

# Achille Mbembe

Conférence  
prononcée au MuCEM  
le 5 juin 2014



# Achille Mbembe



Il n'y a  
qu'un seul monde  
et ce monde  
nous est commun

**Conférence  
prononcée au MuCEM  
le 5 juin 2014**

1. La question du monde – ce qu’il est, les relations entre ses diverses parts, l’étendue de ses ressources et à qui elles appartiennent, comment l’habiter, ce qui le meut ou le menace, où il va, ses frontières et limites, sa possible fin – aura été avec nous depuis le début des Temps modernes. Cette période, nous l’oublions souvent, s’ouvre sur une dispute. On pourrait la résumer en quelques mots : à quoi reconnaît-on le semblable ? Qui est mon prochain ? Qu’est-il permis de faire de celui qui n’est pas des nôtres ou encore de mon ennemi ? Tous les humains sont-ils des hommes comme tous les autres ? On l’oublie souvent aussi, ces interrogations furent loin d’être académiques. Elles touchaient, de bout en bout, à la question fondamentale, à savoir la redistribution inégalitaire à l’échelle planétaire des conditions de la vie et de l’existence. Ceci étant, les Temps modernes ouvriront la voie à une chaîne d’événements qui aboutiront à l’asservissement de peuples entiers, à des catastrophes écologiques, à des tentatives d’extermination, voire à des génocides. Pour ce qui nous concerne, ils coïncident avec le moment où le Nègre d’os, de chair et d’esprit fut fait marchandise. Dans une large mesure, on peut donc dire des Temps modernes qu’ils correspondent à un moment où la sorte de barbarie qui, jusque-là, opposait les Européens entre eux, s’amplifie et s’étend à l’échelle mondiale, au détour de ce que l’on a appelé les « explorations », les « découvertes », et surtout les guerres de conquête et l’asservissement des peuples non-européens<sup>1</sup>.

Rappeler ces évidences, entend-on dire aujourd’hui, reviendrait à culpabiliser l’Occident et à lui imposer une injuste repentance. Tel ne devrait pas être le cas. Au demeurant, il n’est pas certain que dans la conscience collective de l’Europe, l’esclavage des Nègres et la colonisation (pour ne prendre que ces deux exemples) aient jamais véritablement été considérés, d’un point de vue moral, politique et juridique, comme des crimes passibles, en vertu de leur essence criminelle, de sanctions. Il y eut certes, à l’époque, des femmes et des hommes de bonne volonté, voire des mouvements qui s’élevèrent contre ces atrocités. L’on pense en particulier à quelques figures connues, aux mouvements abolitionnistes, aux différentes organisations philanthropiques, voire à des partis ouvertement anticolonialistes. Mauvaises consciences de leur temps, ils étaient cependant bien isolés, à contre-courant du sens commun.

Davantage encore : pour que l’esclavage des Nègres et la colonisation soient admis dans la culture comme des choses naturelles, il fallut entreprendre un énorme travail visant à inculquer à l’Européen ordinaire l’idée selon laquelle ces gens étaient différents de nous ; et que la violence à laquelle ils étaient soumis n’était guère scandaleuse ; qu’elle visait en réalité leur bien. Des dispositifs furent mis en place dont la fonction était d’accoutumer les Européens au racisme. L’histoire de ces dispositifs, de cette socialisation et de cette accoutumance au racisme est très peu connue et, aujourd’hui, bien peu nombreux sont, de toutes les façons, ceux qui s’y intéressent. En fait, très nombreux sont les Européens relativement

ignorants de la complexité de cette histoire. Ne sachant pas grand-chose de ces épisodes, ils cherchent à en finir avec ce qu'ils appellent la repentance. La vérité est qu'à supposer qu'il n'y ait jamais eu d'appel à la repentance, personne ne s'est jamais repenti parce que, au fond, l'on a toujours estimé qu'il n'y avait aucune raison de le faire. Ce qui est frappant, par conséquent, c'est le déni de responsabilité ; le poids de l'ignorance et la force de l'indifférence. L'Holocauste est le seul crime pour lequel l'Europe ait accepté quelque responsabilité. L'affirmer ne signifie en rien rentrer dans on ne sait quelle concurrence victimaire. Pour les autres, on s'est fendu de quelques déclarations officielles, pieuses sans doute, mais sans conséquences juridiques ou éthiques majeures.

D'ailleurs le plus grave aujourd'hui, c'est l'idée selon laquelle, au fond, l'esclavage des Nègres, les massacres coloniaux, les pratiques systématiques de déprédation et de déshumanisation, l'exploitation éhontée des ressources naturelles et le pillage des trésors spirituels des peuples lointains, toute cette barbarie était la manifestation de la virilité de l'Occident et de son esprit pionnier et conquérant. Toute critique de ces hauts faits relèverait de l'ingratitude de peuples qui nous doivent tant. Car si dette il y a, il ne peut s'agir que de la dette de civilisation dont ils furent les bénéficiaires. Tel est l'esprit véritable de l'époque, et c'est cette perversité, ce degré d'infirmité des consciences et ce qu'il nous dit au sujet de notre humanité commune qui devraient nous préoccuper.

Répetons : évoquer ces faits ne signifie nullement souscrire à une logique de la culpabilisation. C'est simplement rappeler que le prix que certains peuples – et pas seulement les Nègres – ont dû payer pour faire valoir leur droit d'appartenir au monde a été colossal. C'est, par ailleurs, rappeler que les luttes humaines pour faire valoir, auprès de chacun, le droit d'être reconnu comme un être humain « comme tous les autres » – cette réclamation d'une égalité radicale et originaire ou encore d'une communauté d'appartenance à « la race humaine » en général – est au fondement de l'idée moderne de liberté et de démocratie. Le projet moderne d'émancipation humaine prend en effet sa source dans le soulèvement des esclaves, c'est-à-dire dans le refus conscient des assujettis de troquer leur humanité avec la condition d'une chose.

L'on vient de citer l'exemple de certains peuples autochtones à l'orée des Temps modernes. On ne peut pas ne pas y ajouter l'Holocauste, sans doute l'expression la plus paroxystique de la pulsion nécropolitique au cœur d'une certaine idée de la « civilisation ». Car il y a, en effet, une part très obscure et tout à fait funeste de l'histoire européenne que même les esprits occidentaux les plus fins se sont toujours refusé à examiner. Cette part très obscure a trait à la pulsion raciste. L'Europe n'a pas le monopole du racisme, certes. Mais le racisme est, dans une large mesure, sa Bête, la figure animale de sa conscience et de son instinct de domination, son démon intime.

2. La question du monde (à laquelle il faut désormais ajouter celle de notre planète) aura donc été *notre* question. Et elle le restera du moins tant que dire le monde sera la même chose que dire l'humanité et vice versa. Car en effet, il n'y a qu'un seul monde. Celui-ci est un Tout composé de mille parts. De tout le monde. De tous les mondes. Cette entité vivante et aux facettes multiples, le penseur caribéen Édouard Glissant lui donna un nom : le *Tout-Monde*. Comme pour souligner la dimension à la fois épiphanique et œcuménique du concept même d'humanité – concept sans lequel le monde en soi, dans sa choséité, ne signifie rien.

C'est donc l'humanité tout entière qui confère au monde son nom. En conférant son nom au monde, elle se délègue en lui et reçoit de lui confirmation de sa position propre, singulière mais fragile, vulnérable et partielle, du moins au regard des autres forces de l'univers – les animaux et les végétaux, les objets, les molécules, les divinités, les techniques, les matériaux, la terre qui tremble, les volcans qui s'allument, les vents et les tempêtes, les eaux qui montent, le soleil qui éclate et brûle, les étincelles et la foudre, la flamme, la braise et ainsi de suite. Il n'y a donc de monde que par nomination, délégation, mutualité et réciprocité.

Mais si l'humanité tout entière se délègue elle-même dans le monde et reçoit de ce dernier confirmation de son être propre aussi bien que de sa fragilité, alors la différence entre le monde des humains et le monde des non-humains n'est plus une différence d'ordre externe. En s'opposant au monde des non-humains, l'humanité s'oppose à elle-même. Car, finalement, c'est dans la relation que nous entretenons avec les non-humains que se manifeste, en dernière instance, la vérité de ce que nous sommes.

Dans l'Afrique antique, le signe manifeste de l'épiphanie qu'est l'humanité était la graine que l'on fourre en terre, qui meurt, renaît et produit aussi bien l'arbre, le fruit, que la vie<sup>2</sup>. C'est en grande partie pour célébrer les noces de la graine et de la vie que les Africains anciens inventèrent parole et langage, objets et techniques, signes et rituels, œuvres d'art, voire institutions sociales et politiques. La graine devait produire la vie dans un environnement fragile et hostile au sein duquel l'humanité devait trouver travail et repos, mais qu'elle devait également protéger. Cet environnement avait, chaque fois, besoin d'être réparé. La plupart des savoirs vernaculaires n'avaient d'utilité que par rapport à ce labeur sans fin de réparation. Il était entendu que la nature était une force en soi. L'on ne pouvait la façonner, la transformer et la contrôler qu'en accord avec elle. Au demeurant, cette double tâche de transformation et de régénération participait d'un assemblage cosmologique dont la fonction était de consolider chaque fois le champ des relations entre les humains et les non-humains avec lesquels ils partageaient le monde.

Partager le monde avec d'autres vivants, telle était la dette par excellence. Telle était surtout la clé de la durabilité aussi bien des humains que des non-

humains. Dans ce système d'échange, de réciprocité et de mutualité, humains et non-humains étaient le limon des uns et des autres. Du limon, Édouard Glissant n'en parlait pas simplement comme des rebuts de la matière – une substance ou des éléments apparemment morts, une part apparemment perdue, des débris arrachés à leur source, et que charrient les eaux. Il l'envisageait aussi comme un résidu déposé sur les rivages des fleuves, au milieu des archipels, au fond des océans, le long des vallées ou au pied des falaises – partout, et surtout en ces lieux arides et déserts d'où, par un retournement inattendu, du fumier émergent des formes inédites de la vie, du travail et du langage.

3. La durabilité de notre monde devait, faisait-il valoir, être pensée à partir de l'envers de l'histoire, à *partir de l'esclave* et de la structure cannibale de notre modernité, celle qui se met en place au moment de la traite des Nègres et qui s'en nourrit des siècles durant. Car depuis l'avènement des Temps modernes, nous aurons été habités par un rêve, celui de devenir maîtres et possesseurs de nous-mêmes et de la nature. Il nous fallait, pour y parvenir, nous connaître nous-mêmes, connaître la nature et connaître le monde. À partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, l'on s'est mis à penser que, pour bien nous connaître nous-mêmes et connaître la nature et le monde, il fallait unifier l'intégralité des domaines du savoir et développer une science de l'ordre, du calcul et de la mesure qui permette de traduire les processus naturels et sociaux dans des formules arithmétiques. L'algèbre, étant devenue le moyen par lequel l'on modélisait la nature et la vie, s'est graduellement imposée comme une modalité du connaître qui consistait essentiellement à rendre le monde plat, c'est-à-dire à homogénéiser l'ensemble de ses objets, à les rendre interchangeable et manipulables à volonté. Aplatir le monde, tel aura donc été, pendant plusieurs siècles, le mouvement qui aura gouverné une bonne part du savoir et de la connaissance modernes.

Ce mouvement aura accompagné, à divers degrés et avec des conséquences diverses, l'autre processus historique typique des Temps modernes, à savoir la constitution des espaces-mondes sous l'égide du capitalisme. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'hémisphère occidental agit comme le moteur privilégié de constitution de ces espaces. Pour ce qui nous concerne, tel est notamment le cas des empires coloniaux si caractéristiques du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais c'est aussi le cas du système mercantiliste esclavagiste qui restructure, sur la base du commerce triangulaire, l'ensemble du monde atlantique dès le XV<sup>e</sup> siècle. Deux figures emblématiques – l'une ombreuse et l'autre solaire – structurent l'émergence du capitalisme en général. Il s'agit d'un côté de l'esclave nègre (lors de la période mercantiliste que nous désignerons le « premier capitalisme »); et, de l'autre, de l'ouvrier et, par extension, du prolétariat (lors de la phase industrielle dont il faut situer la naissance entre 1750 et 1820).

Arrêtons-nous un moment sur la figure ombreuse, celle de l'esclave nègre et

ce qu'elle nous dit au sujet de la dynamique du capitalisme à l'époque mercantiliste. Le monde des esclaves au sein de l'économie atlantique est un monde paradoxal. D'une part, il est composé d'êtres humains fonciers. Ils ont un corps. Ils respirent. Ils marchent. Ils parlent. Ils chantent. Ils se reproduisent. Ils sont doués de raison. Ils exercent des métiers. Créateurs de culture, ils ont des divinités et des talents qu'ils exercent dans des conditions de contrainte plus ou moins absolue.

D'autre part, ces êtres humains fonciers sont soumis à des conditions qui leur octroient le statut non seulement d'objets meubles, mais aussi d'une matière étendue. Le monde esclavagiste est de ce point de vue un mode où la production de la matière s'effectue au moyen de la matière. Elle a une valeur économique et peut être mesurée et quantifiée. Un prix peut, à l'occasion, y être attaché. Cette matière a également une valeur active dans la mesure où l'esclave transforme la nature. Il convertit de l'énergie en matière. Il est donc lui-même, tout à la fois, une figure matérielle et une figure énergétique. Les esclaves sont, de ce point de vue, plus que de simples biens naturels dont jouit le maître, dont il tire des revenus ou qu'il peut revendre sans restriction. En même temps, ce qui les distingue de tous les autres, c'est leur aliénabilité foncière dont il faut rechercher la source dans *le principe de race*.

Précisément, ils sont le produit d'une dynamique de prédation. La formation des profits a lieu au sein d'une économie qui repose sur la « chasse à l'homme ». À l'époque de la traite des Nègres, le capitalisme fonctionne sur la base du prélèvement et de la consommation de ce que l'on pourrait appeler un bio-stock humain. Ponction humaine, extraction et extorsion forment une seule et même trame. Ce prélèvement exige de la part de celui qui les achète une dépense de capital. En retour, le propriétaire d'esclaves peut extraire de ces derniers du travail pour un coût relativement réduit puisqu'il s'agit d'un travail non payé. Il peut également, à l'occasion, les revendre à un tiers. Le caractère cessible et transférable de l'esclave en fait un bien privé susceptible d'une évaluation monétaire ou d'un échange marchand. Ceci est possible parce que, bien qu'utile dans le processus de captation des gains, l'esclave, de par son statut, fait l'objet d'une dévalorisation symbolique et sociale. Faute d'affranchissement, une série d'arrangements juridiques et institutionnels garantissent son maintien dans cet état.

Le monde qui émerge de cette structure cannibale est fait d'innombrables ossements humains ensevelis sous l'océan, et qui petit à petit font squelette et se dotent de chair. Il est fait de tonnes de débris et de moignons, de bouts de mots épars mais bientôt joints et à partir desquels, comme miraculeusement, se reconstitue la langue, au lieu de rencontre entre l'être humain et son animal. La durabilité du monde dépend de sa capacité de réanimation d'êtres et de choses apparemment sans vie – l'homme mort, rendu à la poussière par la sèche économie, celle qui, pauvre en monde, trafique avec les corps et la vie et produit



le Nègre, c'est-à-dire un lien social de sujétion et « un *corps d'extraction* entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforcera d'obtenir le maximum de rentabilité<sup>3</sup> ».

Tout cela, c'était hier, objectera-t-on. Ce serait oublier que la production de ce que j'appelle les « sujets de race » se poursuit, même si c'est dans des conditions différentes de celle de l'économie de plantation. Le racisme – y compris sous sa forme primitive, brutalement épidermale et animale – ne relève pas seulement du passé. Il est malheureusement aussi notre futur, sans doute la manifestation la plus immédiate des formes contemporaines de la barbarie. Le processus de racialisation passe en effet inévitablement par des pratiques de discrimination. La race permet de naturaliser les différences sociales. Elle enferme les gens dont on ne veut pas dans des cadres desquels ils sont empêchés, par le droit, voire par la force, de sortir. En bien des pays sévit désormais un « racisme sans races ». Afin de mieux pratiquer la discrimination tout en rendant celle-ci conceptuellement impensable, l'on mobilise la « culture » et la « religion » en lieu et place de la biologie. Il y a en effet de nouvelles variétés du racisme qui n'ont plus besoin de recourir à la biologie pour se légitimer. Il leur suffit, par exemple, d'en appeler à la chasse aux étrangers ; de proclamer l'incompatibilité des « civilisations » ; de faire valoir que nous n'appartenons pas à la même humanité ; que les cultures sont incommensurables ; ou que tout Dieu qui n'est pas le dieu de leur religion est un faux dieu.

Le renouveau du projet raciste a cours alors que nous assistons à un processus complexe d'unification du monde dans le cadre d'une expansion sans frontière du capitalisme. Ce processus va de pair avec la réinvention des différences, une rebalkanisation de ce même monde et sa partition suivant une variété de lignes de séparation. Ces lignes sont à la fois internes aux sociétés et aux États et verticales, dans la mesure où elles dessinent de nouvelles lignes de partage de la domination à l'échelle mondiale. L'événement majeur de notre temps est cependant que l'Europe n'est plus le centre de gravité du monde. Le fait, aujourd'hui, n'est pas que l'Occident – figure idéologique s'il en était – veuille porter seul le destin de l'humanité. Il n'en est tout simplement plus capable. Conséquence de son déclin international, ce vieux continent qui a tant apporté au monde s'embourbe dans une logique de séparation. Il a peur. Il voit partout des ennemis masqués qu'il lui faut à tout prix démasquer. Travaillé par un profond désir d'Apartheid, il se met à rêver d'une communauté dans laquelle il n'y aurait guère d'étrangers. Il construit autour de lui des enclos et renoue avec la logique des camps. L'on enferme consciemment les gens dans une origine, une religion, une culture et on les traite en conséquence.

Dans les conditions actuelles de la crise en Occident, les nouvelles variétés du racisme constituent un supplément de nationalisme, à l'heure où justement, par ailleurs, la mondialisation néo-libérale vide le nationalisme, voire la démo-



cratie tout court, de tout contenu véritable et déplace au loin les véritables centres de décision. Elles viennent renforcer le vieux « racisme petit-blanc », tout à fait primitif – la sorte de « racisme bon banania » très attachée à une imagerie primate, avec son obsession du singe et d'autres symboles tropicaux, tels que la banane. Expression manifeste d'un dérangement de l'esprit, cette espèce de racisme résiste en bloc et reste particulièrement attachée au vieux projet de classification et de différenciation si typique des siècles précédents. Il perdure face aux progrès récents dans les domaines génétique et biotechnologique, lesquels confirment l'idée selon laquelle le concept de race est vide de sens.

Ceci dit, le Nègre d'aujourd'hui, ce n'est pas seulement la personne d'origine africaine, celle-là qui est marquée par le soleil de ses apparences et la couleur de son épiderme. Cette figure, appelons-la « le Nègre de surface ». Même si elle ne s'y limite point, l'histoire de cette figure humaine est, comme on vient de le rappeler, étroitement liée à l'expansion du capitalisme à partir du XV<sup>e</sup> siècle et à son corollaire, la traite atlantique. L'esclave nègre, de ce point de vue, est comme le *kolossos* ou la stèle funéraire de notre modernité, puisque c'est au prix de son corps que la modernité elle-même prend corps.

Mais, comme je l'explique dans *Critique de la raison nègre*, l'on assiste désormais à une universalisation tendancielle de la condition qui était autrefois réservée aux Nègres. Cette condition, en quoi consistait-elle sinon en la réduction de l'homme en une chose, un objet, une marchandise que l'on pouvait vendre, acheter ou posséder ? L'état nouveau dans lequel nous vivons aujourd'hui se caractérise par cette fongibilité nouvelle qui fait de l'être humain soit une marchandise, soit un code abstrait. Et ce nouvel état de choses fait de presque chacun d'entre nous un Nègre potentiel. Les Nègres d'aujourd'hui, comme ceux d'hier, sont donc ceux-là qui doivent payer un prix colossal pour faire valoir leur droit d'habiter le monde et leur droit d'être reconnus comme n'importe quel homme. Ce sont tous les sujets assignés d'autorité à une espèce différente de la nôtre que l'on s'efforce d'enfermer par la voie de maints dispositifs juridiques, économiques, discursifs et règlementaires, et qui sont discriminés en raison précisément de cette assignation.

Le « Nègre de fond » d'aujourd'hui, c'est une catégorie subalterne de l'humanité, tout à fait inclassable, cette part superflue et presque en excès, dont nul n'a besoin, et qui semble être vouée à la destruction. Car « si hier, le drame du sujet était d'être exploité par le capital, aujourd'hui, la tragédie pour la multitude est de ne plus pouvoir être exploitée du tout, de faire l'objet de relégation dans une "humanité superflue", livrée à l'abandon, et dont le capital n'a guère besoin pour son fonctionnement ». Cette « humanité superflue » est composée de toute une classe de gens qui, aujourd'hui, sont exposés à toutes sortes de risques dont le propre est de menacer directement leur survie immédiate ou encore de les plonger dans un état de précarité extrême. Ce sont ces multitudes qui sont livrées

à l'indifférence et à l'abandon. Ce sont ces gens qui sont soit superflus au regard de la logique néolibérale qui régit nos existences, soit menacés d'être transformés en objets purs et simples.

4. Ces « Nègres de fond » – ni prolétariat dans le sens classique du terme, ni « armée de réserve », ni lumpenproletariat – font leur apparition à l'heure où, plus que jamais, le capitalisme s'institue sur le mode d'une *religion animiste*. Typique de l'ère du capitalisme animiste, l'homme de chair et de corps d'autrefois fait place à un nouvel homme-flux, numérique, infiltré de partout par toutes sortes d'organes synthétiques et de prothèses artificielles. Cette nouvelle figure de l'espèce émerge au point d'entrecroisement entre l'humanité et toutes sortes de logiciels. Le « Nègre de fond » est l'Autre de cet homme-logiciel typique de ce nouvel âge du capitalisme.

Le déterminant fondamental de cette universalisation, c'est le passage à une forme de capitalisme de l'accélération qui, en suivant une logique outrancière de financiarisation et d'abstraction d'un côté, et de l'autre de l'endettement, cherche désormais à se suffire à soi-même. L'animisme, c'est le fait d'imputer à des choses inanimées une force et une puissance presque mystérieuses. Trois pulsions ont en effet animé le capitalisme depuis ses origines. La première, c'est de constamment fabriquer des races, des espèces. La deuxième, c'est de tout convertir en ressource, en marchandise. La troisième, c'est de chercher à exercer un monopole sur la fabrication du vivant en tant que tel. Le procès de civilisation aura consisté à maintenir, avec des degrés divers de succès, un certain nombre de séparations fondamentales.

Le néolibéralisme, c'est l'âge au cours duquel ces digues s'effondrent l'une après l'autre. Il n'est plus certain que l'être humain se distingue tant de l'objet ou de l'animal et, au fond, il est encouragé à faire fi de telles distinctions. Il n'est plus certain que la fabrication d'espèces et sous-espèces au sein de l'humanité soit un tabou. L'abolition des tabous et la libération plus ou moins totale de toutes les pulsions, puis leur transformation en autant de matériaux dans un procès d'accumulation et d'abstraction sans fin constituent des traits fondamentaux de notre époque. Ces événements et plusieurs autres de même nature indiquent bel et bien que la fusion entre le capitalisme et l'animisme est en passe de devenir une réalité.

Il y a par ailleurs une dimension maniaque de nos existences contemporaines qu'engendre le nouvel animisme. Car l'un des paradoxes du capitalisme à l'âge de l'animisme est de créer, chez tous, ce qui s'apparente, si l'on n'y prend garde, à un désir de servitude. C'est aussi de créer du temps et de l'annuler simultanément. Ce double processus de création et de plastiquage du temps a des effets dévastateurs quant à notre capacité de « faire mémoire », c'est-à-dire, au fond, de construire ensemble des espaces de décision collective, de faire l'expérience

d'une vie véritablement démocratique. En lieu et place de la mémoire, nous avons décuplé nos capacités à raconter des histoires, toutes sortes d'histoires. Mais il s'agit de plus en plus d'histoires obsessionnelles dont le but est de nous éviter de prendre conscience des implications de notre nouvelle condition tragique.

Caractérisons celle-ci de la manière la plus lapidaire possible : nous n'attendons plus la mort du maître. Nous ne croyons plus que le maître soit mortel. Le maître n'étant plus mortel, il nous reste une seule illusion, à savoir participer nous-mêmes du maître. Il n'y a plus qu'un seul désir et c'est celui-là. Ce désir, nous le vivons sur des écrans, à partir des écrans. La nouvelle scène, c'est l'écran. L'écran ne cherche pas seulement à abolir la distance entre la fiction et la réalité. Il est devenu générateur de réalité. Il fait partie des conditions du siècle. Il nous apprend que tout est possible et que n'existe que ce que nous décidons de faire exister.

L'accession du maître à une condition d'immortalité a lieu au moment où le développement accéléré des techniques d'exploitation massive des ressources naturelles et le vieux projet de mathématisation du monde rentrent dans une nouvelle phase. Ce projet, qui lui-même vise en dernier ressort un seul but, à savoir l'administration du vivant, aujourd'hui, tend à opérer sur un mode essentiellement numérique. À l'âge technétronique, la pensée calculante est poussée jusqu'à son point maximal d'abstraction. Elle ne repose plus seulement sur la rationalité statistique. L'instrumentalisme fait de nous tous plus que des unités numériques. Nous sommes de plus en plus réduits à des codes, des flux de moins en moins concrets, de plus en plus abstraits, de plus en plus fongibles.

Dans un système qui repose sur l'idée selon laquelle tout se fabrique, le vivant y compris ; qui estime que l'existence est un capital que l'on gère ; que le salut se trouve dans le plaisir et la jouissance, il est difficile de faire la part de l'esclave et de l'artisan. L'individu n'est plus un être singulier doté d'originalité. Il est une particule dans un dispositif ; il est une information que l'on doit traduire en code connecté à d'autres codes selon une logique d'abstraction sans cesse croissante. Dans la mesure où l'on ne se rencontre plus que dans la sphère spectrale, régie par un marché des conduites, l'autoréification constitue la meilleure chance de capitalisation de soi.

L'univers numérique, tout autant que le monde des écrans, est un univers astral, celui des glissements fluides, des lueurs et de l'irradiation. Mais c'est aussi l'univers des méga-calculs, un autre régime d'intellection qu'il faudrait sans doute caractériser d'anthropo-machinique. C'est à une nouvelle condition humaine que nous sommes en train de passer. Nous sortons progressivement du grand partage entre l'homme, l'animal et la machine qui aura tant caractérisé le discours sur la modernité. L'homme d'aujourd'hui est désormais fermement couplé à son animal et à sa machine, à un ensemble de cerveaux artificiels, de doublures et de triplages qui forment le soubassement de la numérisation extensive de nos vies.

Quant aux maîtres d'aujourd'hui, ils n'ont plus besoin d'esclaves. Les esclaves étant devenus un fardeau trop lourd à porter, les maîtres cherchent à peu près partout à s'en débarrasser. Le grand paradoxe du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est donc non pas la disparition des esclaves en tant que telle, mais *l'apparition d'une classe d'esclaves en quête de maîtres, orphelins de leurs maîtres*. Ce retournement est logique après tout, puisque le nouveau capitalisme est surtout spéculaire. Il ne semble désormais produire de la valeur qu'au prix d'une véritable destruction volontaire de ce même capital, le bio-stock humain y compris. Alors on détruit les locaux, les usines, les emplois, voire la planète elle-même. Et désormais, pertes et déficits colossaux constituent, paradoxalement, la vraie mesure du profit.

Mais alors qu'il ne reste plus de territoires à coloniser dans ce monde unifié, entièrement voué à l'accumulation sans fin, qu'une large partie de la population devient superflue et qu'il y a de moins en moins de richesses à extraire, l'expansion du capitalisme n'a pas pour autant atteint ses limites. De fait, la matière première de l'économie contemporaine, ce ne sont plus véritablement les territoires et les ressources naturelles. Certes ils jouent toujours un rôle, mais ils ne constituent plus le milieu naturel de l'économie qui est désormais le monde des processeurs et des organismes biologiques et artificiels. C'est le monde des cerveaux humains et des computations automatisées, du travail avec des instruments à la taille toujours plus réduite, de plus en plus miniaturisés. En déréalisant presque tout, le capitalisme se donne presque une éternité – la croissance exponentielle du néant. Les anciens maîtres l'ont compris, qui cherchent désormais à se débarrasser de leurs esclaves. L'idée est que sans esclaves, il ne saurait y avoir de révolte. On estime que pour étouffer à la racine les potentialités insurrectionnelles, il suffit de libérer le potentiel mimétique des asservis. Tant que les nouveaux affranchis se dépensent à vouloir devenir les maîtres qu'ils ne seront jamais, la domination peut sans cesse se redéployer.

Ceci étant, poser en termes neufs la question de la libération du potentiel d'affranchissement des asservis dans les conditions concrètes de notre temps exige que nous prenions conscience des nouvelles figures de l'humain propres à notre présent. En effet, que veut dire se construire soi-même, tracer son propre destin, ou encore se façonner soi-même au moment où l'homme n'est plus qu'une force parmi plusieurs autres entités dotées de pouvoirs cognitifs qui, peut-être, dépasseront bientôt les nôtres? Qu'est-ce que cela veut dire alors que la figure humaine, scindée en de multiples éclats, doit composer avec un écheveau de forces artificielles, organiques, synthétiques, voire géologiques?

5. Autant il n'y aura pas de sécession par rapport à l'humanité, autant l'on ne fera guère l'économie ni de la restitution, ni de la réparation. Restitution et réparation sont les conditions de ce qui doit venir et de la montée collective en humanité. La pensée de ce qui doit venir sera, de nécessité, une pensée de la vie, de la réserve

de vie, de ce qui doit échapper au sacrifice. De nécessité, elle sera également une pensée-monde.

Le monde ne durera donc pas à moins que l'humanité ne s'attèle à la tâche de constitution de ce qu'il faut bien appeler les *réserves de vie*. Si le refus de périr fait de nous des êtres d'histoire et autorise que le monde soit monde, alors notre vocation de durer ne peut être réalisée que si le désir de vie devient la pierre angulaire d'une nouvelle pensée de la politique et de la culture.

Chez les Dogons anciens, ce labeur sans fin de réparation avait un nom – la dialectique de la viande et de la graine. Le travail des institutions sociales était de lutter contre la mort de l'être humain et d'en endiguer la corruption, c'est-à-dire sa déchéance dans la pourriture. Le masque était le symbole par excellence de cette détermination des vivants de se défendre contre la mort. Simulacre du cadavre et substitut du corps périssable, sa fonction n'était pas seulement de commémorer les défunts. Elle était aussi de témoigner de la transfiguration du corps (enveloppe périssable) et de l'apothéose du monde et de son imputrescibilité. C'est donc à revenir à l'idée de la vie comme forme impérissable que nous invite le travail de réparation.

Dans ces conditions, l'on aura beau ériger des frontières, construire des murs et des enclos, diviser, classifier, hiérarchiser, chercher à retrancher de l'humanité ceux et celles que l'on aura rabaissés, que l'on méprise ou encore qui ne nous ressemblent pas, ou avec lesquels nous pensons que nous ne nous entendrons jamais. Il n'y a qu'un seul monde et nous en sommes tous des ayants droit. Ce monde nous appartient à tous, également, et nous en sommes tous des cohéritiers, même si les manières de l'habiter ne sont pas les mêmes – d'où justement la réelle pluralité des cultures et des façons de vivre. Le dire ne signifie en rien occulter la brutalité et le cynisme qui caractérisent encore la rencontre des peuples et des nations. C'est simplement rappeler une donnée immédiate, inexorable, dont l'origine se situe sans doute au début des Temps modernes – à savoir l'irréversible processus d'emmêlement et d'entrelacement des cultures, des peuples et des nations.

Il n'y a donc qu'un seul monde, du moins présentement, et ce monde est tout ce qui est. Ce qui, par conséquent, nous est commun est le sentiment ou encore le désir d'être, chacun en soi, des êtres humains à part entière. Ce désir de plénitude en humanité est quelque chose que nous partageons tous. Ce qui, par ailleurs, nous est de plus en plus commun, c'est désormais la proximité du lointain. C'est le fait d'avoir en partage, que nous le voulions ou non, ce monde qui est tout ce qui est et tout ce que nous avons.

Pour construire ce monde qui nous est commun, il faudra restituer à ceux et celles qui ont subi un processus d'abstraction et de chosification dans l'histoire la part d'humanité qui leur a été volée. Il n'y aura guère de conscience d'un monde commun tant que ceux et celles dont la part d'humanité a été volée et qui ont été



plongés dans une situation d'extrême dénuement n'auront pas échappé aux conditions qui les confinent dans la nuit de l'infra-vie. Dans cette perspective, le concept de réparation, en plus d'être une catégorie économique, renvoie au processus de réassemblage des parts qui ont été amputées, la réparation des liens qui ont été brisés, la relance du jeu de réciprocité sans lequel il ne saurait y avoir de montée en humanité.

Restitution et réparation sont donc au cœur de la possibilité même de la construction d'une conscience commune du monde, c'est-à-dire de l'accomplissement d'une justice universelle. Les deux concepts de restitution et de réparation reposent sur l'idée selon laquelle il y a une part d'humanité intrinsèque dont est dépositaire chaque personne humaine. Cette part irréductible appartient à chacun de nous. Elle fait qu'objectivement nous sommes à la fois distincts les uns des autres et semblables. L'éthique de la restitution et de la réparation implique par conséquent la reconnaissance de ce que l'on pourrait appeler la part d'autrui, qui n'est pas la mienne, et dont je suis pourtant le garant, que je le veuille ou non. Cette part d'autrui, je ne saurais l'accaparer sans conséquence pour l'idée de soi, de la justice, du droit, voire de l'humanité tout court, ou encore le projet de l'universel si tant est que telle est effectivement la destination finale.

Réparation, par ailleurs, parce que l'histoire a laissé des lésions, des entailles. Le processus historique a été, pour une large part de notre humanité, un processus d'accoutumance à la mort d'autrui – mort lente, mort par asphyxie, mort subite, mort déléguée. Cette accoutumance à la mort d'autrui, de celui ou de celle avec lequel l'on croit n'avoir rien en partage, ces formes multiples de tarissement des sources vives de la vie au nom de la race ou de la différence – tout cela a laissé des traces très profondes à la fois dans l'imaginaire et la culture et dans les rapports sociaux et économiques. Ces lésions et entailles empêchent de faire communauté. De fait, la construction du commun est inséparable de la réinvention de la communauté. Cette réinvention suppose que soient réparés les liens qui ont été détruits, brisés ou distendus. On ne fait pas communauté là où les liens ont été détruits et la justice et la responsabilité ajournées. L'éthique de la restitution et de la réparation suppose donc une conception élargie de la justice et de la responsabilité. En retour, une telle conception de la justice s'origine dans le devoir de restitution et de réparation – condition de la montée en humanité et de la construction d'un monde commun.

La question de la communauté universelle se pose donc, par définition, en termes d'habitation de l'Ouvert, de soin porté à l'Ouvert – ce qui est tout à fait différent d'une démarche qui viserait d'abord à enclore, à rester en enclos dans ce qui, pour ainsi dire, nous est parent. Cette forme de *désapparentement* est tout le contraire de la différence. La différence est, dans la plupart des cas, le résultat de la construction d'un désir. Elle est également le résultat d'un travail d'abstraction, de classification, de division et d'exclusion – un travail du pouvoir qui, par

la suite, est internalisé et reproduit dans les gestes de la vie de tous les jours y compris par les exclus eux-mêmes. Souvent, le désir de différence émerge précisément là où on vit le plus intensément une expérience d'exclusion. Dans ces conditions, la proclamation de la différence est le langage renversé du désir de reconnaissance et d'inclusion.

Mais si, de fait, la différence se constitue dans le désir (voire l'envie), ce désir n'est pas nécessairement désir de puissance. Ce peut être également le désir d'être protégé, d'être épargné, d'être préservé du danger. Par ailleurs, le désir de différence n'est pas nécessairement l'opposé du projet de l'en-commun. En fait, pour ceux qui ont subi la domination coloniale ou pour ceux dont la part d'humanité a été volée à un moment donné de l'histoire, le recouvrement de cette part d'humanité passe souvent par la proclamation de la différence. Mais comme on le voit dans une partie de la critique africaine moderne, la proclamation de la différence n'est qu'un moment d'un projet plus large – le projet d'un monde qui vient, d'un monde en avant de nous, dont la destination est universelle, un monde débarrassé du fardeau de la race et du ressentiment et du désir de vengeance qu'appelle toute situation de racisme.

6. Il n'y a qu'un seul monde. C'est le seul que nous ayons et nous en sommes tous les ayants droit. Pour construire ensemble ce monde, il nous faudra apprendre à le partager ; à partager toutes ses mémoires. Mais partager toutes ses mémoires, en faire le bien commun de l'humanité tout entière, c'est aussi et inévitablement assumer l'exigence de justice et de réparation qui en découle. C'est accepter de répondre à la clameur qui monte de la part des déshérités d'hier et de leur descendance aujourd'hui. C'est à constituer et à reconstituer une mémoire commune de notre monde que le XXI<sup>e</sup> siècle nous appelle. Cette mémoire, parce que commune, ne sera pas la propriété des seuls peuples qui ont été les victimes de notre histoire commune. Elle appartiendra à l'humanité dans son ensemble. Tant que nous serons incapables d'assumer les mémoires du Tout-Monde, il sera impossible d'imaginer ce que pourrait être un monde véritablement commun, une humanité véritablement universelle.

Nous pouvons trouver une analyse développée de ce propos dans *Critique de la raison nègre*, La Découverte, 2013, © La Découverte.



## Notes

- 1 Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre* [1950], Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- 2 Dominique Zahan, *La Viande et la graine : mythologie dogon*, Paris, Présence africaine, 1966.
- 3 Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.