polygamie, etc. Il s'en dégage l'idée d'une double instrumentalisation de la sexualité : la sexualisation de la politique et la politisation du sexe (p. 77).
- 8 Manger n'est pas un acte banal ou dépourvu de toute signification. En plus de sa fonction animale, cet acte revêt une importance symbolique et une signification presque métaphysique. Il s'agit d'un puissant vecteur d'interaction sociale, un espace de redéfinition et de validation des identités individuelles et collectives. C'est l'occasion pour « les familles et les groupes sociaux d'échanger des signaux de connivence, des modes de déchiffrement des rapports de force sur l'ordre social en vigueur » (p. 89). Aussi l'abstinence par rapport à certains types d'aliments véhicule-t-elle diverses cosmogonies et éthiques sociales.
- 9 Malgré la rareté avérée, pour les nihilismes africains, l'acte de manger transcende l'impératif biologique. En plus du plaisir et de la délivrance qu'il procure, manger est aussi un instant de valorisation de soi, de mise en place et de négociation du rapport à soi-même et aux autres. À cet égard, les habitudes de consommation, les goûts et le faste accompagnant les différentes célébrations (mariages, baptêmes, funérailles, etc.) sont très révélateurs : « Dans les régions du monde où les situations de pénurie alimentaires sont sources d'humiliation quotidienne, ce que l'on mange est souvent un puissant vecteur identitaire et une symbolique du pouvoir » (p. 93).

- 10 La danse et la musique incarnent une rationalité particulière. Contrairement à la prémisse cartésienne, — « Je pense, donc je suis » —, les nihilismes africains postulent comme certitude première consistant en l'idée selon laquelle « Je danse, donc je suis ». La danse, à l'instar de la musique qui en règle la cadence, constitue le fond sonore et esthétique quotidien du monde négro-africain. La danse exprime plus qu'un simple hédonisme. Elle est une manière de s'approprier le temps qui passe, le temps irrévocable. Elle est aussi une prière, une éthique de l'existence au sens où elle permet de déverser la sueur, mais aussi d'exprimer les mauvaises pensées, les désirs inavouables de violence contenus, le deuil ou simplement la joie de vivre. Elle libère de la rancœur enfouie au fond du corps (pp. 110-116).
- 11 Souvent affublée de caricatures de mauvais goût, la musique négro-africaine rythme un double temps : le temps ontologique et le temps psychologique. Elle a le pouvoir de mettre en état de transe et de donner accès à des univers lointains (pp. 119-122). Outre sa fonction de moralisation sociale, la musique négro-africaine exprime aussi l'angoisse existentielle, les bouleversements sociaux ou politiques. Elle emprunte un style qui n'est pas toujours uniforme ni conforme aux modèles reconnus. Tel est le cas, par exemple, de la création musicale des chanteurs et compositeurs comme Richard Bona et Lokua Kanza. Une réelle poétique de la musique et du mouvement.
- 12 Les variations africaines du nihilisme auraient-elles sonné le glas de la religion, et ce faisant, déclaré les funérailles de Dieu et de l'Église ? Rien n'est moins évident. Dans le monde noir, l'athéisme se développe sur un fond incompressible de spiritualité, voire de religiosité (p. 144). Tout y prend vite une tournure surnaturelle. Le profane et le mystérieux s'enchevêtrent, se chevauchent continuellement. Toutefois, la pensée nihiliste secrète une « nouvelle économie politique de la foi » qui se veut axée sur le calcul « coût-bénéfice » pour le croyant. La prolifération du divin, en vogue en Afrique, trouve son explication dans la perte de crédibilité des Églises instituées. Aussi explique l'auteur : « Le succès des sectes et du paganisme dans le monde noir est la manifestation d'un large déficit sur le marché officiel de la spiritualité, d'un décalage entre l'énorme demande éthique des populations et la faible offre de spiritualité des Églises traditionnelles [...]. Il est surtout la preuve de l'incompétence chronique des Églises instituées, de leur incapacité à formuler des réponses sociales appropriées aux problèmes de notre temps et à offrir du rêve à des populations souvent prises au piège de la misère et de la fatalité » (p. 155).
- 13 Toutefois, pour l'auteur, la religion doit être soumise à une triple critique : politique, théologique et philosophique (p. 148). La première critique concernerait le mode de fonctionnement des institutions religieuses tant du point de vue interne que dans leur rapport aux fidèles ou aux régimes politiques en place. De ce point de vue, estime C. Monga, le bilan des Églises d'Afrique est « plutôt mi-figue mi-raisin, entaché d'équivoques coloniales et de leurs relations incestueuses avec les régimes politiques oppressifs » (pp. 149-150). Il s'agit d'opérer un regard autocritique et constructeur.
- 14 La seconde critique viserait un trait propre aux monothéismes : la prétention à détenir le monopole de la vertu, voire de la vérité sur Dieu et sur l'homme. À ce sujet, l'auteur invite les religions instituées à plus de modestie, à suivre l'exemple des religions polythéistes ou éthiques tels que le bouddhisme, le confucianisme, le shintoïsme ou le taoïsme. Un clin d'œil à l'animisme africain révèle que celui-ci, victime des transformations identitaires et politiques en cours, souffre à se redéfinir aujourd'hui (p. 150).

- 15 Enfin, la critique philosophique s'appliquerait à certains postulats fondamentaux de la foi chrétienne, comme par exemple, les notions de rédemption ou de paradis, l'engagement citoyen et la responsabilité sociale des hommes d'Église dans la lutte pour « refuser l'inacceptable, combattre le mal, changer les choses » (p. 152). Il est question de repenser la mission sociale des Églises d'Afrique, en particulier concernant leur engagement à dénoncer les autoritarismes africains, à résoudre les « problèmes de la vie quotidienne, des accidents de la route qui déciment les populations et font douter de l'existence de Dieu, à la destruction de l'écosystème qui cause d'énormes dégâts environnementaux à travers le continent » (pp. 153-154).
- 16 Le corps humain occupe aussi une place de choix dans les nouvelles philosophies négro-africaines. Sa gestion est un art de vivre ou de survie, voire une obsession pour d'aucuns (p. 170). Le regain d'intérêt pour le corps s'explique suite aux nouvelles thématiques éthiques telles que le don d'organes, les manipulations biologiques, l'excision, l'avortement ou l'exploitation des enfants. Au sein des communautés négro-africaines, les théories et les représentations du corps tendent généralement à ignorer l'opposition gréco-romaine du corps et de l'âme. Elles se basent sur l'idée d'une osmose totale de différentes composantes de l'être humain. Celui-ci est lui-même considéré comme partie intégrante d'un « corps social » plus large où l'individu n'est qu'un maillon d'une longue chaîne. C'est l'idée d'une physiologie cosmique (p. 175).
- 17 Le corps est également le lieu des ambiguïtés philosophiques et sociologiques. Il est l'indicateur du destin de l'individu et de son parcours social. Les morphologies corporelles ont servi à valider les catégorisations sociales ou les hiérarchies de groupes ethniques. Elles ont aussi justifié la domination sexuelle et les exclusions, de même qu'elles ont renforcé les lignes de partage de pouvoir et favorisé le sentiment de domination, pour les uns, d'aliénation pour les autres. Nombreuses sont en effet les pratiques éloquentes à ce sujet : la course à la minceur, l'éloge des rondeurs féminines, l'acharnement pour le blanchissement de la peau, le défrisage des cheveux ou le débridement des yeux. Lieu de pérennisation de l'espèce humaine, le corps jouit d'une plus-value esthétique, mais aussi pécuniaire dans la mesure où il est un produit commercialisable comme tout autre. Il peut générer des avantages et des profits pour son détenteur. Il est donc un enjeu tyrannique, narcissique et professionnel majeur où l'envie se dispute à la frustration de n'être que ce que l'on est (p. 190).
- 18 Enfin, la violence constitue l'un des fléaux majeurs du monde noir. Elle est au cœur des rapports structurant les sociétés africaines où elle se décline sous des multiples formes (physique, morale ou psychologique) tant au niveau structurel que dans les relations interpersonnelles. À l'instar de l'État colonial, l'État postcolonial et l'ensemble des régimes qui se succèdent sur le continent noir en ont fait leur mode de communication par excellence, une arme efficace soit dans la traque des opposants politiques réels ou imaginaires, soit comme stratégie de conquête et de contrôle du pouvoir ; en tout cas un moyen redoutable pour s'y maintenir. L'exposé de la bastonnade, dite « fessée nationale souveraine », infligée à une poignée d'opposants au régime de Paul Biya au Cameroun ; l'analyse de la scène relative à l'exécution sauvage de Samuel Doe par son rival politique, Prince Johnson, au Liberia ; l'évocation des extravagances sanguinaires du Sierra-Léonais Foday Sankoh et de la mémoire du génocide rwandais, sont autant de faits qui illustrent non seulement l'usage et l'étendue de la violence au sein de l'*intelligentsia* politique africaine, mais aussi sa philosophie constitutive. Incohérence, cynisme et nihilisme débridés à l'égard de principes fondateurs de la démocratie, de

valeurs du respect de l'autre, voire du corps (vivant ou sans vie) des adversaires politiques.

- 19 En général, la réaction des victimes face à ces actes de nègrerie est dominée par la peur, le fatalisme et la résignation, fondés sur une lecture toute aussi nihiliste de la réalité : « Le secret d'une longue vie dans [cette partie du monde], c'était de comprendre et d'accepter que tout était illusion, et de surtout pas tenter d'intellectualiser les petits mystères de la vie quotidienne » (p. 208). Et l'auteur de formuler ce questionnement décisif face à ce qu'il considère comme étant le fond sonore de l'existence quotidienne des peuples d'Afrique : « Comment s'émanciper de la violence dans un monde où elle sert de viatique à des gens qui ne croient en rien et n'attendent rien de la vie ? Comment se libérer de la dictature du mal lorsque tout le monde s'en accommode ? Et pourquoi d'ailleurs choisir objectivement de s'en démarquer lorsque l'imaginaire collectif semble en avoir fait une chose banale, une constante de la vie quotidienne ? » (p. 227).
- 20 Toutefois, un constat s'impose : la violence reste foncièrement un mal dont on ne cessera jamais de s'indigner tant ses effets sont dévastateurs (pp. 227-228). Le dilemme opposant la non-violence à la moralisation de la violence en tant que moyen efficace de mettre fin à cette dernière s'avère être un sophisme reposant sur « un amalgame moral entre l'action des coupables et celle des victimes, équivalence qui finit par dissoudre les responsabilités et banaliser le mal » (pp. 231-232). En plus, l'expérience historique montre non seulement les limites de la non-violence mais aussi le fait que les tentatives de légitimation de la violence par un désir de justice ou sur la base de la rancœur achoppent souvent sur une triste vérité : « Elles perdent vite de leur lustre moral et se diluent dans le mal qu'elles prétendaient réparer » (pp. 232-233). D'où la suggestion pour une quête d'un ordre social fondé sur la justice car, estime C. Monga, « La force n'est pas une machine à créer automatiquement la justice. C'est un mécanisme aveugle dont sortent au hasard, indifféremment, les effets justes et injustes » (p. 233).

Un ouvrage philosophique

- 21 En somme, *Nihilisme et négritude* est un ouvrage agréable à lire, car écrit dans un style clair, concis et pertinent quant à la description des faits. Bien qu'affichant un même fil conducteur, c'est-à-dire la réflexion sur les variations du nihilisme en Afrique, les six chapitres qui composent ce livre peuvent se lire indépendamment l'un de l'autre, au gré des convenances du lecteur. Il s'agit d'une réflexion à plusieurs entrées, toutes inspirées et nourries par la vie dans ses multiples manifestations en Afrique noire.
- 22 Toutefois, formulée en début d'ouvrage, sa critique de la négritude n'est pas novatrice. Elle pêche par sa volonté de limiter ce concept et son développement aux formulations de ses fondateurs, perdant ainsi de vue la longue histoire de luttes et d'interprétations de cette idée dans le quotidien des peuples du monde noir. En revanche, l'analyse des nouvelles économies du mariage et la réflexion sur le corps, la danse, la musique et la violence sont particulièrement éclairantes concernant le changement de paradigmes moraux en cours en Afrique. L'exposé sur l'athéisme laisse le lecteur insatisfait dans la mesure où l'auteur ne réussit pas à dissocier (et poser clairement) les questions proprement théologiques de débats philosophiques ou sociologiques. Sa critique des Églises instituées reste largement caricaturale et pamphlétaire, ignorant d'autres combats de ces mêmes communautés pour l'émancipation de l'Afrique, comme par

exemple l'engagement chèrement payé des nombreux croyants africains pour la lutte pour la renaissance de la démocratie dans les années 1990 ou simplement pour la survie quotidienne des dizaines de milliers d'Africains.

- 23 D'un point de vue général, l'ouvrage de C. Monga innove en tant qu'un exercice de philosophie qui, dès le départ, s'inscrit dans la texture même de la vie. Celle-ci constitue son contexte originel et son horizon. C'est d'elle dont il s'inspire et vers elle qu'il se dirige en passant par un laborieux effort de maîtrise et de formulation conceptuelles. En cela, tel l'oiseau de Minerve prenant son envol à la tombée du jour, *Nihilisme et négritude* est un livre éminemment philosophique qui mérite d'être lu avec attention.