

Justin Kalulu Bisanswa

V. Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique*

Je voudrais d'abord souligner la part de mythologie qui parcourt la vie et l'œuvre de V. Y. Mudimbe. Les éléments biographiques sont souvent minces, et tous nourrissent une représentation quelque peu fétichiste du penseur. Le public lettré (et même la critique) ne se prive pas d'adjectifs (rebelle, juste, novateur, insaisissable, abscons, etc.) pour dire son propre malaise à porter jugement et valeur sur l'œuvre de Mudimbe, laquelle a toujours suscité deux attitudes de lecture extrêmes : d'une part, un engouement sans bornes ; de l'autre, un rejet sans appel. Il n'est pas de ces écrivains qui inspirent un intérêt moyen : on l'idolâtre jalousement comme son écrivain fétiche, ou on démissionne devant l'exigence du flux de son verbe et de la rigueur de son épistémologie. On prend en tout cas parti, comme s'il était impossible de ne pas se situer par rapport à une œuvre dont, le plus souvent, on a entendu parler. La fiction et la réalité sont comme confondues. Même le fait d'avoir enlevé l'habit de moine, tout en continuant à réagir, dans ses réflexes, jusque dans sa coiffure même, comme bénédictin — selon ce qu'il dit lui-même dans son autobiographie —, participe de cette fable, ressassée à l'envi par lui-même et par des analystes qui se limitent à constater son occidentalisation. Je récapitule : une enfance esseulée et passée tôt dans des couvents, une vocation sacerdotale et monacale avortée, une brillante carrière professionnelle dans un nouveau monde, un admirateur infatigable de l'Antiquité classique, et donc, dit-on, un Africain aliéné, et, pour couronner le tout, une œuvre diversifiée qui rend l'auteur inclassable et qui captive pour ses promesses. C'est, avec d'autres termes, le scénario

* Je remercie profondément la Fondation allemande Alexander von Humboldt qui m'a donné les moyens et l'occasion de mener et d'approfondir cette recherche. Je lui sais gré de tout le soutien qu'elle m'a apporté en m'ouvrant les portes des grandes universités de ce monde. Je dois également exprimer toute ma reconnaissance envers le recteur Willy Legros et le doyen Robert Leroy pour leur bonté et leur marque de solidarité envers moi, lesquelles ont rendu possible le travail de réécriture de ce texte. Enfin, je dédie ce texte à mon maître, Jean-Marie Klinkenberg.

que l'on entend et lit sur lui au gré des rencontres scientifiques et des lectures. La légende est à ce prix, et il faut avouer que Mudimbe ne réussit pas mal. Mais sur quel Mudimbe s'arrête-t-on : le philologue, l'écrivain, le sociologue, le philosophe, l'anthropologue, l'apprenti peintre ?

Je n'ignore pas le risque que comporte l'entreprise même de lecture de Mudimbe : comment faire pour que le commentaire du propre commentaire de Mudimbe ou de son narrateur sur son art ne soit pas que contrefaçon naïve ? Car commentant lui-même sa pensée (ou son récit), Mudimbe (ou son narrateur) paralyse le critique en lui dictant son propre discours. La prudence s'impose encore quand on sait que l'écriture des essais est traversée de part en part par des œuvres d'anthropologues, de peintres, etc., et que certains essais, comme *The Idea of Africa*, sont dits être composés de « stories to my children » (1994a : 209).

Par exemple, dans *Les corps glorieux des mots et des êtres* où est décrit son itinéraire, il analyse sa production et affirme lui-même l'unité de son œuvre : unité de méthode et d'objectifs, située dans une tradition, celle de *L'ordre du discours* de Michel Foucault, nourrie de philologie indo-européenne. Il la voit marquée par quelque thème personnel récurrent, à savoir l'Afrique, et considère que « les jeux sont faits ». Mais il ne revendique ni rupture par rapport à ses prédécesseurs ni originalité particulière parmi ses contemporains. En effet, la lecture de ses romans, poèmes ou essais dégage la récurrence de certaines expressions comme « rêver, pour l'Afrique, une autre pratique », « nous défaire de l'odeur d'un Père abusif », « se mettre en état d'excommunication majeure », « choisir l'aventure contre la science », « produire différemment », « écart », « urgence d'un autre angle de vue », etc. La libération du discours africain paraît être la finalité et la cohérence de sa parole.

Le penseur organise ce discours, le contrôle et, en tout cas, l'ordonne comme pour répondre à trois questions fondamentales : pourquoi se libérer (de quoi se libérer), comment se libérer, ce qu'est la libération. La libération, c'est le fait de devenir sujet du discours scientifique et de la pratique qui l'a déterminé d'après ses normes propres. Aujourd'hui cette libération est encore à faire, en partant d'une transformation radicale des sciences humaines et sociales, qui sont venues s'imposer dans les milieux universitaires africains, en science. Après avoir, dans *L'autre face du royaume*, montré les limites des discours ethnologiques, Mudimbe formule en ces termes son projet de libération du discours africain :

« Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de re-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un Père abusif : l'odeur d'un Ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette

culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire différemment » (Mudimbe 1973 : 35).

C'est par l'exercice des regards propres des Africains eux-mêmes sur les dires d'autrui (sur eux et sur leur milieu) que l'on pourra un jour parler de cette libération : prise de parole sur soi. En somme, il s'agit d'être à la fois critique du savoir de l'Occident sur l'Afrique mais aussi des discours que les Africains tiennent sur leur histoire, leur culture, dans la mesure où ils trouvent leurs justifications dans le même « dispositif historique » de l'Occident qui a enfermé l'Afrique dans la barbarie, la sauvagerie, la primitivité, l'oralité (et comme si ce dernier mot ne suffisait pas, on en invente d'autres : *oraliture, orature*) et le paganisme pour mieux la dominer. Trois réponses à trois questions fondamentales que se pose en Afrique une intelligentsia consciente du fait de la domination sur les plans scientifique, culturel et idéologique.

Ces réponses suscitent cependant des doutes, des refus ou des interrogations. Ainsi, devant la réponse à la question « Comment se libérer ? », on peut se demander s'il est possible de prendre conscience de soi ou, mieux, de ses dires, sous un mode autre que celui d'alibis et au gré des antipathies ou des sympathies du sujet. Si donc tel est le cas, quel sera le lieu de cette libération ? Sinon, pourquoi vouloir proposer pareille impossibilité ? Cette dernière question est en quelque sorte provocante. Elle s'ouvre sur une autre, inquiétante, celle de savoir qui est le sujet de la parole et qui gouverne cette parole qui sort de la bouche du penseur.

La difficulté se double lorsqu'on sait que tout le discours de Mudimbe joue constamment sur les déplacements et « cherche sa possibilité dans l'*autrement* de la *doxa*, qu'il se veut à l'écart, en rupture avec les inerties qui nous font dire ce qu'il faut dire, et répéter un dire normalisé qui prend la place de la pensée » (Morey 1989 : 138-139). Il y a donc chez Mudimbe un désir de mener le discours dans ses propres marges et de le forcer à se confronter avec les pratiques discursives autres pour se transformer. Je pense ici à la manière dont s'ouvre son premier ouvrage américain : *The Invention of Africa*. Mudimbe choisit de parler de la « pensée africaine », pour éviter, dit-il, d'être pris dans les mailles du débat stérile sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine opposant les partisans d'une définition classique à ceux de la définition métaphorique. Ce qui est une manière de s'interroger sur les conditions de possibilité des deux courants, et de situer la philosophie africaine dans le vaste corpus du « savoir » (*knowledge*) sur l'Afrique :

« The title is thus a methodological tool : it embraces the question of what is and what is not African philosophy and also orients the debate in another direction by focusing on conditions of possibility of philosophy as part of the larger body of knowledge called "Africanism" » (Mudimbe 1988 : ix).

J'aimerais montrer à quel point les expérimentations de Mudimbe ne s'expriment qu'en rupture ou qu'en reprise des mémoires occidentale et africaine au sein d'une intertextualité effervescente, allant jusqu'à se manifester dans un jeu de renvois citatifs. Se dire ne va pas sans dire l'autre, si adverse soit-il. Écrire, c'est du même coup inscrire sa pratique du texte dans un champ peuplé d'autres textes, vis-à-vis desquels on déploie une double stratégie de différenciation et d'intégration.

Il est une autre façon, pourtant, de mettre Mudimbe en perspective, et qui ne manque pas de répondant. C'est de ne pas l'identifier avec une entreprise de contestation de l'école dominante, en dépit des gesticulations polémiques dont il n'est pas avare. Mais bien plutôt de le tenir pour un autre avatar de ce champ, en prenant les choses par l'autre bout. Tel est le point de vue que retiennent la plupart de ses critiques. Stimulant, ce point de vue possède une incontestable cohérence. Son défaut est cependant d'ignorer chez Mudimbe la force de rupture, la part de créativité et les raisons d'un échec. La « différence » ici se noie en déviation momentanée et le phénomène se restreint en épiphénomène. Je juge plus fécond pour une analyse véritablement historique de reprendre les choses dans leur avènement. C'est-à-dire de saisir Mudimbe comme une entreprise de renversement du champ, quitte à faire voir en un second temps que de ce champ impérial et protecteur il n'a jamais réussi à s'émanciper.

L'acte du « penser » ou du « philosopher » chez Mudimbe s'enracine dans le « présent africain ». C'est même l'attention au présent, « aux tendances réelles [actuelles] de nos sociétés et [aux] expressions les plus concrètes de nos contradictions d'hommes situés en un temps et un espace donnés » qu'il propose aux Africains comme point de départ pour « fonder un discours scientifique qui serait l'émanation de la vie matérielle, de leur contexte sociopolitique et dont l'exercice serait libérateur pour leur peuple » (Mudimbe 1973 : 105). Même lorsqu'il s'attache à interroger et à comprendre l'Antiquité gréco-romaine, les textes des voyageurs entre le XVI^e et le XIX^e siècle, Mudimbe inscrit toujours son « combat dans le présent, c'est-à-dire [de] prendre la responsabilité de notre futur » (Mudimbe 1994b : 121). Pour lui, le présent de l'Afrique — ce présent qui est le lieu de sa parole en tant que principe de relecture ou de reprise — somme les Africains de « préférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illusions, aujourd'hui. Mais ceci n'est réellement pensable comme choix que si, auparavant, nous avons entrepris, de notre lieu d'aujourd'hui, une lecture nouvelle, critique, radicale, du passé, de la tradition, de ses pompes mythiques et de leurs réseaux de sens » (*ibid.* : 120).

C'est donc en interrogeant les « signes des temps », en prenant en compte « les risques du présent » qui nous définit que Mudimbe réalise que « la décision de vivre [authentiquement] aujourd'hui implique pour nous, vis-à-vis du passé, une hérésie du présent » (de Certeau 1987 : 10). Une hérésie ou un écart par rapport aux langages et catégories usées de la science coloniale.

Ainsi, chez Mudimbe, « dire le présent africain » en assumant les responsabilités d'un futur autre ne va pas sans « penser autrement », hors des logiques « de la culture missionnaire et coloniale » (Derrida 1997 : 45). Mudimbe définit les exigences de ce que Eboussi Boulaga (1981 : 19) appelle une « éthique de la responsabilité historique de la pensée » qui suppose que chaque penseur ou philosophe africain a le courage de se demander sincèrement « what it essentially means to be an African and a philosopher today » (Mudimbe 1988 : xi).

Cette exigence peut être mise en rapport avec les interrogations que M. Foucault a relevées dans son cours de 1983 sur *Was ist Aufklärung ?* (Qu'est-ce que les lumières ?) de Kant : quelle est mon actualité ? Quel est le sens de cette actualité ? Qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité ? On devient donc philosophe en prenant en charge, en élucidant pour soi-même ses conditions de sujet et d'être-sujet. Michel Foucault, en commentant Kant, notait que, pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition ; ce ne sera plus la simple question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain *nous*, un *nous* qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité. Ce *nous* est en train de devenir pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion. Par là même s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation par le philosophe de son appartenance singulière à ce *nous*. Autrement dit, la philosophie se veut précisément la problématisation d'une actualité, et l'interrogation par le philosophe sur cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il doit se situer en vue de spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer en cette actualité.

Dans un deuxième temps, Mudimbe procède à la déconstruction de la raison ethnologique. Dans cette perspective, il restitue dans une reprise historico-critique et analytique les discours produits sur l'Afrique, l'Africain, ses sociétés et ses cultures, la description et la critique des méthodes, leurs stratégies, leurs cadres théoriques et leurs soubassements idéologiques en jeu. Bien entendu, l'ethnologie est, pour Mudimbe, un prétexte pour examiner la pratique des sciences humaines et sociales en Afrique, dont il révèle les limites en vue de définir les conditions de possibilité d'une pratique scientifique qui pourrait contribuer efficacement à libérer l'espace africain et à conquérir le pouvoir d'autodétermination. Cet espace a été depuis le xv^e siècle structuré par des discours dont la volonté de vérité peut être exprimée par les trois paramètres suivants : « The domination of physical space, the reformation of native minds, and the integration of local economic histories into the Western perspective » (Mudimbe 1988 : 2). Mudimbe s'étonne de la façon dont certains Africains, théologiens, philosophes, praticiens des sciences humaines reconduisent, dans leurs discours, la logique de la raison ethnologique ayant servi à « pathologiser les Africains » et à les dominer. Il considère que cette nouvelle manière de parler de l'Afrique et de ses

cultures demeure réductrice, c'est-à-dire incapable de dire l'Afrique dans sa consistance propre. L'ethnologie s'enracine dans cette possibilité qui semble appartenir en propre à l'histoire de la culture occidentale, et qui lui permet de se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie. Dans leurs transformations historiques, les discours ethnologiques « n'ont de signification qu'en fonction d'un ratio toujours extérieur à l'objet au sujet duquel l'ethnologue prétend parler » (Mudimbe 1982 : 23).

C'est dans cet ordre d'idées que Mudimbe montre, dans *Parables and Fables*, les limites du projet de théologie de l'adaptation de l'Abbé Mulago, tout en en reconnaissant le bien-fondé. Selon lui, l'erreur de Mulago, de Mbiti ou de Nothomb est d'avoir essayé de mettre l'anthropologie, l'histoire et la philosophie au service de leur projet sans remettre en question « their incapacity to unveil the reality of traditional beliefs. In doing so, the new project defines its own credibility within the efficiency and the power of the very theological discourse which is used to negate the pertinence of traditional religions » (Mudimbe 1982 : 53). Ainsi, pour l'auteur, le problème majeur d'une véritable inculturation du christianisme en Afrique réside dans le fait que les méthodes et stratégies de ceux qui la promeuvent (Mbiti, Mulago, Nothomb) restent tributaires des *a priori* de l'impérialisme occidental.

Le même déficit marquerait la théorie missiologique des « pierres d'attente » qui signifie que le « *Deus africanus* est incomplet, imparfait », toujours et déjà promis à être accompli par le *Deus christianorum* (Dieu tel que compris par et dans la tradition judéo-chrétienne), alors que, strictement parlant, dans les interprétations anthropologiques, « God is often a *Complectus Deus* (complet God) within a language and a regional culture ».

Je préviens une objection : ethnocentrisme africain ou anti-européocentrisme ? J'aimerais insister sur le fait que lorsqu'il suggère aux intellectuels africains d'oser prendre les risques d'une « excommunication majeure », Mudimbe ne vise pas à promouvoir un ethnocentrisme africain à opposer à l'ethnocentrisme occidental. Ce serait demeurer dans la logique du même, c'est-à-dire de la raison ethnologique. Mudimbe ne veut pas non plus promouvoir un anti-européocentrisme. Lucide, il semble avoir remarqué dès *L'autre face du royaume* et *L'odeur du Père* qu'« en philosophie comme ailleurs, l'eurocentrisme et l'anti-eurocentrisme sont des symptômes de la culture missionnaire et coloniale » (Derrida 1997 : 32). Dès lors, la logique qui les sous-tend ne saurait rendre compte de la « modernité culturelle dont l'Afrique est aujourd'hui le théâtre et qui échappe aux catégories canoniques du traditionnel et du moderne, trop souvent confondu avec ce qui serait occidental » (Mudimbe 1994b : 129). Le culte de la différence ne constitue pas une voie de la libération.

Mudimbe veut plutôt dissoudre les oppositions caduques qui fondent le discours ethnologique. Il parle du jeu de mots qui masque le binarisme fondateur : notre barbarie et notre sauvagerie d'autrefois deviennent la civilisation traditionnelle, notre paganisme la religion traditionnelle et nos

fétiches d'autrefois l'arsenal de l'art. Ce désir de dépassement de la logique du *vel* colonial ou de l'appropriation comme expropriation est au centre de *Parables and Fables*. Valentin Mudimbe veut sortir de la « dialectique de l'appropriation et de l'aliénation » ou de l'appropriation comme expropriation (perdre sa mémoire en assimilant la mémoire de l'autre, l'une s'opposant à l'autre). L'hypothèse qu'il avance est une manière de transcender la tension entre le même et l'autre et d'instaurer un dialogue entre les deux, de montrer la possibilité de coexistence entre le mythe et le logos, l'ethnologie et l'histoire, l'écriture et l'oralité, la primitivité et la civilisation. Il y aurait des raisons de voir dans l'affirmation du rôle primordial de la subjectivité dans le processus de connaître une des premières applications de cette hypothèse. Dans *Parables and Fables*, le penseur parle des partisans du christianisme universel (occidental) auquel les peuples païens doivent adhérer en renonçant à leurs traditions et de ceux d'un christianisme contextualisé, c'est-à-dire des défenseurs de la « mêmété » à répandre au détriment de l'altérité et de ceux de l'altérité culturelle.

Mudimbe pose donc comme une nécessité le fait du changement radical des sciences humaines et sociales. La localisation en Afrique de la transformation des sciences humaines et sociales repose sur une conviction majeure, celle de la transformation des ruptures épistémologiques par le changement des paradigmes qui constituent à chaque instant le socle positif du savoir. A-t-il été le premier à avoir entrepris cette série de critiques ? Il ne le prétend pas. Il inscrit néanmoins sa singularité dans une multitude déjà-là. Devant l'évidence de fait — explication ou discours de Mudimbe à partir des énoncés bien définis, issus d'un lieu singulier du champ intellectuel occidental — la singularité de l'expérience africaine dont se réclame la lecture de l'œuvre de Mudimbe ne peut, en réalité, que se limiter et s'asseoir, malheureuse, figée dans son être prétextuel devant le mouvement violent de l'enchaînement des énoncés scientifiques occidentaux. Cette singularité devient comme une occasion de prise de parole pour vérifier, vivifier la vérité des énoncés et des évidences repris dans un champ dont on prétend pourtant vouloir s'écarter.

On pourrait ainsi, sous forme de provocation, se poser la question, cette question propre à la tradition nietzschéenne, à savoir qui parle ? C'est le discours collectif, dans lequel se reconnaissent des penseurs aussi multiples que Foucault, Freud, Canguilhem, Baudrillard, Marx, Lacan, Lévi-Strauss, de Certeau, Althusser, et bien d'autres encore, mais sous prétexte de la singularité africaine. Et pour répondre à la question posée naguère par Mudimbe lui-même, après avoir invité à l'usage de l'intersection défini par Lacan : « Pourquoi ne point voir cette ouverture ? » La raison essentielle, et la seule, c'est qu'il faut que cet usage fasse aussi l'objet d'une critique des langages en folie pour autant qu'il est une expérience qui s'applique à l'Africain : celle, réifiante, de la psychanalyse. Et c'est Lacan lui-même qui a donné le ton à cette réponse, lorsqu'il prévenait dans ses *Écrits* que « Tout discours est en droit de se tenir pour responsable. Tout discours sauf celui

de l'enseignant quand il s'adresse à des psychanalystes » (Lacan 1966 : 836). Pour paraphraser Mudimbe reprenant, en annexe qui clôt *L'odeur du Père*, un entretien de Lacan avec le Dr. Green à propos de Freud, je dirais ceci : « Je ne pense pas que Lacan ait tué Freud. Au contraire, il lui a donné (et lui donne encore) des enfants » (Mudimbe 1982 : 175).

Les références de Mudimbe aux « grands maîtres de la science » laissent transparaitre que ce discours s'inscrit dans un double rapport, et disent à la fois la révérence et la distance, marquant cette rupture dans la continuité ou cette continuité dans la rupture qui fait l'histoire d'un champ parvenu à l'autonomie. L'apparente ambiguïté du discours de Mudimbe qui donne à penser que ce discours s'inscrit dans un double rapport, celui de continuité et celui de discontinuité avec le champ intellectuel occidental, ressort de l'insistance (idéologique ?) de l'auteur sur la singularité en question. Cette insistance laisse croire que la singularité découverte dans l'exercice d'une nouvelle pratique conceptuelle est à la fois point de départ et point final de l'entreprise de libération du discours africain en partant des regards d'autrui sur l'être africain et sur son milieu. Apparente ambiguïté en réalité. La lecture critique et analytique de l'œuvre et des dires de l'auteur le montre bien. L'œuvre de Mudimbe est en permanente continuité avec le champ intellectuel occidental, aussi bien dans sa critique d'une certaine conception de la science — et la récusation de l'ethnologie qui est comme prétexte à cette critique — que dans son projet de libération ou de recommencement du discours africain. Cette continuité s'opère au prix de la trahison de l'auteur lui-même à travers une incompatibilité entre les dispositions propédeutiques d'un savoir à venir et la détermination du fait brut d'engendrement du savoir même.

Empruntant constamment à Foucault ses armes, Mudimbe entreprend une critique radicale des sciences humaines en montrant leurs limites et mérites, mais aussi en leur promettant une fin certaine en terre africaine. Mais cette fin ne va-t-elle pas s'opérer conformément au projet de nouveau épistémologique moderne dont font partie Lacan et Foucault ? Mudimbe l'admet et se demande pourquoi ne pas voir cette ouverture.

Devant cette continuité entre le discours scientifique, discours collectif, et la parole de Mudimbe, la singularité africaine s'achève dans sa fonction et son lieu de prétexte dans le discours de l'auteur où elle est donnée à confirmer, à légitimer ou à récuser les vérités et les évidences des énoncés qui lui préexistent. La possibilité d'une rupture épistémologique qui n'est jamais intervenue en sciences humaines, contrairement aux sciences physiques notamment, le rôle de l'Inconscient, un rôle majeur comme condition de cette possibilité, la remise en question et l'importance du fait de langage sont des énoncés similaires retrouvés aussi bien chez Foucault que chez Mudimbe. Je soutiens fermement qu'en aucun cas Foucault n'a été explicitement critiqué dans le discours de Mudimbe et que chaque fois qu'il devait intervenir, c'était pour corroborer le côté favorable à l'auteur. Il a, néanmoins, dans le discours en question, l'air d'un père heureux dont l'odeur

est nécessaire à la vie et à la survie du fils. Mudimbe le reprend souvent, surtout à la fin de ses chapitres, comme pour le prendre à témoin devant la corruption qui se réalise dans un lieu¹ « qu'ils voient » et d'où ils sont. Cette position privilégiée de Foucault dans le discours de Mudimbe pourrait donner des raisons à celui qui, au seul constat d'énoncés similaires, chez l'un et chez l'autre, se mettrait à conclure à la reprise des énoncés de l'un par l'autre.

Pourtant, le problème ne réside pas dans le fait probable d'une reprise opérée par Mudimbe à l'endroit des énoncés des maîtres et des « grands hommes de science ». Je le crains. Ce qui me paraît fondamental, en revanche, c'est la similitude des énoncés retrouvés aussi bien chez Mudimbe que chez ces « grands hommes de science ». Ces énoncés se posent comme des évidences et donnent à Mudimbe la tranquillité de tenir son discours pour vrai sans pour autant procéder à la démonstration de vérité de ces évidences, et ce, au nom de la singularité de l'expérience culturelle et historique de l'Afrique. « Un plaidoyer pour la différence », dira-t-il plus tard.

Je ne veux pas dire que tout le discours de Mudimbe soit en accord avec Foucault (notamment *Les mots et les choses*) auquel il se réfère constamment. Il y aurait lieu d'ailleurs de considérer beaucoup de positions où l'on verrait Mudimbe prendre des distances vis-à-vis de Foucault ou de Lacan, par exemple. Une illustration ? Foucault est de ceux qui croient à la scientificité de l'ethnologie. Position aberrante pour Mudimbe. Quant à Lacan, consommant le *décentrement*² du sujet qu'il prend pour acquis dans la pratique psychanalytique notamment, il rejoint Foucault et Bachelard, et affirme qu'à l'âge moderne la science se développe comme par autogenèse, c'est-à-dire en dehors de l'homme. Mudimbe dévoile, quant à lui, la présence effective des préjugés, présupposés et désirs de domination dans le regard de l'autre, contestant la scientificité des sciences humaines et sociales telles qu'elles sont généralement pratiquées sur des réalités africaines singulières. Il met donc en relief l'influence du regard du sujet sur le discours scientifique et remet en question la valeur objective de ce discours même.

La parole de Mudimbe s'inscrit et s'affirme donc dans le champ intellectuel moderne et du côté ouvert notamment par Nietzsche, Marx, Freud, Lacan, etc. On pourrait dès lors affirmer que le projet de libération d'une parole africaine, à partir de la critique des langages en folie d'autrui sur l'Afrique, est au fond un prétexte pour exprimer la nécessité de libérer le discours scientifique. Certes, l'autre a produit des discours sur l'Africain et sur son milieu, discours dans lesquels on a retrouvé des fondements idéologiques n'émergeant pas à la surface des discours mêmes, mais qui les orientent. Ces fondements sont de l'inconscient de l'autre ou de l'inconscient collectif. Mais, cette prise de conscience de l'inconscient de l'autre

1. Le concept est à entendre au sens de Michel de Certeau.

2. Concept de Jacques Lacan.

peut-elle livrer à l'Africain sa singularité ? Ne débouche-t-on pas sur un non-savoir de l'analyste ? Il me semble bien.

Dans son identification au moi du sujet, l'analyste peut prendre conscience du désir du sujet, de son être même. Mais dans cette prise de conscience de l'autre, peut-il y avoir une prise de conscience de soi de l'analyste ? Le problème est que l'analyste, le sujet africain, est à la recherche d'une prise de conscience de soi, d'une parole qui puisse le concilier avec lui-même et avec son temps, « une parole vraie » dirait Lacan. Cependant, comment le savoir positif de l'analyste peut-il se reconnaître dans la singularité de l'autre, dans son identité, sinon en se substituant à sa place, en laissant de côté tout ce qu'il a de singulier ? L'inconscient collectif n'est-il pas, en fait, aux antipodes de la singularité individuelle ?

Pour en revenir au sujet du discours énonciateur de la parole africaine et au discours d'autrui sur lui, je crains que l'usage de l'intersection auquel Mudimbe avait convié son lecteur comme lieu possible d'une insurrection contre le père ne puisse être ouverture sur le savoir correct et positif de l'Africain. Car dans le discours d'autrui, point de départ de la recherche nouvelle en Afrique. Il s'agit de retrouver l'inconscient qui règle et commande le discours à travers les interdits, la volonté de vérité, les exigences disciplinaires, les présupposés scientifiques, le jeu des *idées sérielles*, au sens où l'entendait Sartre, c'est-à-dire des idées reprises et soutenues par plus d'une pratique discursive « prédicativement scientifique ».

Le savoir sur le sujet à partir du savoir de l'Autre réduit le sujet — qui est l'autre de l'Autre — dans le même toujours incompatible avec l'altérité. Qu'est-ce qui a donné au même l'occasion de paraître, sinon le dire d'autrui sur soi que le sujet entreprend en vue d'en faire une critique radicale ? Ainsi livré par son entreprise critique au non-savoir de soi, le sujet africain risque encore, comme par le passé, de garder sa dépendance à l'égard de l'Occident. Il faut peut-être être Hegel, le père de Lacan, pour soutenir le contraire.

Comment expliquer, dès lors, cette nécessité qui semble concourir, chez l'auteur, à parler de la singularité africaine à travers un discours et à partir d'un lieu qui, aujourd'hui comme hier, au dire de l'auteur lui-même, ne fait que le coloniser ? Bourdieu parle, dans *Genèse et structure du champ littéraire*, de la « complexité de la révolution artistique » : sous peine de s'exclure du jeu, on ne peut révolutionner un champ qu'en mobilisant ou en invoquant les acquis de l'histoire du champ, et les grands hérétiques s'inscrivent explicitement dans l'histoire du champ, dont ils maîtrisent le capital spécifique beaucoup plus complètement que leurs contemporains, les révolutions prenant la forme d'un retour aux sources, à la pureté des origines.

Dans sa volonté de former une école, tout penseur est limité par et dans le champ scientifique par l'archéologie qui sert de socle positif au savoir du moment. Mais cette remise en question est nécessaire, parce que, sans ce rapport à l'autre, sans ce manque qui rend possible sa propre complétude, l'identité du discours de Mudimbe risquerait d'être sujette à caution et de

se défaire. Constituer la discursivité en objet, c'est supposer qu'en toutes circonstances il n'est pas possible de dire n'importe quoi, n'importe comment et en n'importe quel lieu, et que ces coordonnées définissent une identité énonciative. Dans l'espace discursif, le même se constitue dans l'autre, le dehors investissant le dedans par le geste même qui l'expulse. Le discours ne peut être reconnu et cru que s'il peut offrir la preuve du contraire. Le discours n'a raison que dans la mesure où l'on croit que c'est bien l'autre qu'il détruit et non son simulacre. Chaque réfutation (réussie) est une critique du vrai sur le faux et ce combat rituel légitime et conforte la croyance. Cette polémique bien subtile apparaît comme une sorte d'homéopathie pervertie. Elle introduit l'autre dans son enceinte pour mieux en conjurer la menace. Mais cet autre ne pénètre qu'annulé comme tel, simulacre. Elle entretient donc un double lien avec le simulacre : en ce qu'elle n'est elle-même qu'un simulacre de remise en question ou de révolution, une guerre de papier ; en ce qu'elle ne cesse de traduire l'autre en son simulacre. Cependant toute l'énonciation est légitimée par son identité avec ce à quoi on veut rompre. Foucault disait dans sa leçon inaugurale au Collège de France consacrée à *L'ordre du discours* que : « Le discours est demandeur de Tradition et créateur de sa propre Tradition, l'essentiel étant de dire comme il a déjà été dit, d'inscrire son énonciation sur les traces d'une énonciation antérieure » (Foucault 1971 : 51).

D'où, en effet, Mudimbe pouvait-il parler, sinon à partir de cette rupture qui lui offre comme objet l'Histoire — et sa propre histoire ? De là la manière précautionneuse, boitillante de ses textes. A chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin. A chaque instant, il dénonce la confusion possible. Il décline son identité, non sans dire au préalable : je ne suis ni ceci ni cela. En s'essayant sur plusieurs voix, Mudimbe a choisi sa voie. Il a défini un emplacement singulier par l'extériorité des voisinages. C'est, plutôt que de vouloir réduire les autres au silence en prétendant que leur propos est vain, essayer de définir cet espace blanc d'où il parle, et qui prend forme lentement dans un discours qu'il sent si précaire, si incertain encore (*ibid.* : 37).

Il s'agit de l'expérience particulière à toute intelligentsia qui ne peut que vivre, plus que tout le monde, la souffrance de son écartèlement entre deux cultures, deux mondes différents, à travers les contradictions des rapports qui les lient à l'un et à l'autre, comme on l'observe chez ses personnages, une expression symbolique de l'extraordinaire tension résultant de la relation contradictoire de participation-exclusion qui les lie aux dominants et aux dominés. C'est donc dans ce sens qu'apparaît la pertinence du discours de Mudimbe. Il est, en effet, avec ses écarts par rapport à lui-même et aux autres, une expression adéquate, « idéologique » de sa situation propre, de « notre » propre situation du colonisé. Partagé entre deux mondes contradictoires, le colonisé est à la fois dans l'un et dans l'autre. Il est écartèlement même, *entre les eaux* et vivant leur *écart*.

L'on comprendra bien que pareille situation ne peut qu'engendrer un malaise qui conduit à la recherche de dépaysement dans un ailleurs utopique, topique ou non, pour dire autre. Si le malaise occidental a amené au dépaysement intellectuel et à des pratiques violentes dans un ailleurs topique, le malaise des intellectuels africains, colonisés, expression de la difficulté à vivre et du mal de voir, se meut souvent dans une révolte qui se traduit notamment par le projet de recommencement. Que ce malaise, expression de la situation existentielle, puisse déterminer sous le coup d'une tension idéologique un lieu singulier et bien défini auquel s'appliquera le regard scientifique du sujet, est une évidence. Que l'on songe notamment au lieu et à la fonction qu'occupent Freud et Marx dans le champ intellectuel occidental. Foucault ne s'est-il pas mis sous le patronage de Borgès, l'homme de paradoxe et d'absurde ? En contradiction avec ses contemporains (son archéologie n'est ni une histoire des idées, ni une méthode structuraliste malgré ses apparentes similitudes), Foucault l'est aussi avec lui-même : il prêche la disparition de la philosophie tout en faisant lui-même de la philosophie, il prêche l'antidogmatisme tout en l'oubliant pour lui-même. Rien d'étonnant donc que Mudimbe se mette sous le patronage de Foucault et de Lacan qui, « poussant le souci de laisser parler la folie » en arrive à utiliser son langage pour ses propres *Écrits*. Mais rien non plus d'étonnant que Mudimbe se réclame aussi de Marx et du marxisme.

Il y a chez l'intellectuel africain voulant faire ses lectures pour se libérer l'antériorité de cette position intellectuelle sur sa tension idéologique. Cette position fait partie de cette tradition critique dont l'héritage est la remise en question permanente des évidences. Cette tension ne peut, en face de ce qui l'a rendue possible, qu'être reléguée dans sa position réelle et dans sa fonction de prétexte. Issue de la prise de conscience d'une imperfection, sa violence va s'épuiser dans l'exigence et la revendication du fait de perfection, dans une lutte théorique qui se traduit très souvent en termes de récusation. Récusation de la métaphysique, cette philosophie qui vient d'ailleurs, récusation des sciences humaines et sociales, récusation de la théologie occidentale. Que ces discours de récusation en arrivent à se livrer au domaine de l'utopie, cela est évident et justifiable par le fait qu'ils sont réaction pour le parfait et contre la corruption de l'imperfection. L'on comprend, dès lors, que devant l'attente de la perfection qui est toujours à venir, le sujet, comme pour trouver un équilibre, s'accroche à la dimension de l'univers scatologique et à l'espérance qui en appelle.

Cependant, ce qui est à considérer par-dessus ces lectures et les choix qui les déterminent, c'est la réalité de la position intellectuelle qui les a rendus possibles, à savoir la capacité, la possibilité du fait de ces lectures et la conviction que l'avenir meilleur est en elles ou nulle part. Cette position intellectuelle relève non pas du malaise d'être africain, mais de l'appartenance à un champ extérieur à la réalité traditionnelle. Elle se donne comme lieu du sujet colonisé et la possibilité des idéologies, notamment le scientisme sous toutes ses formes. En face de cette position intellectuelle, la

tension idéologique issue de la difficulté de vivre et surtout de ce privilège (pour ne pas dire ce mal) de voir cette tension qui est prise de conscience d'être dominé, ne peut que succomber devant sa propre conscience qui lui rappelle : il est ton père ; les fils ne tuent pas les pères... Que les fils se mettent à tuer les pères ? Mais il y a aussi cette exigence que la position intellectuelle impose à cette tension idéologique, l'exigence de la scientificité pour que la lecture des textes soit possible, pour que le texte soit transparent au regard du sujet.

Ainsi Mudimbe fait l'expérience confuse de ce que l'on ne peut abattre la statue du Commandeur qu'en la convoquant et qu'en la conjurant *in praesentia*. Il découvre vaille que vaille, et c'est un fait bien moderne, que l'on n'en a jamais fini avec l'image d'un Père et d'autant moins que, entre père et fils, le rapport des forces est disproportionné. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : en dépit de la radicalité qu'il affirme lui-même et du dédain qu'exhibent ses personnages, Mudimbe ne dispose pas de forces assez puissantes pour ébranler victorieusement l'énorme armature de l'image occidentale de l'Afrique. Pire, il lui est redevable de trop de choses pour pouvoir se débarrasser d'elle d'un simple coup de reins. Tout cela veut qu'il reste empêtré dans les mailles d'un filet qu'a durablement tendu sous ses pas le grand dispositif occidental.

Dans leur écartèlement entre ce qu'on a appelé la sauvagerie nègre et ce qu'on a considéré comme la Civilisation (occidentale, cela s'entend), les intellectuels africains savent qu'ils doivent réagir. Mais ils savent aussi que leur réaction doit partir — parce qu'elle ne peut pas ne pas partir — de leur situation propre, à savoir leur commerce avec l'Occident par la science qui les habite et aide la colonisation à s'affirmer et à se maintenir. Aussi est-ce à partir de l'exercice de leur regard teinté d'occidentalisme qu'ils décident souvent d'une lutte contre le colonialisme. Les failles rencontrées dans le champ de la pratique scientifique deviennent souvent l'occasion de prendre la parole pour annoncer, non leur rejet, mais leur volonté de recommencer, conscients du fait que c'est dans ce projet que réside l'avenir de l'Afrique. Une prise de parole par la science et pour la science ne peut pas se détacher du lieu archéologique, traditionnel, qui l'a vu naître. Il est normal que, formées dans des universités occidentales, les prises de paroles scientifiques, idéologiques, philosophiques des intellectuels africains ne semblent pas pouvoir dépasser le champ occidental même si elles prétendent s'en détourner. Cette conception non seulement renvoie à la tradition du royaume et à l'ordre du discours, mais aussi s'installe dans ce champ confus et critique, sa singularité s'inscrivant comme pur possible.

Mudimbe, lui, est plus dialectique : il distille l'effervescence des discours dans un verbe polyphonique qui tout à la fois les intègre et les subvertit. Il a donc l'intuition — plutôt que l'intention — de pouvoir renouveler toutes ces idées en les dépêtrant de leur gangue. Ce qu'il ressent, c'est la nécessité de se doter d'une infrastructure qui lui soit propre. Selon moi,

Mudimbe revendique une éthique existentielle. Cette attitude devant l'existence est celle d'un spectateur qui ne prend le parti d'aucune cause et se montre curieux de tout. Telle est la position de Mudimbe à l'égard de son temps. Une implication se dégage de cet import intellectuel et scientifique : la relation qu'entretient le discours de Mudimbe à la parole-origine. C'est dire que, pour lui, la traversée des signes est à la recherche perpétuelle de la voix qui lui donne naissance (l'inconscient qui la parle). Dans son processus d'engendrement de sa pensée, Mudimbe a charge de cette réminiscence originnaire dont il sait cependant qu'elle est une quête désespérée. Ce qu'il recherche, au travers de ses compagnonnages tant du côté des sociologues que des philosophes, c'est la possibilité de placer sa parole dans le chœur scientifique moderne. L'*originalité* de sa pensée se confond dès lors avec l'*originarité* de la parole.

Une dépendance est donc inscrite sur chacune de ses études ne serait-ce que par l'ancrage de la citation et des références³. Mais elle a pour sens (pour direction) de permettre un « travail sur la limite ». Une distanciation s'effectue par rapport à ces ouvrages et les transforme en pré-texte. L'écriture qui s'engendre sur leurs côtés les déporte, et (les) porte vers quelque chose que, par leurs limites mêmes, ils désignaient en se refusant de le dire : un « hors-texte » (de Certeau 1973 : 173). Au cœur d'un art dont la visée est de « se créer un chemin, sans trêve » (*ibid.*), « dans le mouvement qui traverse le volume sombre des dires reçus, comme un éclair dans le ciel noir » (Morey 1989), les citations sont des signes d'une dette, les marques d'une reconnaissance, mais pour produire un écart. Reconnaître, en effet, ne signifie pas un assentiment, mais il est la condition de toute contestation.

Il se produit alors une sorte de compromission du moi par l'usage du discours de l'autre. Sur le plan de l'énonciation, la citation est une manœuvre rhétorique dénégatrice dans la mesure où celui qui parle laisse entendre que ce n'est pas lui qui parle, qu'il ne porte pas la responsabilité de ce qu'il dit. On aboutit alors à la polyphonie et à l'hybridation du discours. Vue sous l'angle de l'écriture, la citation peut être considérée comme une démission de l'écrivain, comme un signe de manque d'originalité de sa part. A ce sujet, l'on se rappellera les multiples griefs portés contre la mimésis. Platon accuse le texte étranger de continuer à se faire entendre alors que son auteur n'est plus présent pour se défendre. Rémy de Gourmont le taxe de servilisme intellectuel, de vacuité et de cécité cérébrale. Enfin, Stendhal qui, en son temps, possède une conscience aiguë du lieu commun et du poncif, estime que la citation est une parole impure, une volonté de conformisme, une inflation du verbe et du jugement.

3. Mudimbe insiste beaucoup sur la métaphore et le symbole du palimpseste ou du papyrus : « On écrit, on efface, et ainsi de suite », disait-il à Paris le 18 mai 1999 à l'École des hautes études en sciences sociales, au cours des Journées d'études organisées sur son œuvre et auxquelles je participais.

En effet, la citation lie le discours de Mudimbe à celui du monde. Certes, les signes imposés par la société sont usés. Mais la citation se conçoit aussi comme une pratique volontaire, voire complaisante, de faire acte d'écriture à partir de ce qui peut être considéré comme lieu commun. Par-delà l'usure, la citation peut donc être une authenticité dans la mesure où elle renouvelle le texte étranger en le dotant d'une force illocutoire particulière. Dans ce sens, la citation jouit d'une nouvelle dimension rhétorique. Le rapport de l'hypotexte et de l'hypertexte forme ainsi un nouvel espace qui fait moins penser à l'unicité d'une même surface qu'à la présence contiguë de certains lieux communicants, et associés par des rapports d'opposition, de similitude, de commentaire.

Rhétoriquement parlant, le surgissement, même imprévisible, d'un texte étranger dans le texte citant est un renouvellement. De ce fait, chez Mudimbe, la citation prouve assez son efficacité non seulement dans la perspective traditionnelle d'argumentation, mais aussi dans celle d'évocation des décors, d'expression des états d'âme, d'attitude critique. Dans une optique purement intertextuelle, la citation s'inscrit comme un état d'esprit fait d'indépendance et de désir, en un mot, esprit de v(i)ol du texte et de l'idéologie qui la soutient : d'abord atteinte ou violence à l'esprit scolastique de la citation et à la prétention romantique de l'œuvre littéraire à l'unicité ; ensuite, désir ou plaisir d'assumer l'héritage de diverses cultures. Enfin, expropriation, impropration d'une part et, d'autre part, appropriation, modelage et remodelage dans un nouveau contexte.

Voyageant dans divers champs de savoir sans en fétichiser aucun, Mudimbe fait passer et repasser les frontières qui sont « envisagées plus comme lieux de passage que comme limites et arrêts », invitant les Africains aussi à s'inquiéter devant les découpages ou groupements dont ils ont acquis la familiarité. Son écriture est ainsi la figure même de son acte de penser qui est un acte de passer et de traverser, de faire délirer les oppositions essentialistes pour qu'apparaissent enfin les possibilités d'un dialogue entre les positions naguère antagonistes. Ce qui rompt la continuité du même, c'est le corps verbal de l'autre, son mode d'incorporation. Placé en conflit avec le corps citant qui l'enveloppe, l'élément cité s'expulse de lui-même du seul fait qu'il se soutient d'un univers sémantique incompatible avec celui de l'énonciation qui l'enferme.

Il y a donc, malgré l'influence présente des positions intellectuelles occidentales même sur ces « plaidoyers pour la différence », la possibilité de sortir de cette impasse où l'Occident, par sa colonisation, n'en finit pas d'enfermer l'Afrique. Contre Jean-Luc Domenach qui s'écriait : « De toutes les ruses de l'histoire, il n'en est probablement pas de plus extraordinaire : que des peuples qui ont rejeté la colonisation de l'Occident soient maintenant intellectuellement colonisés par une pensée venue d'Europe » (Domenach 1977 : 91), à savoir le marxisme, je trouve justifiée cette reprise du marxisme en tant qu'expression d'un choix singulier et déterminé (surdéterminé aussi) portant sur une multiplicité d'objets formant un système qui

s'impose, irréductible, aux colonies et dont, en effet, ces dernières ne peuvent pas se passer.

Avec Mudimbe, je pense que l'Africain doit partir de sa situation propre, avec la contradiction de ses structures propres, s'il veut se libérer. Mais, à la fois pour et contre lui, puisqu'il est lui-même pour et contre cette position, je ne pense pas que la critique analytique des dires d'autrui sur l'Africain puisse lui permettre de prendre parole et d'affirmer ses singularités « sous un autre mode que celui d'alibis ».

*

Paulin Houtondji estima naguère que *L'autre face du royaume* était l'un des meilleurs ouvrages écrits en Afrique sur l'ethnologie. On pourrait aussi se demander si l'œuvre de Mudimbe ne constitue pas aujourd'hui l'une des meilleures introductions à l'histoire des idées en Afrique. En dévoilant leurs conditions de possibilité, leurs soubassements idéologiques, elle permet d'aborder de manière critique les débats sur la pratique des sciences humaines en Afrique, sur la philosophie et la théologie, surtout lorsque ces dernières prétendent être au service de la libération de l'homme africain.

Cette œuvre, encore en chemin, a des mérites indéniables. Parmi ces mérites, figurent les questions qu'elle suscite. En obligeant les sciences humaines et sociales à se penser comme *savoirs*, Mudimbe leur ouvre des voies inexplorées. Avec ses coupes transversales, Mudimbe peut nous exposer à une instabilité épistémologique peu satisfaisante pour les positivistes. Mais cette instabilité ne ferait-elle pas partie de l'être même d'un savoir social ? De même, en engageant les sciences humaines et sociales à l'analyse des faits discursifs, Mudimbe les oblige à une remise en question de leur validité et les contraint à sans cesse se construire à partir des destructions. Face au discours des sciences humaines et sociales en Afrique, quelques questions deviennent essentielles (et je reprends Mudimbe) : « Quel est le statut du discours et quel est son ordre (et ses présupposés, ses postulats) ? Quelle est la souveraineté qui le gouverne et dans quel sens l'orientet-elle ? » (Mudimbe 1982 : 56).

Le plus grand mérite de Mudimbe est, je crois, de montrer que les Africains, comme les modernes de Heidegger, ne peuvent jamais apprendre que si du même coup ils désapprennent. Ils ne peuvent vraiment penser, philosopher et « théologiser » par eux-mêmes et pour eux-mêmes que s'ils désapprennent radicalement la logique ethnologique et colonisatrice, c'est-à-dire s'ils se déprennent du système de pensée sous-jacent aux pratiques coloniales et néocoloniales. C'est la condition pour échapper à l'illusion du réformisme. Cela, nulle figure ne peut le donner à voir, en dehors de l'oxymore qu'aime à utiliser Mudimbe. D'où la métaphore et la symbolique du *palimpseste*.

Université de Liège, Liège.

BIBLIOGRAPHIE

BOURDIEU, P.

1992 *Les règles de l'art : génèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil.

CERTEAU, M. DE

1973 *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame.

1987 *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil.

DERRIDA, J.

1997 *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Éditions Unesco/Verdiers.

DOMENACH, J.-L.

1977 « Le marxisme, usine à idéologie », *L'expansion*, 117 : 82-101.

EBOUSSI BOULAGA, F.

1981 *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine.

FOUCAULT, M.

1966 *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

1969 *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

LACAN, J.

1966 *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

MOREY, M.

1989 « Sur le style philosophique de Michel Foucault », in COLLECTIF, *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988*, Paris, Éditions du Seuil : 126-145.

MUDIMBE, V. Y.

1973 *L'autre face du royaume*, Lausanne, Éditions L'Âge d'homme.

1982 *L'odeur du Père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine.

1988 *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.

1991 *Parables and Fables : Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, WI, University of Wisconsin Press.

1994a *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press ; London, James Currey.

1994b *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Montréal, Humanitas ; Paris, Présence africaine.

RÉSUMÉ

On trouve chez Mudimbe un dire qui se donne à lire comme celui de l'altérité et de la différence, mais qui cherche à adapter à l'une et à l'autre des sensibilités antagonistes dans un jeu de renversements, fortement teinté de réminiscences scientifiques. Le *je* n'est que cette permutation, cette substitution infinie de citations sur la lyre d'Orphée. Dans cette traversée, la parole, connectée à une sorte de rare encyclopédie, se bricole sur les restes d'une mémoire ou de mémoires en conflit. V. Y. Mudimbe interroge sans cesse les ruses des discours, les pièges des langages et les présupposés idéologiques des sciences sociales et humaines en invitant au dépassement des binarismes fondateurs.

ABSTRACT

V. Y. Mudimbe: Thoughts About the Social Sciences in Africa. — In Mudimbe's writings, we come upon a discourse that can be read in terms of otherness and difference but that also seeks to adjust antagonistic sensitivities in a game of reversals strongly influenced by scientific reminiscences. The "I" is but this permutation, this infinite substitution, of quotations on Orpheus's lyre. In this process, speech, connected to a sort of rare encyclopedia, is tinkered out of the remnants of conflicting memories. Mudimbe tirelessly inquires into the tricks of discourse, language traps and the ideological presuppositions of the social sciences by inviting us to move beyond "founding binarisms".

Mots-clés/Keywords : Afrique, Occident, V. Y. Mudimbe, discours africain, langages, marxisme, philosophie, raison ethnologique, sciences sociales, théologie de l'adaptation/*Africa, the West, V. Y. Mudimbe, African discourse, language, Marxism, philosophy, social sciences, theology of adaptation.*