

KAVWAHIREHI, Kasereka. *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam-New York, Rodopi (« Francopolyphonies»), 2006, 421 p.

Par Anthony MANGEON

L'année 2006 aura vu, en France, de nombreuses rencontres et publications accorder une attention toujours plus soutenue aux études postcoloniales et au développement de leurs problématiques¹. Parmi les « autorités postcoloniales », la figure de V. Y. Mudimbe fut fréquemment évoquée (voire invitée à participer aux débats, comme à Sciences Po), et ce seul fait suffirait à rendre opportune la parution du livre de Kasereka Kavwahirehi. L'intérêt de cette monographie va toutefois bien au-delà : pour la première fois, en effet, c'est dans son intégralité et toute sa diversité (poétique, romanesque, philosophique et critique, et francophone autant qu'anglophone) que l'œuvre de Valentin-Yves Mudimbe se trouve appréhendée. Après de nombreux articles, diverses thèses, un volume de « Mélanges »² et deux monographies pionnières³

¹Signalons, à titre d'exemples, certains dossiers ou numéros spéciaux de revues (Contretemps n°16, Esprit n°330, Hérodote n°120, Labyrinthe n°24, Multitudes n°26, Sciences Humaines n°175 et Le Monde des Livres du 13 octobre 2006) ; la parution ou la traduction de volumes collectifs (N. Bancel & P. Blanchard (dir.), *La France Postcoloniale, 1961-2006*, Paris, Autrement ; N. Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial*, Paris, Amsterdam) ; ou les colloques organisés par le Centre d'études et de recherches internationales à l'Institut d'études politiques (« Que faire des Postcolonial Studies ? », 4-5 mai 2006), par l'Association internationale de recherche sur les crimes contre l'humanité et les Génocides à l'Assemblée nationale et à l'EHESS (« Retours du Colonial ? », 13-14 mai 2006), ou encore les récentes rencontres au CNRS du Réseau thématique pluridisciplinaire consacré aux Études africaines.

(mais limitées par leur bibliographie restreinte), Kavwahirehi entreprend donc l'audacieux pari de reprendre à son tour « l'œuvre mudimbienne » à partir de deux fils conducteurs. Il veut explorer la « dynamique philosophique » qui la sous-tend, et montrer ainsi comment « la décolonisation des sciences humaines en Afrique postcoloniale » (p. 11) s'articule sur d'infatigables et constants passages des frontières (territoriales, linguistiques, génériques, disciplinaires) qui ont fait de Mudimbe un intellectuel « nomade » tout autant qu'un penseur « hybride », depuis l'ex-Zaïre aux États-Unis en passant par la Belgique, la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne et le Mexique ; et par ailleurs, il vise à révéler comment ce projet s'ancre « dans l'expérience vécue d'un sujet singulier », ou comment s'incarnent, dans les textes de Mudimbe, « l'histoire et l'écriture d'un corps avec ses passions, ses désirs, ses fantasmes et ses déchirements intérieurs » (p. 13). Conçue comme une entreprise de subjectivation, de dérèglement et de décentrement du discours africaniste, l'œuvre mudimbienne se trouve finalement « abordée comme un lieu de négociation entre "l'africanité" et "l'occidentalité" en vue de l'émergence d'un sujet africain postcolonial autonome » ou, plus largement, d'« un espace culturel métissé » (p. 18).

Après l'introduction, la problématique générale se développe en trois grandes parties et douze chapitres. S'ouvrant sur une « archéologie du discours mudimbien » (chap. 1), la monographie explore d'abord le « devenir du projet à travers quatre situations » (l'éducation bénédictine, la formation intellectuelle, l'action universitaire en Afrique et l'exil américain) ; elle rappelle ensuite le développement et l'histoire de « la négritude littéraire, scientifique et idéologique » (chap. 2) pour mieux appréhender son « procès autour des années soixante-dix » (chap. 3) et mesurer ainsi les empreintes et distances qui s'inscrivent, vis-à-vis d'elle, dans les textes de Mudimbe.

La deuxième partie, consacrée à « la prise de parole mudimbienne et [à] l'esthétique de la subjectivité », se distribue en cinq chapitres inégaux. La notion de « prise de parole » et la question des « régimes énonciatifs poétique, romanesque et théorique » font, en deux chapitres, l'objet de traitements plutôt lourds et laborieux où les amoncellements rhétoriques et théoriques n'accouchent que de pauvres souris conceptuelles. L'auteur mobilise tant d'autorités, qu'on finit par s'étonner qu'il ne parvienne guère lui-même à respecter ses propres poncifs : si « une prise de parole authentique, celle qui n'est pas simple bavardage ou répétition mécanique d'un déjà-dit, est l'expression de la force innovatrice du sujet dans un système institué de signes » (p. 91), alors celle du critique apparaît bien faible et compassée face à Mudimbe, et mieux eût valu nous en tenir aux citations de ce dernier pour montrer peut-être, et à rebours, tout ce que ce vœu pieux avait aussi de rhétorique chez l'essayiste africain. Si « le tigre ne proclame pas sa tigritude, mais bondit », celui qui « entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours » (p. 92) n'a pareillement nul besoin de proclamer, au préalable, les « conditions de possibilité » de son discours : il lui suffit d'expérimenter directement, concrètement, l'expression de soi « en tant qu'existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière ».

C'est ainsi qu'on se doit, certes, d'étudier le caractère auto-fictionnel de l'œuvre romanesque, mais il faudrait également apprécier la convention rhétorique, voire la part du mythe personnel dans cet appel récurrent à un verbe créateur et fondateur. On pourrait, de cette manière, également nuancer les prompts et abusives affirmations d'un « antifondationalisme mudimbien » (p. 102), puisqu'on exposerait davantage la part stratégique d'une énonciation qui se présente en effet comme résolument postmoderne.

Mudimbe tend à appréhender « tout discours, même scientifique, comme une fiction qui ne donne jamais à voir la chose même ou l'expérience telle qu'elle est vécue » (p. 102) ; mais en voyant dans la « subjectivité » la garantie d'une possible « authenticité » ou validité du savoir, et en postulant, par ailleurs, la possibilité de « révéler, plutôt que déformer la chose du texte », ou en tout cas de « s'y lier plus fidèlement »², il n'en continue pas moins, selon moi, de penser la connaissance sur le double mode de la représentativité et de la correspondance, et il reconduit par là même le cadre fondationaliste et représentationaliste qu'il est, selon ses nombreux épigones, censé « dépasser ». Ici, osons une parenthèse : autant qu'à la radicalité de ses questionnements, la fascination qu'exerce la prose philosophique de Mudimbe tient au caractère énigmatique de ses réponses, qui autorisent certains malentendus et beaucoup de surinterprétations. Prenez, par exemple, la notion de gnosis que Mudimbe substitue à celle — foucauldienne — d'épistémê: elle présente assurément l'avantage de replacer la subjectivité au cœur du processus gnoséologique, puisqu'elle insiste sur la participation fondamentale du sujet à la constitution et à la transformation des « ordres du discours », mais dans le même temps, elle conserve, du propre aveu de Mudimbe, une signification ésotérique (« une sorte de savoir secret »)² qui, mal comprise, autorise la quête — précisément inscrite au cœur de toutes les mystifications afrocentristes et autres projets ethno-philosophiques — d'un savoir spécifiquement africain et radicalement autre. Et qu'est-ce, alors, qu'« être africain » ? Beaucoup comprendront cette ambition comme un retour à « l'Africain réel », c'est-à-dire « l'Africain non-occidentalisé », et reproduiront en cela le geste mythographique de l'africanisme colonial, pourtant clairement dénoncé dès l'introduction de *The Invention of Africa*. C'est donc sur cette ambiguïté que le travail de Kavwahirehi atteint peut-être, à mon sens, sa véritable limite : car si l'exégète saura rappeler, un peu plus loin, toute la distance qui

sépare Mudimbe de l'afrocentrisme dans ses versions africaines ou africaines-américaines (p. 257, p. 310, pp. 328-329), il lui associe, dans le même temps, un projet constant de « décolonisation des sciences humaines » et cette option heuristique, défendue dès l'introduction et inscrite au cœur même du sous-titre, reconduit tacitement le fantasme d'une pureté originelle, d'un retour aux sources, et elle entre ainsi en contradiction flagrante avec l'implacable cri-tique que, du constat même de Kavwahirehi, Mudimbe oppose à toute pensée essentialiste et binaire.

Faute d'avoir suffisamment interrogé les stratégies énonciatives de Mudimbe, en fonction de leurs contextes et de leurs destinataires possibles, Kavwahirehi semble s'être laissé piéger par leurs ambivalences, voire leurs tensions propres : sauf à être schizophrène, il peut sembler en effet contradictoire de souligner l'ancrage de la gnose africaine « dans le territoire épistémologique occidental », mais de postuler en même temps la possibilité d'un authentique savoir africain, comme il serait contradictoire de s'assumer comme « produit d'une raison coloniale »² mais de prôner, conjointement, la « décolonisation mentale ». En mettant le projet critique de Mudimbe — et donc sa propre démonstration — sous le signe d'un autre penseur congolais, Mabika Kalanda³, Kavwahirehi commet selon moi un abus et donc une erreur d'interprétation. Mudimbe est effectivement attaché à une « remise en question » de tous les discours produits sur l'Afrique, y compris les discours africains qui prétendent participer d'une connaissance ou d'une reconstruction effective de la tradition autochtone, et pourtant sa critique ne se conçoit pas, selon moi, sur le mode réactif de la « décolonisation » mais plutôt sur celui, plus effectif et dynamique, de la relecture et de la « reconversion ». La distance

²Les corps glorieux des mots et des êtres, esquisse d'un jardin à la bénédictine, Paris, Présence Africaine ; Montréal, Humanitas, 1991, p. 179.

très nette qu'a signifiée Mudimbe vis-à-vis des projets philosophiques ou critiques de Kwasi Wiredu et de Chinweizu, respectivement adeptes d'une « décolonisation » des langues ou des littératures africaines, porte précisément sur ce point³. Dans son « autobiographie », Mudimbe parlera d'ailleurs des transformations qu'il poursuit en usant — non sans provocation ! — du verbe « coloniser » plutôt que « décoloniser » : « Nous nous savons », écrit-il, « être des enfants d'un passé. Nous en sommes aussi les maîtres. [...] A nous de le transformer, ce passé ; c'est-à-dire de le coloniser, de l'arranger pour qu'il s'intègre dans les lieux d'accomplissement de notre liberté³ ». Plutôt qu'une « décolonisation des sciences humaines », l'ambition philosophique de Mudimbe m'apparaît donc comme la conséquence directe de sa formation philologique, ou comme le programme même de la tradition herméneutique à laquelle il se rattache par le truchement de Paul Ricœur. Il veut en effet, à partir des textes et de leurs usages, retracer l'histoire et la construction de certaines significations et figurations de l'Afrique, ou dévoiler leurs reconductions, voire leurs transferts chez les penseurs africains eux-mêmes, pour mieux identifier certains points aveugles (la non-prise en compte des points de vue non européens) ou mieux cartographier certaines zones d'ombre (ce que Mudimbe appelle lui-même « l'espace intermédiaire, diffus, de la marginalité, entre la prétendue tradition africaine et la modernité projetée du colonialisme »⁴). Et c'est uniquement à partir de ce travail de « reprise » qu'il pense faire émerger de nouvelles significations, promouvoir une véritable émancipation. Mais la posture critique préférée de Mudimbe demeure toujours, de fait, la lecture qui poursuit et révèle, dans les textes, les manifestations d'un ordre épistémologique (beaucoup de ses essais francophones partent, ainsi, de comptes rendus sur divers ouvrages africanistes), et la

³Les corps glorieux, p.121.

⁴The Invention of Africa, pp. 4-5.

conclusion de *The Invention of Africa* montre bien sa propre réticence à proposer quelque vérité que ce soit, autre qu'aporétique. Ici nous refermons la parenthèse.

En s'attachant plus particulièrement à « la quête d'une parole poétique authentique » (chap. 6), à « la subjectivité, l'énonciation et la subversion dans les essais » (chap. 7), puis à « la subjectivité et [à] ses enjeux dans les romans et l'autobiographie » (chap. 8), Kavwahirehi met bien en relief les influences que subit l'écriture mudimbienne ainsi que les infléchissements novateurs qu'elle impose, en retour, sur la poétique de ses possibles modèles : les comparaisons entre les romans et les biographies de Sartre (*La Nausée* ; Saint Genet, comédien et martyr) et de Mudimbe (*Entre les eaux*, *L'Écart*) s'avèrent à cet égard particulièrement fécondes, tant dans les analyses qu'elles proposent de « l'enquête existentielle plutôt qu'historique » à laquelle se livrent Roquentin et Ahmed Nara, que dans l'étude de la mauvaise foi qui anime Pierre Landu (*Entre les eaux*). On regrettera, inversement, que l'analyse des rapports masculin/féminin se limite à une *vulgate* psychanalytique sur « la puissance castratrice de toute femme en qui [le héros mudimbien] retrouvera le visage de sa mère imposante et juste » (p. 184). Une analyse plus audacieuse eût pu identifier, chez Landu, une évidente tentation homosexuelle qui devient, chez Nara, effective transgression de l'hétérosexualité et incapacité manifeste à toute relation réciproque avec autrui ; de même, la façon dont ce dernier se figure symboliquement « tel un chien » soumis à la femme conquérante (Isabelle, Aminata), trouve peut-être sa clé véritable dans ce rite sacrificiel kouba qui obsède le jeune anthropologue, et dans lequel une femme et un chien se trouvaient enterrés vivants pour sceller traditionnellement une nouvelle alliance entre deux princes ou deux clans. En identifiant ses compagnes aux femmes garantes de l'alliance, non plus en tant que médiatrices de la continuité biologique des groupes (« le don des

épouses »), mais en tant que victimes émissaires, Nara confère un tout autre sens aux contacts culturels entre groupes historiques, et notamment entre Afrique et Europe : l'alliance ne saurait plus procéder d'un acte initial de reconnaissance mutuelle, mais se nouant à la suite de violences exercées à l'encontre des femmes, elle réside dans la mémoire commune que les générations futures entretiendront de ce crime originel et fondateur. Et dans cette économie relationnelle où la violence sacrificielle se substitue aux logiques archaïques du don, Nara, qui s'identifie au chien et partant, à l'autre victime émissaire, symbolise le tabou qu'il incarne à son tour et se trouve, dans les sociétés africaines, d'autant plus tu et réprouvé qu'il constitue lui-même une rupture de la continuité biologique. L'émancipation féminine, dans *Le bel Immonde* et dans *Shaba II*, fait ensuite l'objet de comparaisons pertinentes (avec Simone de Beauvoir, avec *La Putain respectueuse* de Sartre) pour montrer comment « Mudimbe attend de la femme une pratique de résistance et de subversion à l'endroit des institutions du pouvoir (social, religieux, éthique, politique) et du savoir qui définissent les rapports sociaux dans les sociétés africaines [*sic*] » (p. 196). L'étude de l'autobiographie mudimbienne (*Les Corps glorieux des mots et des êtres*) est magistrale dans sa démonstration de l'intertexte sartrien, et elle montre notamment comment cet essai d'auto-analyse s'apparente, sans jésuitisme aucun, à un exercice spirituel de « psychanalyse existentielle » (p. 210). Sur ce dernier texte, on eût pu montrer également comment il anticipait et préfigurait, dès son sous-titre même, l'*Esquisse pour une auto-analyse* que Pierre Bourdieu fera paraître, à titre posthume, en 2004.

La troisième partie, qui s'intitule « Critique et dépassement des langages en folie », ambitionne plus largement de resituer, en trois chapitres, la pensée mudimbienne dans la tension critique qu'elle entretient avec ces « réflecteurs » philosophiques majeurs

que sont, pour elle, Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Paul Ricœur, Michel de Certeau, Léopold Sédar Senghor et Mabika Kalanda. Le chapitre 9, intitulé « Questions de méthode : du bon usage de Sartre, Foucault, Lévi-Strauss et du contexte américain », s'applique à expliciter la synthèse, entre existentialisme et structuralisme, que Mudimbe opère en insistant sur « le pouvoir d'agir du sujet » (p. 271) et sur sa capacité à transcender et modifier, en retour, le champ épistémologique qui rend pourtant possible ses divers positionnements et partant, conditionne également « les discours créatifs » (*The Invention of Africa*, p. 35). Reprenant, pour commencer, les réquisitoires de Mudimbe contre l'ethnocentrisme inhérent au projet même du structuralisme, puisque ce dernier participait pleinement du « cadre épistémologique et idéologique occidental » (p. 241) et qu'il s'avéra notamment incapable de « saisir la situation coloniale comme faisant partie des conditions historiques et épistémologiques de la modernité occidentale » (p. 239), ce chapitre s'achève brillamment sur un paradoxe inverse, puisqu'il invalide la réception partisane de Mudimbe à qui certains de ses confrères philosophes et africains ont souvent reproché de « critiquer le discours occidental sur l'Afrique en se servant encore de ce discours » : on saura gré à Kavwahirehi d'avoir « dépassé » ici les habituels procès d'intention pour souligner toute la dimension stratégique et paradoxale des usages mudimbiens de la raison, « braconnage » ou « espace de jeux et de ruses » par lesquels Michel de Certeau définissait précisément « l'acte de lire » et de « relier » les pensées philosophiques, y compris (pour ne pas dire et surtout) les plus « antagonistes » (p. 280).

Les chapitres suivants reprennent alors les critiques contre les discours occidentaux sur l'Afrique (la fameuse « Bibliothèque coloniale ») en exposant tour à tour « la structure de la raison coloniale et l'invention de l'Afrique » (chap. 10), « la poétique et la

politique africaine de l'altérité » (chap. 11), et « les dépassements des langages en folie » (chap. 12). Kawahirehi met au jour les fonctionnements binaires de la « raison occidentale », laquelle vise toujours l'idéation de soi dans « l'altération et la désarticulation » (p. 295) qu'elle fait subir aux diverses croyances et pratiques africaines, et se conçoit par ailleurs comme fin ultime de toute primitivité à « convertir ». L'auteur élucide également la démarche postcoloniale de Mudimbe, qui consiste à se savoir « produit d'une raison coloniale » sans pour autant accepter de s'y restreindre, tout en refusant, parallèlement et à l'instar de Fanon, « tout enfermement dans la tour substantialisée du Passé ». Au final, nous trouvons la promotion presque senghorienne d'une « métissité fondamentale », ainsi qu'un regard intégralement critique, y compris envers les modalités par lesquelles la philosophie et les sciences humaines ont justement participé — et participent encore — à la disciplinatio n et donc à « l'invention » de l'Afrique. Certaines analyses ponctuelles et méta-critiques montrent très bien comment Mudimbe aime à révéler, chez les auteurs qu'il commente et discute, le « caractère construit » et « le montage » de leurs affirmations sur l'Afrique. Ces riches contributions herméneutiques sont toutefois alourdies, plus qu'appuyées, par la redondance de plus en plus fréquente des mêmes citations de prédilection : il eût été plus utile d'interroger l'usage que fait Mudimbe lui-même de la citation, qui s'apparente en effet au cautionnement autant qu'au détournement de l'autorité. Rien de cela chez Kawahirehi : des propos exactement similaires peuvent en effet se trouver parfois convoqués de façon inexacte ou notablement contradictoire, comme les citations de Sartre qui servent à des affirmations contraires (Pierre Landu réalise ainsi l'« *epoché* phénoménologique », p. 167, et puis finalement, non, pas du tout, p. 170) ou qui changent soudainement de références paginales pour Michel de Certeau entre les pages 290 et 297 ! Certaines coquilles sont également embarrassantes, qui eussent aisément pu être évitées sinon

supprimées par plus de vigilance ; les barbarismes de « la concrétude » (p. 232) ou de « la démythisation » (p. 358) nous hérissent, quand « concrétion » et « démystification » (ou « démythification ») eussent tout à fait justifié leur emploi, et nous restons cois devant la confusion entre « voies » et « voix » (p. 254), ou fort étonnés par le curieux amalgame entre « encenseur » et « ascenseur » (p. 333), alors même qu'il s'agit d'une citation récurrente de Mudimbe !

Si ces quelques travers risquent d'agacer le lecteur familier des textes de Mudimbe, qui se voit parfois refileur une compilation savante plutôt qu'une analyse érudite, ils ne sauraient aliéner le néophyte qui sera initié, par l'abondance des citations dont certaines sont issues de textes difficiles à trouver, à la riche densité des réflexions mudimbiennes et de leurs résonances possibles avec d'autres pensées.

En raison même de leurs multiples recoupements, les parties et chapitres de cette monographie extensive peuvent d'ailleurs se lire de manière assez autonome, même si l'on regrettera au final qu'un index des notions et concepts ne soit pas venu compléter, en fin de volume, celui des noms propres et la bibliographie de plus de vingt pages, qui incluent les textes de (ou sur) Mudimbe. A` noter, pour une possible réédition de cette monographie, la parution en 2006 de *Cheminements, carnets de Berlin (avril-juin 1999)*⁵, dont l'écriture diariste et autobiographique vient tout à la fois prolonger les romans et les essais de Mudimbe.

⁵Ville de Brossard (Québec), Humanitas, 2006, 223 p.