
Études littéraires africaines

Repenser la négritude : le nihilisme dans le « monde noir » selon Célestin Monga

Sarah Burnautzki



Number 29, 2010

Manifestes et magistères

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1027499ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1027499ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA)

ISSN

0769-4563 (print)

2270-0374 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Burnautzki, S. (2010). Repenser la négritude : le nihilisme dans le « monde noir » selon Célestin Monga. *Études littéraires africaines*, (29), 74–80.
<https://doi.org/10.7202/1027499ar>

Tous droits réservés © Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA), 2010

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

REPENSER LA NEGRITUDE :
LE NIHILISME DANS LE « MONDE NOIR »
SELON CELESTIN MONGA

Dans son essai *Nihilisme et négritude. Les arts de vivre en Afrique*¹, le penseur et écrivain Célestin Monga se propose de réfléchir à la condition actuelle de ce qu'il appelle le « monde noir » (p. 26). C'est dans cette intention qu'il choisit d'aborder la thématique sous un angle qu'il voudrait moins habituel afin de dégager des aspects trop souvent ignorés qui permettraient d'invalidier certaines idées reçues. Ainsi postule-t-il que le plus grand des problèmes du « monde noir » est la résignation à une « misère existentielle » (p. 27) contre laquelle il entend dresser une vision alternative du continent africain et de ses diasporas ; cette nouvelle conception permettrait de restituer aux Africains une autonomie constructive, grâce à laquelle ils deviendraient acteurs de leur destin, et les auteurs d'un « sens de la vie ». Pour dépasser l'éternel constat de la « pauvreté matérielle » (p. 27) en Afrique, Monga fait l'hypothèse d'un fondement culturel et philosophique, d'une véritable « éthique négro-africaine » (p. 99) qui serait susceptible de rendre compte de la part d'autonomie et de responsabilité des Africains, et permettrait de relire un univers trop souvent réduit aux schémas simplistes et réifiantes qui présentent l'Afrique comme victime de l'Histoire. Cette « nouvelle négritude » (p. 33), multiforme et syncrétique, assumée et vécue par ses acteurs dans le monde entier, expliquerait nombre de phénomènes sociaux observables et permettrait à la fois de mieux comprendre le « monde noir » dans ses spécificités et d'inscrire ses particularités dans l'universelle « pensée du monde » (p. 45).

L'auteur entend donc proposer une nouvelle interprétation de ce que le monde occidental conçoit par habitude comme de la misère, une interprétation qui soit à même de préserver l'idée d'une autonomie des acteurs africains et qui évite le piège du cynisme. Le concept philosophique de nihilisme va servir à C. Monga de vecteur pour mettre en

¹ Monga (C.), *Nihilisme et négritude : les arts de vivre en Afrique*. Paris : Presses universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 2009, 262 p.

relation la liberté de choix des acteurs africains, l'éthique d'une négritude ramenant à elle les particularités du « monde noir » et le penchant nihiliste qui caractériserait bon nombre des actes. C'est en effet en qualifiant d'*arts de vivre* les manifestations multiples de la « condition noire »² dans le monde que Monga opère cette inversion nietzschéenne³ de toutes les valeurs afin d'ériger l'individu « noir » en artiste et en maître de sa vie.

Nous passerons en revue les principaux sujets abordés par C. Monga, avant de nous interroger à propos de l'usage philosophique que l'auteur fait du concept de nihilisme, mais aussi à propos de la difficulté qu'il y a à déconstruire les catégories épistémologiques convenues concernant l'Afrique.

*

Dans l'idée de rendre plus vivante sa méditation sur le « monde noir » en l'insérant dans un cadre narratif, Monga met en scène un « retour au pays natal »⁴, fictif ou vécu, qui lui permet d'aborder un certain nombre de thématiques qui correspondent aux réflexions que les impressions immédiates auraient suscitées dans l'esprit d'un exilé au retour d'un voyage qu'il aurait fait dans son pays. Le narrateur imaginé par Monga raconte donc son périple à un ami américain, et devient ainsi le médiateur entre le lecteur que celui-ci représente et une Afrique perçue et conçue comme altérité, comme un « chaos » (p. 11) qu'il déchiffre et qu'il tente de rendre lisible au destinataire « occidental » de son propos.

Une première méditation évoque les mœurs en Afrique à partir des coutumes contemporaines qui organisent le

² Voir Ndiaye (P.), *La Condition noire. Essai sur une minorité française* [2008]. Préface de M. NDiaye. Paris : Gallimard, coll. Folio Actuel, 2009, 521 p.

³ Pour dévaloriser les valeurs anciennes qui favorisent le nihilisme et proposer de nouvelles valeurs, Friedrich Nietzsche, dans *Le Gai Savoir* ([1883-1887], Paris : Gallimard, coll. Folio Essais, 1985, 373 p.) et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ([1883-1885], Paris : Flammarion, coll. GF, 1996, 477 p.), met en place un modèle de pensée qui aspire à la révolution de l'ordre établi, pour aller vers un monde en dépassement incessant. L'invalidation des acceptions misérabilistes et stéréotypées de l'Afrique contemporaine par la mise en évidence des usages de la raison en Afrique semble être la voie adoptée par Monga pour combler le vide du « nihilisme post-colonial ».

⁴ Cf. Césaire (A.), *Cahier d'un retour au pays natal* [1947]. Paris : Présence Africaine, 1971, 157 p.

mariage, du moins celles que le narrateur déduit d'un incident survenu au marché à Ouagadougou. L'anecdote raconte comment l'allure magnanime et généreuse que l'étranger se donne en s'apprêtant à acheter la marchandise d'une vendeuse au double de son prix incite la mère de cette dernière à lui « offrir » la petite vendeuse de fruits en prime. Sans éviter le lieu commun de l'oppression de la femme « noire », Monga y voit la preuve qu'en Afrique, contrairement à ce qui se passe en « Occident » (p. 62), l'amour sentimental est dévalorisé, et que désormais les femmes d'Afrique assument leur conception nihiliste de l'amour. Ce refus de « l'illusion de l'amour » (p. 72) est, aux yeux du narrateur, un acte émancipateur qui relie « l'éthique de la conjugalité » (p. 68) contemporaine à la fois aux sociétés précoloniales, d'une part, et aux variantes possibles d'un nihilisme universel, d'autre part.

Suit une réflexion concernant les habitudes alimentaires en Afrique, analysées comme expression d'une « politique du ventre »⁵ (p. 93) qui serait chargée d'un symbolisme social complexe. Loin d'interpréter les fastes et les excès des mariages africains comme des signes de décadence, le narrateur inverse cette lecture négative et y voit au contraire le signe d'un volontarisme épanoui. Il interprète les excès alimentaires et le goût de l'extravagance culinaire comme autant de témoignages d'une affirmation de soi essentielle, mais aussi d'un nihilisme éthique qui transcenderait le manque matériel par l'esthétique et le luxe.

La rêverie suivante amène l'auteur à s'interroger à propos du fondement philosophique de la danse et de la musique dans le « monde noir », afin d'invalidier les préjugés eurocentristes à cet égard (p. 110). Dans cette perspective, le narrateur raconte qu'il assiste à un bal de la communauté camerounaise à Toronto ; tout en se positionnant lui-même à l'écart de la scène, il décrit des moments de danse déchaînée qui lui permettent de valider sa théorie d'un nihilisme existentiel propre aux Africains. Ce nihilisme s'y trouverait à la fois exprimé et dépassé, de sorte que la danse apparaît comme une affirmation nietzschéenne de la vie dans toute son absurdité.

⁵ Cf. Bayart (J.-F.), *L'État en Afrique : la politique du ventre*. Paris : Fayard, coll. L'espace du politique, 2006, 439 p.

Un entretien avec un abbé camerounais fournit ensuite au narrateur l'occasion d'une critique de la foi et du poids du religieux et des institutions religieuses en Afrique. Il reproche ainsi à l'Église catholique de manquer à sa responsabilité en substituant des débats purement métaphysiques à une action sociale auprès de la population (p. 153). Il dénonce également un abus de pouvoir généralisé de la part de l'Église, sa connivence avec des régimes politiques oppresseurs et un passé colonial non assumé (p. 149), avant de conclure sur le foisonnement actuel de sectes religieuses en Afrique et sur la croyance en la sorcellerie, deux phénomènes qui, loin d'être une spécificité africaine (p. 155), apparaîtraient toujours et partout dans le monde à la faveur de situations économiques critiques (p. 159). Si l'émergence de « croyances aux pouvoirs occultes et aux phénomènes paranormaux » (p. 159) est favorisée par les misères matérielle et émotionnelle, elles témoignent cependant en Afrique d'un univers spirituel à la fois dynamique et complexe, que l'auteur n'hésite pas à interpréter comme profondément nihiliste.

La méditation suivante s'attache aux multiples usages qui sont faits du corps dans le monde, et particulièrement dans le « monde noir ». Véritable producteur de sens et objet des discours les plus divers, le corps « noir » a été réifié par l'esclavage et réduit à être l'expression du pouvoir en tant que propriété du maître (p. 178). C'est ainsi réifié qu'il se présente aussi à travers les représentations exotiques de l'imaginaire « occidental » (p. 183). Cependant, l'une des particularités des sociétés africaines d'aujourd'hui résiderait dans leur usage proprement nihiliste du corps humain, usage qui permettrait aux individus de subvertir les inscriptions réifiantes, de réaliser une réappropriation de soi et de faire sens de façon autodéterminée. De la subversion des canons de beauté « occidentaux » – qui s'exprime par exemple lorsque la corpulence est préférée à la minceur (p. 184) – à des valorisations excessives qui peuvent conduire à la prostitution et au trafic d'organes, toutes sortes de pratiques du corps peuvent ainsi se lire comme des actes émancipateurs qui génèrent du sens.

L'étape finale de ses rêveries amène le narrateur à méditer à propos de l'appropriation de la violence comme instrument dans de nombreux conflits en Afrique, et à développer l'idée d'une éthique du mal qui émanerait d'un

nihilisme existentiel extrême. Ainsi le pouvoir politique en Afrique, succédant aux puissances coloniales, comblerait-il le défaut de légitimité qui le fragilise comme jadis il fragilisait le gouvernement colonial (p. 208), en exerçant à travers la torture une violence symbolique souvent publiquement mise en scène. Parallèlement, les excès de violence dans les contextes de guerre civile porteraient la marque d'un vide existentiel dans lequel se brouillent les notions de culpabilité et d'innocence (p. 225). En méditant finalement sur les formes de violences exercées dans l'intimité de la vie privée, notamment au sein des diasporas afro-américaines, le narrateur conçoit cette violence comme le fruit de l'intériorisation du mépris historique que l'homme « noir » a subi pendant les siècles d'esclavage et de la colonisation (p. 236).

*

Que retenir de ces réflexions sur la négritude et le nihilisme ? L'objectif principal de cet essai, comme il a été dit plus haut, est de décrire la « condition noire » actuelle de manière critique, tout en restituant aux Africains des positions d'acteurs qui les mettent en valeur en tant que sujets de leur propre Histoire, maîtres de leur destin. Certes, le souci de déconstruire les représentations hantées par les stéréotypes de l'exotisme « occidental » et par le mépris de soi dont on présume qu'il a été intériorisé par les Africains est évident : il se manifeste à travers l'analyse des « démarches dynamiques tendant vers la raison » (p. 41), des multiples manières – qui seraient des arts – de donner un sens à la vie en Afrique et dans le « monde noir ».

Néanmoins, on peut s'interroger sur la pertinence du recours aux notions d'art de vivre et de nihilisme, car l'idée d'un *art* de vivre suppose tout de même la possibilité d'un choix alternatif à l'option nihiliste élucidée ici. Or, dans plusieurs des exemples de l'annihilation de l'être humain donnés par l'auteur, l'idée d'autodétermination acceptée en tant que résultat d'un libre choix s'avère cynique. S'il ne peut être garanti que les actes nihilistes concernés résultent d'un libre choix des individus, leurs comportements devront être interprétés comme déterminés historiquement et socialement, si bien que la part d'autonomie des acteurs sera relativisée, voire remise en question. La sélection des sujets détermine alors le retour d'une vision de l'Afrique, certes nuancée mais guère moins pessimiste que celle de l'Afrique victime de l'Histoire que l'auteur a voulu

invalider et qui continue, dans la perspective eurocentriste, à paraître peu enviable par rapport à l'image que « l'Occident » construit à propos de lui-même.

En établissant une analogie entre le concept philosophique du nihilisme et la « condition noire » dans le monde, C. Monga suggère une convergence entre l'appel nietzschéen à la création de nouvelles valeurs pour le renouveau du monde, et son propre appel à surmonter le constat d'une « misère existentielle » qui condamne l'Afrique au nihilisme postcolonial. Au lieu de plaider, comme Nietzsche, pour une approbation inconditionnelle⁶ de l'ordre et du rôle de la victime qui porterait en elle – dans le cas concret de l'Afrique – une fatalité métaphysique contre laquelle l'auteur se prononce, Monga suggère que la mise en place de nouveaux paradigmes et de schémas de pensée plus complexes permet d'envisager une inversion souhaitable de la manière de construire l'Afrique.

Partant sur ces bases, l'entreprise de l'auteur bute sur la difficulté qu'il y a à se positionner en dehors des paradigmes épistémologiques habituels, qui sont traditionnellement infestés de préjugés eurocentristes. La tentative de concilier le particulier et l'universel tout en dépassant les préjugés convenus s'avère aporétique. Malgré le souci d'une approche constructiviste de certains concepts conçus comme catégories dynamiques et fluides, tels que « le monde noir », « la négritude », « l'éthique négro-africaine », etc., c'est avant tout le choix thématique et la perspective adoptée par l'auteur qui éveillent le doute même qui était censé être écarté par l'analyse. Car C. Monga, en se plaçant à l'écart des phénomènes observés et en assumant la position d'un médiateur entre l'objet-Afrique et le destinataire, supposé être « occidental » puisqu'il est étranger aux phénomènes décrits, a recours à un code de communication partagé qui reste finalement celui des lieux communs concernant l'Afrique en « Occident ». En évoquant des sujets tels que les mœurs, les comportements alimentaires, les croyances, la sexualité ou encore la violence en Afrique, cet essai tend à s'assimiler

⁶Cette « pensée la plus profonde », qui consiste à penser « l'éternel retour du même » et à l'approuver jusqu'à la dernière conséquence, est une des idées centrales de l'enseignement de Zarathoustra ; elle laisse en même temps entrevoir l'impossibilité d'un réel dépassement du nihilisme. Cf. Nietzsche (F.), *Ainsi parlait...*, op. cit.

au genre du récit de voyage qui a été abondamment diffusé depuis le commencement de l'impérialisme européen dans le monde et dont la contribution à la construction historique d'une altérité radicale et d'un imaginaire exotique a été considérable en Europe. Ainsi, la nouvelle négritude de Monga rappelle, malgré son anti-essentialisme, l'ancienne négritude de Senghor et, comme celle-ci, elle doit affronter le reproche de se restreindre à la simple inversion du stigmate au lieu de mettre en question l'ordre hiérarchique même qui caractérise l'organisation et le pouvoir des pensées du monde. À l'intérieur du champ discursif, le nihilisme de la négritude, tout en appelant à l'inversion de toutes les valeurs, n'opère donc pas le bouleversement de l'ordre établi et imposé à l'Afrique.

■ Sarah BURNAUTZKI