Kane, Momar Désiré. – *Io l'Africaine*

Anthony Mangeon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/14041>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.14041
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2009
Pagination : 638-644
ISBN : 978-2-7132-2207-8
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Anthony Mangeon, « Kane, Momar Désiré. – *Io l'Africaine* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 193-194 | 2009, mis en ligne le 22 septembre 2009, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14041> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.14041>

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

Kane, Momar Désiré. – *Io l'Africaine*

Anthony Mangeon

RÉFÉRENCE

KANE, Momar Désiré. – *Io l'Africaine. L'Afrique et ses représentations : de la périphérie du monde au cœur de l'imaginaire occidental*. Paris, L'Harmattan, (« L'Afrique au cœur des lettres »), 2009, 304 p.

- 1 Au seuil des indépendances africaines, un jeune intellectuel africain, Samba Diallo, confessait les bouleversements qu'avait provoqués en lui son « chemin d'Europe » :

« Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous apparaît soudain que, tout au long de notre cheminement, nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autres. Quelquefois, la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse. [...] Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux »¹.
- 2 À travers le parcours initiatique de son héros, le romancier sénégalais Cheikh Hamidou Kane tentait alors de repenser les rapports de l'Afrique à l'Europe, dans un monde soumis à une occidentalisation croissante : quelle place restait à la spiritualité africaine, quand la domination européenne avait marqué le triomphe de la technique et semblait incarner la supériorité de la science et de la rationalité sur les univers de la magie et de la foi ? Sur quels fondements reposeraient désormais les identités modernes, nées à la croisée des mondes africains, orientaux et occidentaux ?
- 3 Ce sont ces questions que Momar Désiré Kane, un jeune philosophe homonyme du grand écrivain sénégalais, reprend à nouveaux frais dans un essai au titre étrange : *Io l'Africaine*. On pense spontanément à *Black Athena*, cette vaste somme par laquelle l'historien juif américain Martin Bernal se proposait d'explicitier, dans les années 1980, les racines afro-asiatiques de la civilisation classique². Mais s'il ne fait aucun doute que l'humanité vit le jour en Afrique, faut-il pour autant racialiser ses origines en

défendant, avec l'historien Cheikh Anta Diop, une « antériorité des civilisations nègres » et la filiation des cultures négro-africaines avec l'Égypte antique, dont il suffirait alors de réactiver les mythes et les croyances pour atteindre à une identité « authentiquement africaine » ? Telle est la thèse soutenue aujourd'hui par les partisans de l'afrocentrisme, tous disciples de Diop ou de son épigone africain américain, Molefi Kete Asante, avec lesquels Momar Kane tente ici de prendre ses distances. Pour lui, l'afrocentrisme diopien comme la négritude de Léopold Sédar Senghor doivent avant tout s'interpréter comme de simples « retournements du stigmatisme »³, qui valorisent et racialisent en effet une différence ou une spécificité nègre alors même que celle-ci n'est jamais qu'un produit de l'imagination occidentale, et de son obsession à se définir par contraste et en opposition avec l'Afrique ou l'Orient. Or dans cette autodéfinition du Même, qui rejette l'Autre à sa périphérie en plaçant dans ses marges tout ce qu'il se refuse à assumer et à reconnaître en son sein propre (le primitivisme, la sauvagerie, le monde de la pensée magique, superstitieuse et des croyances), Kane identifie un curieux paradoxe : régulièrement, sinon de façon constante, la littérature occidentale revient à l'Afrique comme à sa part manquante, notre imaginaire semblant accomplir ainsi cette fonction éminemment nécessaire d'un retour aux sources – pour ne pas dire aux origines. C'est cette « dimension archéologique et commémorative de l'imaginaire » (p. 9), dans ses détours et retours en Égypte, ou dans ses détournements et retournements du signe « Afrique », que l'essayiste choisit d'explorer à travers plusieurs mythes et généalogies croisés.

- 4 Intitulée « L'Afrique dépossédée de son héritage », la première partie analyse en détail le renversement jadis opéré par Platon : tout en célébrant et en utilisant abondamment le fond philosophique égyptien, ce dernier réussit en effet cet « immense tour de force » de « réduire la raison à la rationalité, au seul *logos* articulant pensée et discours (la pensée discursive) » (p. 29). Mais « la raison est d'abord ruse », et un « mode d'inscription interactive spécifique avec son environnement et son voisinage [...] surtout fait d'approximations, de tâtonnements et de projections » (pp. 37-38) que les Grecs appelaient *mêtis*.
- 5 Kane montre abondamment comment cette « *mêtis* comme mode d'intelligence est à l'œuvre dans toute production mythique » (p. 93), et que dans une large mesure, la philosophie de Platon en est elle-même une brillante illustration, qui parvient à dissimuler tout à la fois son inspiration égyptienne et cette dimension pratique voire tactique de la rationalité. Souvent convaincant, le raisonnement de Kane devient aussi parfois fantaisiste, à force d'aborder toutes choses en termes de raison suffisante. L'auteur affirme par exemple que « la majeure partie des êtres vivants » possèdent cette *mêtis* qui les rend aptes à « la dissimulation, à donner le vrai pour le faux » (p. 37), et qui sert « partout et toujours à satisfaire trois types de besoins : les besoins biologiques, sociaux et spirituels » (*ibid.*). Mais quels peuvent bien être exactement les besoins spirituels des êtres vivants autres que l'Homme ? Comment expliquer par ailleurs que les animaux savent ruser et feindre, mais jamais ne sauraient tromper, « mentir ou feindre de feindre » ainsi que le soulignait Jacques Derrida lui-même⁴ ? Comment expliquer enfin qu'à rebours des Hommes, ils n'éprouvent pas le besoin de se raconter des histoires ou comme le dit Kane, « de donner une explication à l'existence du monde tel qu'il se donne à percevoir afin de le rendre habitable » (p. 93) ? C'est qu'il faut bien envisager une autre et double fonction à la *mêtis* dans l'ordre de la culture : il s'agit, d'une part, de se pouvoir réinventer et redéfinir sans cesse soi-même selon les circonstances, et notamment dans nos rapports à l'autre ; il s'agit, d'autre part, de

maîtriser précisément ces derniers comme de véritables rapports de pouvoir, qui font que tout rapport à l'autre ne doit pas uniquement s'envisager de manière culturelle, même sur le mode généreux d'une « pollinisation mutuelle », parce qu'il est et demeure toujours et déjà un rapport *politique*. Kane montre bien comment la manière dont Platon use de la *mêtis* pour cerner la rationalité et la réserver prioritairement à la pensée discursive des « philosophes », participe de fait d'un contexte historique bien particulier – la difficulté à introduire du sens et de la permanence dans le chaos démocratique, et la volonté compensatoire de « s'installer dans l'hypothèse d'un monde meilleur » (p. 91) en offrant une « définition rationnelle de la cité » (p. 75). Ce constat suscite cependant une autre interrogation : quel intérêt politique peut-on avoir aujourd'hui à faire de Platon un épigone raté des « prêtres égyptiens ou des initiés dogons » (p. 91) ou à comparer la cosmogonie des Dogons à celle des Égyptiens ? L'artifice des rapprochements apparaît nettement quand la croyance égyptienne en la puissance démiurgique du verbe est finalement arbitrairement associée à « la conception de l'être » rapportée par Amadou Hampâté Bâ dans ses réflexions d'ordre général sur les cultures africaines, notamment lorsqu'il rappelle que selon la tradition malinkée « les personnes de la personne sont multiples dans la personne » (p. 97)⁵. Donner une portée ontologique à une maxime qui, après tout, n'affirme rien d'autre que le caractère labile et situationnel des identités me semble révélateur d'une certaine pente ethnophilosophique chez Momar Kane, qui semble vouloir lui aussi abstraire, coûte que coûte, une origine et une essence communes aux différentes cultures africaines et plus largement humaines.

- 6 Cette démarche fait tout l'objet de la deuxième partie, intitulée « géopolitique de l'imaginaire ». L'exploration et la confrontation de diverses mythologies et généalogies (grecques, juives, africaines, égyptiennes) partent d'un parallèle entre les aventures d'Io l'Africaine et d'Europe la Phénicienne : toutes deux sont transformées en génisses par leur amant Zeus, qui leur évite ainsi le courroux d'Héra, et toutes deux donnent naissance aux principales familles et figures héroïques qui peupleront la mythologie gréco-latine. On trouve ainsi, dès le principe, une gémellité symbolique qui fonde toutes les rivalités à suivre dans les préséances généalogiques. Les mythes sont également le terrain d'une double *mêtis* : ils témoignent constamment de luttes et d'un usage incessant de la ruse pour éliminer l'adversaire et obtenir le pouvoir ; mais eux-mêmes altèrent constamment la mémoire généalogique en dissimulant notamment, selon l'auteur, « l'origine égyptienne de la civilisation grecque » (p. 111) – à force d'accorder, par exemple, la primauté à la descendance de Danaos, ancêtres des Grecs en même temps qu'il était fils d'Io et frère d'Égyptos et de Céphée (Éthiopie). Dans les aventures mythologiques, le détour fréquent par l'Afrique (ou le passage en Égypte) peut alors s'interpréter comme un « retour du refoulé de la pensée occidentale » (p. 129) sur le mode d'une « relation agonistique à l'autre » qui rejette sa présence ou son influence dès lors qu'il est question de construction identitaire. Kane découvre également la présence de l'Égypte au fondement des trois monothéismes et de la psychanalyse freudienne : « L'homme Moïse », qui permet à son peuple de sortir d'Égypte pour retrouver la terre promise, est en effet né en Égypte et élevé par la fille du pharaon ; les Arabes se disent eux-mêmes descendants d'Ismaël (p. 192), ce premier fils qu'eut Abraham avec Hagar, une concubine offerte à son mari par Sarah elle-même lorsqu'elle ne pouvait enfanter. Enfin, l'histoire du Christ implique elle aussi un retour en Égypte avec l'épisode de la fuite initiale (p. 216), soit une ultime manière selon Kane d'« assumer et de nier un héritage africain dans un même mouvement » (p. 159).

- 7 En suivant « une pente qui repose précisément », de son propre aveu, « sur une intuition » (p. 276), et qui lui permet de multiplier les audaces interprétatives, la démarche de Kane n'en pose pas moins de sérieux problèmes. Ceux-ci tiennent d'abord, avouons-le, à un tel déploiement d'érudition, mais suivant un cheminement si décousu, que l'auteur finit par égarer souvent son lecteur tandis qu'il semble lui-même perdre de vue la trame de son argumentation. Il faut par exemple – tel Thésée tirant le fil d'Ariane – retrouver nous-mêmes le lien entre « les trois monothéismes » car la section vouée à son exposition se consacre à une soudaine et longue digression sur la biographie de « Soundjata Keïta, héros fondateur de l'Empire du Mali » (p. 171 sq) sur le simple prétexte qu'à l'instar d'Œdipe, ce héros ouest-africain serait né perclus !
- 8 La troisième partie promet enfin de mettre en perspective – et en résonance avec notre actualité – ces divers « retours en Afrique », comme l'indique son titre. Mais son « parcours plus ou moins erratique dans ce grand bazar que constitue la pensée occidentale » (p. 209) ne débouche que sur des séries d'évidences, en s'appuyant de surcroît sur l'ethnologie la plus datée : on sait depuis Lévi-Strauss qu'il n'est pas de solution de continuité entre la pensée dite « sauvage », qui fonctionne sur le mode de l'analogie et du bricolage, et la pensée dite « scientifique ou rationnelle », qui repose sur des principes logiques. Faut-il pour autant plaider pour « une absolue “contemporanéité” de la mentalité primitive » (p. 210), au risque de réhabiliter les thèses controversées de Lucien Lévy-Bruhl – que leur auteur avait pourtant de lui-même fini par abjurer sur le soir de sa vie ? Kane veut ainsi « révéler la marque du primitif en chacun de nous » (p. 275), y compris au cœur de la pensée occidentale qui l'a « longtemps tenu pour son dehors » alors qu'« aujourd'hui plus que jamais, l'Occident a besoin de sa part africaine » (p. 218). Même s'il n'est plus question ici de rallumer la vieille lanterne d'un « supplément d'âme » qui nous ferait désormais défaut mais serait à trouver du côté de l'« âme africaine », dont Maurice Delafosse et tant d'auteurs coloniaux nous vantaient les mérites voici cent ans, un flou demeure. La « part africaine » est en effet d'abord interprétée comme une résilience dans notre « imaginaire européen », un « afrotropisme » qui nous hanterait d'autant plus que nous avons refoulé la mémoire d'une « proximité et des fusions culturelles dont elle était porteuse » (p. 237). Mais dans le même temps, cette « présence africaine » « servirait aussi à mettre en question la civilisation occidentale elle-même dans son matérialisme envahissant » (p. 275) ou pour le dire autrement, à « pousser le monde occidental à une réévaluation de son rapport au monde ». L'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis serait dès lors, pour l'auteur « le signe le plus concret d'un retour vers l'Afrique au moment où le monde occidental semble prendre la mesure du danger que représente la logique de domination de la nature dont elle s'est réclamée pendant des siècles » (p. 218). On objectera aisément à Kane que cette « logique de domination », tout comme le rejet de l'autre voire le refoulement « des hommes et des femmes hors des frontières de ce que l'on considère comme son territoire ou son terroir propre » (p. 217), n'ont rien de spécifiquement occidental, et que ces dispositions sont hélas aujourd'hui assez communément partagées dans le reste du monde. Mais une fois cette concession faite par l'auteur, il n'en demeure pas moins un peu de frustration : on aurait aimé, concrètement, textes et faits à l'appui, qu'il nous montre où et comment cette « part manquante africaine » nourrit aujourd'hui plus que jamais notre « imagination créatrice » (p. 241). Il y a bien quelques allusions furtives à Joseph Conrad (*Au cœur des ténèbres*), Raymond Roussel (*Impressions d'Afrique*), à Michel Leiris (*L'Afrique fantôme*) ou à Jean-Marie Gustave Le Clézio (*L'Africain*), mais les « retours littéraires en

Afrique », censés faire l'objet de la dernière partie, se réduisent finalement à des analyses de seconde main quand Momar Kane cite et commente, pages 237 à 253, les actes d'un colloque publié par les Cahiers de l'exotisme⁶ ou encore, pages 282 à 285, les textes rassemblés par Jean-François Durand et Jean Sévry dans les « cahiers de la société internationale d'étude des littératures de l'ère coloniale »⁷ – deux ouvrages collectifs inégaux que la bibliographie finit d'ailleurs par confondre (pp. 294, 296) !

- 9 Pour conclure, je ferai quelques propositions n'engageant pas que moi, mais bien le dialogue philosophique et littéraire entre l'Afrique et l'Europe qui intéresse tant Kane. On peut certes aborder les cultures en termes psychologiques, voire mystiques, et ce fut après tout le parti de nombreux ethnophiles africains et d'anthropologues occidentaux ; mais alors le danger est grand d'unifier et de figer à outrance les sensibilités dans une polarité statique. Kane n'échappe pas à ce travers, qui parle après tant d'autres de « la pensée occidentale » comme si cette dernière était uniforme et immuable, d'un siècle ou d'une culture à l'autre. Je suis personnellement d'avis que « l'épistémè occidentale », si tant est qu'elle existe, est non seulement relationnelle (et donc en interaction avec d'autres *épistémè*, qui l'influencent et qu'elle influence en retour) mais de surcroît traversée de plusieurs régimes de pensée, dont l'articulation et la concurrence font qu'on peut assurément découvrir autant de discontinuités, au sein d'une même époque, que de continuations d'un âge à l'autre. Disons, pour aller vite, qu'un régime conceptuel turbulent et naturaliste a, depuis Héraclite et Lucrèce jusqu'à Bergson en passant par Herder et Spinoza, constamment contrarié ce que j'appellerais le régime dominant de la philosophie, idéaliste et en quête de permanence, lequel court depuis Platon et va jusqu'à Husserl en passant par Descartes. Diverses tentatives ont été faites d'articuler ensemble ces deux régimes, d'indexer par exemple la primauté donnée à la rationalité sur la préséance accordée aux affects, ou de penser l'interaction entre des universaux (la conscience comme intentionnalité, le langage comme médiation, etc.) et des particularismes (les situations historiques, culturelles et sociales) dans la constitution des valeurs et partant, des visions du monde⁸. Cela m'a conduit à affirmer que la pensée noire, telle qu'elle fut développée au XX^e siècle par des philosophes africains, antillais ou africains-américains, était peut-être davantage la continuation d'une longue discontinuité, inscrite au cœur même de « la pensée occidentale », qu'un horizon inconnu et tout à fait nouveau dans son dialogisme entre Afrique et Europe. Je crois de fait que cette conviction anime également Momar Kane : en se refusant à suivre ces grands totems que sont Cheikh Anta Diop et Léopold Sédar Senghor dans leur racialisation et négrofication d'un patrimoine ou d'une origine commune, il plaide également et efficacement en faveur d'une histoire culturelle et intellectuelle en partage. De même lorsqu'il affirme, page 283, que « la démarche entreprise dans cet ouvrage nous dévoile une part discrète sinon cachée de la réalité littéraire occidentale : il semble que l'on n'ait pas pris la mesure de l'influence directe des cultures dominées sur la culture des dominants », Kane ne dit alors rien de moins que ce qu'affirmaient déjà de grands penseurs noirs américains comme William E. B. Du Bois dans *Les Âmes du Peuple Noir* (1903) ou Alain Locke dans *Le rôle du Nègre dans la culture des Amériques* (1943)⁹. À quoi bon greffer là-dessus une théorie de la conspiration ou un complot du silence ? À déployer tant d'efforts pour montrer son égale maîtrise de l'antiquité grecque et de l'antiquité égyptienne, Kane révèle surtout un désir mimétique à l'encontre de ces figures tutélaires ou pères spirituels que représentent pour lui Senghor, Diop et l'Ogotemméli de Griaule. On souhaite donc à cet esprit vif, cultivé et d'une insatiable curiosité de rompre vite et tôt avec la faconde métaphysique

des grands maîtres de la parole. Une nouvelle réhabilitation dans le passé, et notamment dans l'antiquité, n'est pas plus utile à l'Afrique contemporaine que l'Europe n'a besoin de voir refonder son « grand récit » des origines par une énième explication totalisante. Momar Kane propose d'ailleurs, dans sa belle conclusion, de « substituer le cousinage à plaisanterie à l'ethnocentrisme » (p. 290)¹⁰ : voilà un programme ambitieux et fécond pour dépasser les susceptibilités épidermiques. Mais la première chose à faire, pour mieux donner l'exemple, c'est de rompre avec l'esprit de sérieux.

NOTES

1. Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, UGE (« 10/18 »), 1995 [1961], pp. 125, 164.
2. Martin Bernal, *Black Athena, les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, 1. *L'invention de la Grèce antique, 1789-1985* ; 2. *Les sources écrites et archéologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 [1987].
3. Sur cette notion, voir Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché, essai sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.
4. Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, pp. 55, 111.
5. Le proverbe cité est en réalité bambara, et non pas malinké, même si ces deux langues et cultures se rattachent semblablement au groupe mandé (voir Ahmadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 11).
6. *Afriques Imaginées*, 2001.
7. *Littérature et colonies*, Pondichéry, Kailash, 2003.
8. Voir notamment ma thèse de doctorat en lettres modernes : Anthony Mangeon, *Lumières Noires, Discours Marron : indisciplines et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain LeRoy Locke, V. Y. Mudimbe, et de leurs contemporains*, Université de Cergy-Pontoise, 2004 ; ainsi que les travaux du philosophe africain Kwasi Wiredu, en particulier *Cultural Universals and Particulars, An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
9. W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du Peuple Noir*, Paris, La Découverte, 2007 ; Alain Locke, *Le rôle du Nègre dans la culture des Amériques*, Paris, L'Harmattan (« Autrement Mêmes »), 2009.
10. Le cousinage à plaisanterie, nous dit l'auteur, est « un lien sacré entre deux ethnies qui furent voisines et qu'opposaient des conflits. Il permet de surseoir aux relations de pouvoir et de préséance. Ainsi ni l'âge, ni le sexe, ni le statut social n'empêche de se dire des grossièretés, de se taquiner, sans que cela prête à conséquence » (p. 290).