

V.Y. MUDIMBE, LA « PENSÉE 68 », L'ÉCART ET LA TRANSDISCIPLINARITÉ MÉDITATION SUR UNE LOGIQUE DE L'INNOVATION

La science a besoin de celui qui ne lui obéit pas.

Theodor W. Adorno

**KASEREKA
KAVWAHIREHI**

Professeur à l'Université
d'Ottawa
Kasereka.Kavwahirehi@
uottawa.ca

Mon intention est de montrer comment le souffle de Mai 68 marque le style philosophique de V.Y. Mudimbe. En effet, de *L'Autre face du royaume*¹ à *On African Fault Lines*², son dernier ouvrage paru en 2013, en passant par *L'odeur du père*³ (1982), *The Invention of Africa*⁴ et *The Idea of Africa*⁵, pour ne citer que ceux-là, le style philosophique de Mudimbe se caractérise par la passion des marges et l'écart pour problématiser le savoir institué, la transdisciplinarité et la volonté de réconcilier les deux tendances philosophiques majeures de l'époque, à savoir la philosophie du sujet représentée par Jean-Paul Sartre et la tendance structuraliste représentée par Claude Lévi-Strauss. Il s'agira aussi de montrer que la transdisciplinarité, qui est inséparable d'une problématisation des frontières disciplinaires, a des enjeux à la fois épistémologique et existentielle. Pour ce faire, je partirai de l'importante préface de *Parable and Fables. Exegesis and Textuality in central Africa*⁶, dans laquelle, présentant une sorte de condensé d'autobiographie intellectuelle, Mudimbe affirme que son

1. V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du Royaume. Introduction à une critique des langages en folie*, Genève, L'Age d'homme, 1973.
2. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics*, Scottsville, University of KwaZulu -Natal Press, 2013.
3. V.Y. MUDIMBE, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982.
4. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
5. V.Y. MUDIMBE, *The Idea of Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
6. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.

« odyssée intellectuelle » a véritablement commencé en l'année académique 1968-1969 à Paris-Nanterre, site à partir duquel la révolution manquée a éclaté⁷. On peut alors émettre l'hypothèse qu'à l'instar de la remise en question des frontières entre les disciplines des sciences sociales lors des révoltes des étudiants des années 1960, Mudimbe souhaite un démantèlement des frontières entre les disciplines académiques pour l'instauration d'un nouvel ordre de savoir.

Un site, une atmosphère philosophique et une odyssée intellectuelle

La préface de *Parables and Fables*, qui est l'un des essais les plus autobiographiques de Mudimbe, s'ouvre par cette phrase : « Ce livre témoigne et, je l'espère, donne également un aperçu du déroulement d'une odyssée intellectuelle qui a commencé au cours de l'année universitaire 1968-1969 » (1991: ix). Tout en préparant sa thèse de doctorat en philologie à Louvain, Mudimbe fut invité à rejoindre le corps enseignant de l'Université Paris-Nanterre qui avait besoin de jeunes enseignants « qui pouvait, d'une part, parler et comprendre la langue des étudiants et, ce faisant, fournir un discours alternatif à ce qui était remis en question par le soulèvement étudiant de 1968 » (1991: ix). Parmi les exigences spécifiques liées à l'acceptation de cette mission, figurait celle « d'être capable d'entrer en dialogue avec les théories les plus gauchistes⁸ ». Son point d'attache au sein de l'université de Paris-Nanterre fut le Département d'ethnologie et de sociologie comparées où il eut à côtoyer Claude Lévi-Strauss qui, précise-t-il, « était un dieu qui dominait la plupart d'entre nous dans le département⁹ ».

Dans la mesure où, dans *Parables and Fables*, Mudimbe analyse et interprète quelques mythes fondateurs des peuples de l'Afrique centrale, l'évocation de l'anthropologue français, et davantage, des « leçons méthodologiques » apprises de lui, peut apparaître comme une manière de se légitimer et, par là même, de légitimer les analyses des mythes présentées dans son livre. Mais ce serait sans nul doute aller trop vite en besogne. En effet, comme je vais le montrer, chez Mudimbe, le rapport aux autorités scientifiques reconnues et même admirées s'accompagne toujours d'un certain écart. Ce dernier fonctionne comme la condition d'une parole singulière, authentique, « bien individualisée à un moment donné et dans un contexte culturel particulier ». Cet écart témoigne aussi « d'une langue, un système abstrait, conventionnel, institutionnel qui la rend compréhensible¹⁰ » (Mudimbe 2006: xi). Ainsi, tout en faisant des analyses qui illustrent les leçons méthodologiques apprises à l'école de Claude Lévi-Strauss, Mudimbe soulignera qu'il ne prétend pas être un anthropologue et que son projet « n'a rien à voir avec l'anthropologie scolaire » (1991 : 124). Plutôt que de se plier aux leçons, règles ou prescriptions d'une coterie scientifique pour lire les fables africaines provenant de sa tradition luba, il choisit d'utiliser les ressources de sa propre éducation et de son expérience personnelle dans l'espace intersubjectif qui l'a

7. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. ix.

8. IBID., p. ix.

9. IBID., p. ix.

10. Godé IWELE, Laura KERR, V. Y. MUDIMBE (eds.), *The Normal and its Orders. Reading Canguilhem*, Ottawa, Editions Malaïka, 2006, p. xi.

rendu possible comme cadre « dans lequel j'ai pu, grâce à quelques leçons méthodologiques tirées de la phénoménologie de Sartre et du structuralisme de Claude Lévi-Strauss, réécrire mes lectures personnelles de quelques belles fables et mythes africains¹¹.

La mention de Claude Lévi-Strauss sert davantage à introduire à l'atmosphère intellectuelle des années 1960 et particulièrement autour de Mai 68. En effet, dans cette atmosphère, la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre qui mettait l'accent sur les pouvoirs du sujet avait pour antagoniste la tendance représentée par le structuralisme de Claude Lévi-Strauss dont on sait que La pensée sauvage a ouvert ce que Maniglier appelle « le moment philosophique des années 1960 en France ¹²». Pour Mudimbe, l'œuvre de Lévi-Strauss avait ceci de stimulant qu'elle inaugurerait un nouveau type de regard sur les cultures non occidentales et, donc, sur l'altérité, un concept central dans son œuvre, et rejetait le mythe d'une culture humaine normative, toute culture pouvant être comprise selon sa logique immanente. Il n'est d'ailleurs pas vain de souligner ici une ressemblance entre Tristes tropiques de Lévi-Strauss et certains essais américains de Mudimbe. Dans ces derniers, en effet, les analyses d'une rigueur scientifique incontestable s'entremêlent avec des passages qui ressemblent à des confessions ou, tout au moins, à des éléments autobiographiques. Ce que Mudimbe dit de cet ouvrage de Lévi-Strauss peut bien s'écrire au sujet de Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa :

Tristes tropiques peut être lu de deux manières au moins: comme une saga anthropologique et comme un voyage spirituel. La stratégie du texte les offre en complémentarité. Il ne fait cependant aucun doute que la complexité intellectuelle de la saga et de ses réalisations n'ont de sens que si l'on s'appuie sur les postulats d'une confession et de sa signification¹³.

Outre la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, qui étaient sur les rues pour soutenir la cause des maoïstes et le structuralisme de Lévi-Strauss, « l'atmosphère intellectuelle explosive » de Paris a aussi comme composantes, d'une part, le renouvellement du marxisme par Louis Althusser dont le livre Pour Marx¹⁴, « était considéré comme une sorte de bible de gauche, qui dévoilait de nouvelles possibilités dans l'interprétation marxienne et marxiste ¹⁵». D'autre part, la relecture de la psychanalyse de Freud par Lacan. Mudimbe précise qu'afin de faire face à ses étudiants à Nanterre, il a participé, durant la première année, à Louvain, à un séminaire interdisciplinaire rigoureux, « Lire le Capital », qui suivait scrupuleusement le programme conçu par Althusser¹⁶.

Le « moment philosophique des années 60 en France » a produit une série d'œuvres qui ont donné un nouveau visage et imprimé un nouveau style à la philosophie française. Il s'agit entre autres de Les mots et les choses¹⁷ et L'archéologie du savoir¹⁸ de Michel

11. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. xi.

12. Patrice MANIGLIER, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.

13. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. xv.

14. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

15. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. ix.

16. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. x.

17. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

18. Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault, que Mudimbe lut avec ferveur, L'écriture et la différence¹⁹ et Marges de la philosophie²⁰ de Jacques Derrida, sans oublier la sociologie critique de Pierre Bourdieu, Castel et Passeron²¹ (Les Héritiers, 1964 ; La Reproduction²². Bien qu'ayant des démarches philosophiques procédant, d'un côté, d'orientations aussi divergentes que d'inspiration marxiste et, de l'autre, de la déconstruction nietzschéo-heideggeriano-freudienne de la rationalité, ces auteurs partagent un motif commun qui fait d'eux des antagonistes de l'humanisme sartrien. Comme le suggère Ferry et Renaut dans La pensée 68, ce motif réside « dans le projet de mener une critique radicale de la subjectivité ». Pour ces auteurs, la subjectivité est « assimilée tantôt à l'égoïsme monadique bourgeois, tantôt à la conception de l'homme développée par la métaphysique moderne (comme métaphysique de la subjectivité, installant l'homme en position de fondement et de terme d'évaluation pour toute réalité) ». De là justement le thème de la mort de l'homme comme sujet rendu célèbre par Foucault²³.

En somme, l'atmosphère intellectuelle explosive de Paris dans laquelle Mudimbe s'est trouvé immergé et qu'il sera amené à digérer pour se l'approprier est constituée de deux tendances philosophiques antagonistes : une tendance humaniste et l'autre « anti-humaniste²⁴ », plus concrètement, de la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir pour laquelle les humains sont complètement libres, responsables et législateurs universels d'une part et, d'autre part, du structuralisme de Lévi-Strauss et Foucault, du marxisme renouvelé d'Althusser et de la psychanalyse de Lacan qui réinterprète Freud. Dans son œuvre philosophique, Mudimbe s'efforcera de réconcilier ces deux tendances. Avant même la préface de Parables and Fables, le Chapitre II de L'inventioZn de l'Afrique intitulé « Questions de méthode » est un moment important de cette tentative de réconciliation. Mudimbe y conteste les démonstrations de Lévi-Strauss et Foucault selon lesquelles le sujet, dans le discours sur le Même ou sur l'Autre, serait une simple illusion ou l'ombre d'un episteme. Fidèle à la phénoménologie sartrienne, il décèle presque ironiquement dans le cri qui clôt Tristes tropiques, à savoir « L'Âge d'or n'est ni derrière nous ni devant nous mais en nous », l'expression du pouvoir de la conscience et sa liberté. Les conditions de possibilité de la méthode structuraliste, estime-t-il alors, « réside dans un champ épistémologique dans lequel la force du cogito a conduit au droit à une liberté humaine absolue, et, par conséquent, aux méditations systématiques sur les vertus comparées du Même et de l'Autre²⁵ » (1988: 35). De là peut-être la raison pour laquelle il parsème ses essais théoriques de séquences sur ses expériences personnelles. Par exemple, à la fin de Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa, il écrit :

Ici, concluant ce qui est davantage une réflexion sur moi-même qu'une recherche rigoureuse sur la représentation africaine des Récits de la

19. Jacques DERRIDA, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

20. Jacques DERRIDA, *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

21. Pierre BOURDIEU et Castel PASSERON, *La héritiers*, Paris, Minuit, 1964.

22. Pierre BOURDIEU et Castel PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

23. Alain RENAUT (1988), *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Galilard, p. 55.

24. IBID., p. 26-30.

25. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, p. 35.

foi, je découvre que j'en suis personnellement témoin. Le fait que je ne croirais pas en Dieu ou en un esprit divin ne m'a pas empêché d'affronter avec compassion la complexité de leur destin et les modalités de leur appropriation culturelle²⁶.

Mudimbe et le style de « la pensée 68 »

Une des caractéristiques communes aux penseurs gravitant autour de Mai 68 réside dans une passion du « dehors », une « passion pour les marges » tant de la discipline académique que de la société, pour reprendre une expression de Guillaume le Blanc à propos de Michel de Certeau, un autre auteur dont l'œuvre est marquée par les remises en question de Mai 68 et le souci de l'altérité²⁷ et que Mudimbe a beaucoup côtoyé aussi bien en France qu'aux États-Unis. En effet, pour ces jeunes philosophes qui se préoccupent « d'interroger la relevance de la limite²⁸ », et pour qui « la philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre. Son autre : ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production²⁹ », penser revient à « prendre le risque de l'exil, c'est se précipiter dans un voyage où l'on devient un 'émigrant', quelqu'un qui n'est plus chez soi. Car il a eu le courage de fuir l'appartenance à une discipline académique pour se trouver au milieu de l'Océan, en pleine indisciplin³⁰ ». Au moment même où Bourdieu était en train d'élaborer sa théorie du champ, ces philosophes, constituant ce que Luc Ferry et Alain Renaut ont appelé, à tort ou à raison, « la pensée 68 », montrent que le propre de toute « démarche novatrice » consiste à défaire les classements institués, à déstabiliser les frontières entre les disciplines, à faire exister des types d'œuvres et des modes d'écriture que l'on a du mal à faire entrer dans les cases préétablies sans neutraliser leur potentiel novateur. Pour eux, créer vraiment ou produire une œuvre créatrice, c'est faire surgir de « lieux nouveaux », voire « de nouveaux champs de discussion et de pensée, et donc également de nouvelles traditions³¹ ».

Ainsi, Derrida, dont on a dit que sa démarche consiste fondamentalement à brouiller les frontières et les identités, se situe dans les « marges de la philosophie ». Foucault revendique « la tâche d'exploiter, contre la ratio moderne, les marges multiples que l'imposition de ses normes a créées ». Il s'agit, comme le suggère Guillaume le Blanc, de « faire les poubelles de la philosophie et de rendre justice aux éléments vibratiles et incandescents qu'elles contiennent en soulignant combien ils hantent les textes les mieux fermés³² ». Pour sa part, Lacan revendique « sa différence par rapport à l'établissement psychanalytique » et Althusser estime « qu'à une époque où les idées petites-bourgeoises sont au pouvoir », il incombe au philosophe de « savoir accepter le destin d'« intellectuels parias » qui fut celui

26. V.Y. MUDIMBE, *Tales of Faith*, p. 198.

27. Michel de CERTEAU, *La Prise de parole : pour une nouvelle culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; *IBID.*, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

28. Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. ii.

29. *IBID.*, p. 1.

30. Guillaume le BLANC (2022). « Introduction », dans « *L'amour des marges. Autour de Michel de Certeau* », Esprit 1-2 (janvier/février), p. 41.

31. Geoffroy de LAGASNERIE, *Logique de la création. Sur l'Université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation*, Paris, Fayard, 2011, p.58.

32. Guillaume le BLANC, *La philosophie comme contre-culture*, Paris, PUF, 2014, p. 28.

de « Marx, Lénine et Freud »³³) (53-54). Enfin, Deleuze propose « d'expérimenter d'autres écritures en rapport avec une multiplicité déconcertante et aussi une image changée de la pensée où 'penser signifierait ceci : découvrir, inventer, de nouvelles possibilités de vie'³⁴ ». Et, au tout début de *The Invention of Africa*, Mudimbe, auquel s'applique bien les mots de Guillaume le Blanc, écrit qu'il espère que ses lecteurs conviendront que « la tâche d'amener la philosophie à certaines de ses propres limites et métaphores en sciences sociales, et celle de questionner les contacts ambigus de la philosophie avec des discours non philosophiques, justifient mon engagement non pas envers la philosophie, ni envers une Afrique inventée, mais envers ce que signifie essentiellement être un Africain et un philosophe aujourd'hui »³⁵. Évoquant le débat que ses opposants, au nom de la spécificité disciplinaire, mettent en avant pour disqualifier son exploitation supposée malavisée de leur discipline, Mudimbe répond non sans ironie : « Mais quelle discipline est exploitée, les sciences humaines ou les sciences sociales ? Je pose la question avec une humilité réaliste »³⁶.

Mais le style de pensée de la « génération » des sixties, à propos desquels d'autres philosophes n'hésitaient pas à se demander s'ils étaient « hors ou dans la philosophie »³⁷ ou s'ils ne risquaient pas de dissoudre la philosophie dans son Autre, ici les sciences humaines, et en signer la fin, ne surgit pas ex nihilo. Deux figures, dont certains des sixties se réclament clairement, et faisant partie de la bibliothèque de travail de Mudimbe, celle de son bureau à l'université, peuvent être considérées comme ayant préparé leur événement : il s'agit du phénoménologue Maurice Merleau-Ponty et, surtout, de l'historien des sciences Georges Canguilhem à qui Mudimbe a rendu hommage dans un ouvrage collectif au tirage demeuré malheureusement confidentiel : *The Normal & Its Orders*. Reading Georges Canguilhem (2006).

Ce qui rapproche Merleau-Ponty et Canguilhem, c'est d'avoir ouvert le champ de la pratique philosophique au-delà du commentaire des classiques de l'histoire de la philosophie instituée. En effet dans un texte de 1956 intitulé « Partout et nulle part », Merleau-Ponty a élaboré un programme de pensée dont le but était de dépasser la conception selon laquelle la philosophie doit être définie par rapport à sa seule histoire, c'est-à-dire à l'histoire des grandes figures et problématiques philosophiques instituées. En affirmant que « la philosophie partout et nulle part », Merleau-Ponty veut dire, entre autres, qu'elle n'a pas de lieu propre, c'est-à-dire de « domaine approprié qui l'encapsulerait dans une forme définitive qu'une certification porteuse du label —ceci est de la philosophie— pourrait authentifier » (Blanc 2014: 11). Pour Merleau-Ponty, en effet, la philosophie « est partout, même dans les « faits », et elle n'a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie »³⁸. Contre les partisans de la philosophie « pure », le phénoménologue français envisage et promeut une philosophie « impure », c'est-à-dire s'articulant à son dehors sans s'y dissoudre. Aussi peut-il écrire :

33. Luc FERRY et Alain RENAUT, *La pensée 68*, p. 53-54.

34. Guillaume le Blanc, *La philosophie comme contre-culture*, p. 98.

35. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, p. xi.

36. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics*, p. 18.

37. Jean WHAL, « Hors ou dans la philosophie? L'archéologie du savoir, L'Usage des plaisirs, Le Souci de soi », dans Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (9,10, 11 janvier 1988), Paris, Seuil, 1989, p. 85.

38. Maurice MERLEAU-PONTY, « Partout et nulle part », Signes, Paris, Gallimard, 1960, p. 163.

Nous avons beaucoup à faire pour éliminer les mythes jumeaux de la philosophie pure et de l'histoire pure et pour retrouver leurs rapports effectifs. Il nous faudrait d'abord une théorie du concept ou de la signification qui prenne l'idée philosophique comme elle est : jamais délestée des imports historiques, et jamais réductible à ses origines³⁹.

C'est là manière de dire que la philosophie « s'enfoncé dans le sensible, dans le temps » et ne dépasse pas ces derniers « par des forces qu'elle aurait en propre ⁴⁰ ». En ce sens, comme le suggère Guillaume le Blanc, « faire de la philosophie ne peut plus consister à tracer une ligne entre le philosophique et le non philosophique pour avérer un périmètre ». La philosophie étant une incessante conversion aux mouvements du monde, faire de la philosophie doit consister à s'installer dans une étrange navette faisant « passer les fils de la pensée du dedans vers le dehors, du dehors vers le dedans » ; dans le cas précis de Mudimbe, de la philosophie vers la littérature, les récits de la foi, l'anthropologie, la sociologie, les écrits des missionnaires, les carnets de voyage des aventuriers et explorateurs européens, de la peinture, etc. En faisant voyager la philosophie vers le dehors, Mudimbe, comme Merleau-Ponty, la situe à l'intérieur de la culture pour en réfléchir « les différentes formes --artistiques, scientifiques, politiques, etc. La philosophie se voit ainsi encadrée dans de nombreux contextes, --économique, politique, artistique, social, etc.—dont elle réfléchit les significations et qui, en retour, la déterminent sous certaines conditions ⁴¹ ». En définitive, dans le programme de Merleau-Ponty, le geste critique de la philosophie ne peut véritablement s'affirmer que, si, renonçant au surplomb, au monopole de l'universel qu'elle s'est octroyé et au repli sur sa propre histoire considérée comme discipline autonome, la philosophie « est remplacée à l'intérieur des événements conceptuels engendrés par les différents discours des sciences sociales, juridiques, de la littérature, de toutes les formes culturelles qui définissent le présent ⁴² ».

C'est en ce sens qu'on peut entendre Gilles Deleuze parler d'une génération qui, étouffée par l'histoire de la philosophie, n'a trouvé son salut qu'en sortant des limites du champ philosophique et en passant par « toutes sortes de décentrement, glissements, cassements ». « Je suis d'une génération, écrit Deleuze, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c'est l'Œdipe proprement philosophique » qui empêche l'individu de parler en son nom propre⁴³. Pour sa part, Michel Foucault affirmait que parvenir à se « décaler par rapport à sa formation universitaire » fut « déterminant » dans son « évolution ». Son souci principal était de « ne pas devenir un historien de la philosophie comme ses professeurs ». Dans ce sens, des auteurs comme Nietzsche, Bataille, Blanchot, qui n'étaient pas de philosophes au sens institutionnel du terme et d'autres romanciers de l'avant-garde lui permirent de « se libérer des grandes machineries philosophiques qu'il apprenait à l'Université ⁴⁴ ». En réaction à toute une conception traditionnelle du philosophe solitaire, Deleuze déclare dans *Logique du sens* :

39. IBID.

40. IBID., p. 30.

41. Guillaume le BLANC, *La philosophie comme contre-culture*, p. 11.

42. IBID., p. 185.

43. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p.14.

44. Geoffroy de LAGASNERIE, *Logique de la création*, p. 49-50.

« Ce n'est pas dans les grands bois ni les sentiers que la philosophie s'élabore mais dans les villes et dans les rues, y compris dans ce qu'il y a de plus factice en elles⁴⁵ ». Michel Foucault fera aussi de la sortie des limites du champ philosophique tel qu'institué une des exigences de création d'une œuvre créatrice ou novatrice :

Si nous voulons poser des problèmes de façon rigoureuse, précise et apte à soulever des interrogations sérieuses, ne faut-il pas aller les chercher justement dans leurs formes les plus singulières et les plus concrètes? Il me semble qu'aucun des grands discours qu'on a pu tenir sur la société ne soit assez convaincant pour qu'on puisse lui faire confiance. D'autre part, si l'on veut vraiment bâtir quelque chose de neuf ou, en tout cas, si l'on veut que les grands systèmes s'ouvrent enfin à un certain nombre de problèmes réels, il faut aller chercher les données et les questions là où elles sont⁴⁶.

Mais le projet de Merleau-Ponty avait déjà été formulé peu avant par Georges Canguilhem que les sixties, plus particulièrement Michel Foucault, reconnaissent sinon comme une figure tutélaire au moins comme un inspirateur. En effet, dans la préface de l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique (1943), Canguilhem, philosophe et historien des sciences, dont l'œuvre se caractérise par le détour par la médecine, affirme que « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère ⁴⁷ ». On peut lire dans cette affirmation une position contre une histoire de la philosophie repliée sur elle-même. En fait, pour Canguilhem, qui fut d'abord médecin, le détour par la médecine opère comme une bouffée d'air frais, une ouverture imprévisible de fenêtres et de portes. Comme l'écrit Guillaume le Blanc commentant Canguilhem :

Si le peuple des malades se lève, étrange et balbutiant, il bouscule dans le même temps l'ordonnancement des territoires philosophiques. L'étude de la médecine signale que le « dedans » de la philosophie ne vaut que par référence à un « dehors ». Faire entrer ce « dehors » dans ce « dedans » afin de le réfléchir, c'est abîmer ce « dedans » présumé par l'appel à une série de problèmes que ce « dedans » a évincés de sa constitution interne⁴⁸ ».

L'importance pour les sixties de l'ouverture de la philosophie au « dehors » ou à son « autre », opérée par Canguilhem sera reconnue par Michel Foucault qui, dans son « Introduction » à une réédition de *Le Normal et le pathologique*, écrit :

Otez Canguilhem et vous ne comprendrez plus grand-chose à Althusser, à l'althussérisme et à toute une série de discussions qui ont eu lieu chez les marxistes français ; vous ne saisissez pas non plus ce qu'il y a de spécifique à des sociologues comme Bourdieu, Castel, Passeron et ce qui les marque si fortement dans le champ de la sociologie ; vous manquez tout un aspect du travail théorique fait chez les psychanalystes, en particu-

45. Gilles DELEUZE, *Logiques du sens*, Paris, Minuit, 1970, p. 306.

46. Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », dans Dits et écrits, t. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 903.

47. Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 7.

48. Guillaume le BLANC, *La philosophie comme contre-culture*, p. 29.

lier chez les lacaniens. Plus, dans tout le débat discussion d'idées qui a précédé ou suivi le mouvement de 1968, il est facile de retrouver la place de ceux qui, de près ou de loin, avaient été formés par Canguilhem ⁴⁹.

Dans la même veine, dans la préface de *The Normal and Its Orders*. Reading Georges Canguilhem, Mudimbe écrit :

Au cours des trente-cinq dernières années, et sur trois continents, j'ai eu le privilège de vivre dans l'ombre de Georges Canguilhem. Aux États-Unis, à Haverford College au début des années 1980, puis aux universités Duke et Stanford, l'œuvre de Canguilhem a été au cœur de mes enseignements de philosophie continentale⁵⁰.

Comme pour renforcer la place de Canguilhem dans son œuvre, Mudimbe ajoute :

Discrètes, mais généralement explicites et toujours omniprésentes, telles furent les leçons de Canguilhem sur l'altérité, à savoir que toute chose pouvait être comprise comme constituant un système à part entière, fut la toile d'Ariane, intégrant et unifiant la variété des angles exigés par les horizons des sujets et, de manière singulière, leur inspiration dans un contexte rendant compte à la fois de leurs conditions de possibilité et de la particularité de leur expression et de leur signification dans la configuration intellectuelle du XXe siècle⁵¹.

Toutefois, Mudimbe ne se satisfait pas de ces hommages qui peuvent empêcher l'émergence à la parole propre qui le justifierait comme « existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi singulière »⁵². De là l'importance de l'écart ou du meurtre symbolique du père dont l'évocation clôt *L'Autre* face du Royaume : « Les fils tuent le père ». Parlant de ses enseignements à Duke et à Stanford dans *The Normal & Its Orders*, il souligne qu'année après année, d'une école à une autre, le concept d'écart est venu progressivement dominer sa manière de rapporter les leçons de Canguilhem à des exégèses passées ou présentes, particulièrement sur des œuvres et des expériences conçues et catégorisées comme appartenant à des marges culturelles, c'est-à-dire adjacentes à autre chose, un espace référentiel et ses principes organisateurs⁵³. Cet espace référentiel est évidemment l'Occident en tant qu'espace du « Même » qui soumet l'Autre à ses propres normes.

L'écart comme condition d'une parole individuelle

Pour bien saisir le sens de l'écart mudimbien, il faut revenir à la préface importante de *Parables and Fables* et particulièrement à l'atmosphère intellectuelle explosive au lendemain de Mai 68. Cette atmosphère a contribué à façonner et à consolider le style intellectuel de Mudimbe en le poussant à s'interroger sur lui-même, c'est-à-dire sur sa singularité, et à se situer par rapport aux interrogations et aux nouvelles voies ouvertes par les nouveaux

49. V.Y. MUDIMBE, *The Normal and Its orders*, Epigraphe

50. V.Y. MUDIMBE, *The Normal and its Orders*, p. ix.

51. IBID., p. ix-x.

52. V. Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 35.

53. V.Y. MUDIMBE, *The Normal and its Orders*, p. x.

maîtres parisiens. Mudimbe écrit :

Un tel contexte intellectuel ne pouvait que m'obliger à formuler un certain nombre de questions sur moi-même. J'étais, pour ainsi dire, à la marge des marges : noir, catholique, africain, déjà agnostique ; intellectuellement marxiste, enclin à la psychanalyse, déjà spécialiste de la philologie indo-européenne et de la philosophie. Comment tout cela pouvait-il se rapporter à moi-même, à mes origines et à ma transcendance en tant qu'être humain ⁵⁴?

Dans cette citation, l'expression « la marge des marges » est importante, dès lors que nous savons déjà que les philosophes des années 60 cultivaient « la passion des marges » et se mettaient en marge des institutions pour obliger ces dernières à se refaire depuis les marges. Toutefois, en s'identifiant comme « la marge des marges », Mudimbe fait déjà un geste d'écart, qui le singularise dans sa participation à une atmosphère commune. En effet, dire qu'il est « la marge des marges », qu'il se situe à la marge des marges, ou peut-être mieux, dans les marges de la marge, signifie qu'il n'est pas dans la même situation que ces philosophes de la « pensée 68 » dont la marge pour laquelle ils se passionnent demeure, pour la plupart, interne à la tradition et à la société occidentales. De même, s'il est intellectuellement marxiste, il l'est dans la pleine conscience du fait qu'il est noir, catholique et africain, participant à plusieurs traditions. Enfin, se dire « noir et africain » n'est pas innocent face à l'eurocentrisme de Marx. Il n'est pas inutile de mentionner que c'est à la même période que Mudimbe dit avoir découvert Léopold Sédar Senghor dont les essais théoriques, particulièrement son Pierre Teilhard de Chardin et la Politique africaine⁵⁵, le séduisirent. « La pensée de Senghor, en sa complexité, écrit Mudimbe, m'ouvrit à de nouveaux horizons et, singulièrement à partir de 1968, aux questions sur l'altérité. Je me décidai d'entreprendre un ouvrage, contre Senghor, sur ce thème... ». Mais le livre contre l'essentialisme senghorien se transforma en un long article qui ne mentionna jamais le nom de Senghor. Il s'en explique : « En effet, partir ouvertement, en guerre contre lui me semblait aller à l'encontre de mes propres intérêts comme Africain ⁵⁶ ». C'est plus tard, précisément dans L'Odeur du père qu'il ira en guerre contre Senghor. Mais le désir d'écrire un livre « contre Senghor » est fort intéressant dans le contexte parisien où se situe Mudimbe. En effet, du côté Africain, Senghor fait aussi figure de « père » à tuer pour le jeune africain qui veut produire une œuvre innovante, contribuer à l'élaboration d'un nouvel ordre du discours africain libéré des pesanteurs de la raison coloniale.

Le geste insurrectionnel des penseurs de Mai 68 contre tous « les pouvoirs institués, et notamment contre l'institution universitaire et tout ce qu'elle recelait de violence, d'impoture, de sottise canonisée, et, à travers elle, contre l'ordre social⁵⁷ » trouve un écho dans L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie qualifié non sans raison d'« invitation à l'insurrection » et se terminant par la célèbre phrase : « Le

54. V.Y. MUDIMBE, *Parables and Fables*, p. x.

55. Léopold S. SENGHOR, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, PUF, 1962.

56. V. Y. MUDIMBE, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris/Montréal, Présence Africaine/Humanitas, 1994, p. 154.

57. Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p.14.

filis tue les pères⁵⁸». La particularité ici est que l'insurrection est contre les « maîtres aimés » et, bien sûr, contre l'ethnologie. Mudimbe n'oublie pas que les jeunes penseurs rebelles de la « pensée 68 » sont « une excellente actualisation de la pensée occidentale » dont les Africains doivent se défaire⁵⁹. A propos de L'Autre face du Royaume, qu'il dit avoir écrit en catastrophe parce que des médecins incompetents l'avaient condamné à mourir d'un cancer des os, et plus précisément du traitement critique qui y est fait de Lévi-Strauss et Michel Foucault entre autres, Mudimbe déclare ceci qui illustre le lien entre le premier moment d'appropriation, voire de digestion de la dynamique parisienne et le second, celui de l'écart ou de l'affirmation de sa singularité:

Je m'attaquais aux maîtres aimés. Ils m'avaient couvé. J'entendais leur retourner leur propre miroir : parce que je pouvais réfléchir leurs images, il m'était facile d'en nommer les dimensions et les contours. C'est beaucoup et c'est peu. Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes intellectuels reçus. Le reniement inventait, comme on le comprit ça et là, en Afrique, une perspective possible pour re-penser les sciences humaines et sociales⁶⁰.

Le reniement ou l'écart pris par rapport à ces maîtres vise une autonomie et une liberté de pensée qui suppose de se frayer sa propre voie et à choisir librement ses interlocuteurs. C'est ce qu'il souligne dans la conclusion de *The Idea of Africa* : « En parcourant ma bibliothèque imaginaire, qui comprend les meilleurs et les pires ouvrages sur l'idée de l'Afrique, j'ai choisi ma propre voie. Elle m'a mené au-delà des frontières historiques classiques (en termes de références et de textes) et, en même temps, m'a maintenue fermement dans ce qui est une ligne de désolation⁶¹ ». Mais l'écart témoigne surtout de la conscience de sa situation dans les marges de la marge. Ce gsseste reviendra souvent à l'ouverture ou dans ses essais ultérieurs. Le cas du chapitre 5 de *Fables and Parables* est fort intéressant à ce sujet. Dans l'introduction de ce chapitre consacré précisément à la lecture des fables et mythes de son milieu d'origine, Mudimbe commence par déclarer que son projet n'a rien à faire avec « une anthropologie scolastique », une expression qui pourrait faire écho à Deleuze qui avait déclaré qu'à la Libération, il régnait à la Sorbonne une « scolastique pire qu'au Moyen Âge », scolastique par rapport à laquelle il fallait prendre ses distances pour penser et produire une œuvre innovante. Mais l'intérêt de l'introduction du chapitre ne s'arrête pas là. Après avoir déclaré que son projet d'analyser les fables Luba n'a rien à faire avec une anthropologie scolastique et qu'il a choisi de prendre sérieusement quelques textes publiés par une poignée de spécialistes dont il considère les approches correctes et les interprétations défendables, il s' imagine quelqu'un, sans nul doute un spécialiste de l'anthropologie, lui demandant d'où lui vient cette autorité. Pour répondre, Mudimbe déroule une séquence liée à ses longues années de formation et de spécialisation en philologie comparée à l'Université de Louvain et se demande s'il y a « un

58. V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du Royaume. Introduction à ne critique des langages en folie*, p.154.

59. V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 42.

60. V.Y. MUDIMBE, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, p. 160-161.

61. V.Y. MUDIMBE, *The Idea of Africa*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1994, p. 213.

anthropologue qui pourrait démontrer publiquement une expérience similaire au sujet de leur spécialité pour fonder leur autorité en Études africaines⁶²». Contre cet anthropologue qui lui demanderait d'où lui vient son autorité, Mudimbe fait remarquer que les opinions de certains classiques de l'anthropologie comme Mary Douglas et Edmond Leach sont souvent prises au sérieux même lorsqu'ils font des affirmations erronées en dehors de leurs champs de compétence formelle. Bref, contre la coterie des anthropologues, des spécialistes des études africaines et leurs grilles d'analyse, Mudimbe préfère mobiliser son expérience personnelle qui se définirait, écrit-il,

quelque part entre la pratique de la philosophie avec ses possibles applications interculturelles et l'espace socioculturel et intersubjectif qui m'a rendu possible : ma mère Luba Lulua, mon père Songye, le contexte culturel swahili de mon éducation primaire au Katanga (Shaba), le milieu Sanga de mon éducation secondaire de 1952 à 1959 à Kakanda, près de Jadotherville (Likasi), et, plus tard, au séminaire catholique de Mwera, près de ce qui était alors Elizabethville, et mon bref séjour dans un monastère bénédictin au Rwanda⁶³.

Pourquoi ce condensé d'autobiographie reprenant les lieux où l'auteur a été formé, où s'est donc constituée sa subjectivité dans un essai d'anthropologie philosophique ? Cette question est cruciale si on se rappelle la tentative objectiviste des praticiens des sciences humaines et sociales. De manière claire, Mudimbe revendique le caractère subjectif de ses analyses et leur inscription dans un espace. En d'autres termes, les essais se donnent comme exercice et affirmation de sa liberté. Pour comprendre ce trait subversif, un passage de la préface de *L'Autre* préface du Royaume est éclairant. Après y avoir affirmé que le discours ethnologique qui fait l'objet de l'essai « n'est qu'un prétexte utilisé pour lancer une interrogation, à savoir comment des Africains pourraient entreprendre chez eux un discours théorique qui soit producteur d'une pratique politique », Mudimbe écrit : « Je suis persuadé, pour ma part, que la forme actuelle des sciences humaines en Afrique est faite pour se transformer radicalement ; et que ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs expériences concrètes dans leur société, qui pourraient réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire⁶⁴ ».

Ce passage permet de comprendre cet autre dans lequel, au tout début de *Tales of Faith*, il souligne que son intention n'est pas de produire une monographie disciplinaire qui se contenterait d'actualiser fidèlement quelques prescriptions d'une coterie scolastique :

Pour clarifier le projet et les objectifs des conférences, je devrais peut-être commencer par préciser ce qu'elles ne sont pas lorsqu'il s'agit des grilles et modèles les plus dominants des études africaines. Je ne prétends pas à une monographie disciplinaire qui actualiserait fidèlement certaines prescriptions admises, valablement ou non, par une coterie scolastique. Je suis également sceptique quant à la soumission d'une perception a priori à la pertinence des orthodoxies méthodologiques, même les plus

62. V.Y. MUDIMBE, *Parable and Fables*, p.124.

63. *IBID.*, p.124-125.

64. V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du royaume*, p. 10-11. C'est moi qui souligne.

respectables⁶⁵.

Si Mudimbe fonde son analyse des performances politiques de la religion en Afrique centrale dans sa subjectivité et dans le lieu particulier de son expérience dans le monde, c'est pour échapper au piège dans lequel tombe le chercheur africain qui, dit-il, est enfermé dans un cercle vicieux où il assume à la fois un rôle d'objet et de sujet. Dans *L'Autre face du Royaume*, il faisait remarquer que, réifié par l'expérience du regard d'autrui et des techniques de sa parole, le chercheur africain actualise un comportement hétéronome vivant ses œuvres et son travail comme des contraintes d'un déterminisme aveugle déterminé par la « science ». Ce qui manque à ce chercheur condamné à émettre des paroles qui sont ou mal orientées ou non motivées, c'est, à partir d'une critique radicale du dire d'autrui sur lui et son milieu, « prendre la parole pour affirmer –théoriquement et pratiquement –qu'il n'est pas objet et qu'il entend désormais s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel ⁶⁶». En d'autres mots, c'est l'incapacité du chercheur africain de se rebeller contre le mythe de la science, contre les grilles d'analyse et langages scientifiques imposés, pour parler à partir de son expérience dans sa société, qui fait de ce chercheur docile le reproducteur des « langages en folie ». Dans *L'Autre face du Royaume*, reprenant les propos de Sartre sur la relation analytique, Mudimbe va jusqu'à poser la question de l'émancipation du chercheur africain en termes de rébellion et non d'attente d'une permission qui viendrait d'un quelconque maître promettant la maîtrise d'un savoir dont il a la clé. Ce qui est premier et urgent pour le chercheur africain, selon Mudimbe reprenant Sartre, consiste à se rebeller et à prendre la parole comme sujet singulier.

Entre "l'être-sujet du "malade" ou du "(néo)-colonisé" et la psychanalyse ou un autre langage "scientifique", c'est l'être-sujet qui est à choisir. Qu'il se mette en rébellion et prenne la parole ne fut-ce que l'espace d'un cillement! L'on se demande a ce qu'il est: Qui parle? Un aveugle processus ou le dépassement de ce processus par un acte? Je ne doute pas que la moindre de ses paroles ni que toutes ses conduites ne puissent être interprétées analytiquement : à condition de le ramener à son statut d'objet analytique. Ce qui disparaîtra avec le sujet c'est la qualité inimitable et singulière de la scène: son organisation synthétique, autrement dit l'action en tant que telle. Et qu'on ne me dise pas que c'est un « malade » qui l'organise : J'en conviens, je conviens qu'il l'organise en malade. N'empêche qu'il l'organise⁶⁷.

C'est cette position de la primauté de la subjectivité et de l'expérience personnelle ou vécue sur un quelconque langage scientifique qui est mise à l'œuvre dans *Tales of Faith* où Mudimbe déclare que sa méditation sur les récits de la foi s'enracine non seulement dans sa subjectivité mais aussi dans un lieu particulier de son expérience dans le monde, dans une culture catholique romaine avec sa sensibilité.

En fait, une des préoccupations majeures de l'œuvre de Mudimbe, c'est l'émergence d'un sujet africain du discours parlant pour lui-même là où la raison coloniale

65. V.Y. MUDIMBE, *Tales of Faith*, p. ix.

66. V.Y. MUDIMBE, *L'Autre face du Royaume*, p. 119-120.

67. IBID., p. 153.

avait plutôt un objet du discours dont les destinataires étaient en Occident. Ceci est clairement signifié à la fin de *The Invention of Africa* où, ironisant à propos de Michel Foucault qui avait pensé priver le sujet du droit exclusif et instantané de parler, Mudimbe affirme que « la géographie de la gnose africaine pointe la passion d'un sujet-objet qui refuse de s'évanouir, il est passé de la situation où il était perçu comme un simple objet fonctionnel à la liberté de se penser comme le point de départ d'un discours absolu⁶⁸ ». Ce sujet, c'est bien évidemment le sujet africain qui a compris, comme l'écrivait Eboussi Boulaga à la fin d'un essai à la veine autobiographique, que « pour se frayer une voie, celle vers la responsabilité de ses adhésions, il n'y a que le cheminement personnel. Les vérités les plus éternelles trouvent leur modalité temporelle et mortelle en cette parole qui s'explicite en se dissipant dans l'air, en cette initiative sans précédent qui se prend en se défaisant ». Et un peu plus loin, il ajoute : « Je suis un homme comme vous, je mourrai et je ne suis pas né fonctionnaire de la Vérité ni professionnel du christianisme. J'écris pour ôter mes masques, avant que ne s'efface mon visage⁶⁹ ». Ôter les masques, qui peuvent être les langages imposés du christianisme bourgeois ou ceux du mythe de la science, n'est-ce pas être prêt à s'assumer dans son authenticité pour enfin dire une parole pour soi, « se donnant, dans sa forme et son contenu, le langage de son histoire, qui est le devenir d'une raison historique ou d'une histoire raisonnable ». Ce chercheur ou ce philosophe « justifiera son refus de mourir pour philosopher et son option pour une pensée vivante, dont la rationalité se mesure aux expériences dans lesquelles elle se manifeste⁷⁰ ».

Avant de passer au dernier point, soulignons ici, en réponse à ceux qui reprochent à Mudimbe de se servir de Michel Foucault ou de Lévi-Strauss pour décoloniser le discours africain, ce qui, selon eux, constitue un cercle vicieux, soulignons que, pour Mudimbe, « dans une pratique philosophique, un réflecteur inspire une orientation ; il ne la détermine pas nécessairement. La relation de Spinoza à Descartes est une chose. La manière dont Spinoza se rattache existentiellement à la tradition juive en est une autre⁷¹ ». Deuxièmement, on ne dit pas qu'un individu qui parle une langue donnée dans un contexte socioculturel déterminé ne produit rien de nouveau. Il y a bien une agentivité du sujet parlant. Comme le suggère Fredric Jameson, « Être influencé par quelqu'un, ce n'est pas écrire comme lui ou elle ; c'est plutôt que le travail de quelqu'un ouvre soudainement de nouvelles possibilités auxquelles on n'avait jamais pensé auparavant... On s'ouvre à quelque chose de nouveau, qui peut aller dans une direction complètement différente⁷² ». Ce qui compte en définitive, c'est la productivité ou la fécondité de l'influence. Enfin, comment ne pas évoquer ici la théorie « voyageuse » d'Edward Saïd : « déplacée, détachée du lieu et du contexte de sa naissance, traduite dans une autre langue, elle se traduit aussi en autre chose : soudain, elle vient répondre à des problématiques qui lui étaient pourtant, au départ, étrangères ; venant se loger dans un espace discursif déjà constitué, elle permet en retour de problématiser cet espace, d'en révéler non seulement les manques, mais aussi

68. V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, p. 200.

69. Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 220.

70. Fabien EBOUSSI-BPULAGA, *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977, 216.

71. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines*, p. 404.

72. Fredric JAMESON, *The years of Theory. Postwar French Thought to the Present*, edited by Carson Welch, London. New York, 2024, p. 29-30.

les présupposés et la structure⁷³».

La transdisciplinarité ou la remise en question des cadres disciplinaires

Mais pourquoi la parole pour soi du sujet africain se veut-elle inter/transdisciplinaire? Pourquoi la transdisciplinarité lui apparaît-elle comme une stratégie d'écriture et de pensée incontournable aujourd'hui plus que jamais ? On le sait, dès L'Autre face du Royaume. Introduction à une critique des langages en folie et L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique, l'œuvre de Mudimbe se caractérise par son interdisciplinarité, voire sa transdisciplinarité. Deux explications, au moins, sont possibles. On peut tout d'abord établir un lien entre l'interdisciplinarité et la passion des marges ou de l'Autre de la philosophie comme on l'a vu chez Jacques Derrida et Gilles Deleuze et, surtout, chez Michel Foucault dont Mudimbe a repris l'archéologie comme méthode. En effet, parmi les principes méthodologiques de l'archéologie foucauldienne, il y a la nécessité de s'inquiéter devant les synthèses toutes faites et les découpages disciplinaires qui sont toujours soutenus par, si ce n'est qu'ils véhiculent un pouvoir qui réprime tout discours qui ne se soumet pas à l'ordre en vigueur.

Il faut aussi s'inquiéter devant les découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité, écrit Foucault. Peut-on admettre, telles quelles, la distinction des grands types de discours, ou celle des formes ou des genres qui opposent les unes aux autres science, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction, etc., et qui en font des sortes de grandes individualités historiques? Nous ne sommes pas sûrs nous-mêmes de l'usage de ces distinctions dans le monde de discours qui est le nôtre. A plus forte raison lorsqu'il s'agit d'analyser des ensembles d'énoncés qui étaient, à l'époque de leur formulation, distribués, répartis et caractérisés d'une tout autre manière : après tout la « littérature » et la « politique » sont des catégories récentes qu'on ne peut appliquer à la culture médiévale ou même encore à la culture classique que par une hypothèse rétrospective...⁷⁴».

On ne peut non plus oublier que la Bibliothèque coloniale que Mudimbe déconstruit pour ouvrir de nouveaux horizons à une parole africaine est un espace transdisciplinaire qui, pendant des siècles, a transcendé les axes de séparation entre sciences naturelles et sciences sociales⁷⁵. Mais il y a plus non pas nécessairement parce qu'il y a moins.

Dans L'Odeur du père, l'interdisciplinarité semble devoir se concevoir comme une stratégie pour un nouvel ordre du discours libéré de « la parcellarisation de la recherche » et comme « expression d'une volonté de dépasser les limitations objectives, parfois même souhait d'une mise entre parenthèses des barrières idéologiques⁷⁶».

73. Nicolas VIELLESCAZES, « Le cas Jameson, ou le retour du refoulé », dans Fredric JAMESON, La totalité comme complot. Conspiration et paranoïa dans l'imaginaire contemporain, trad. de l'anglais par Nicolas Vieillescazes, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007, p. 5.

74. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.33.

75. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines*, p.19.

76. V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 165.

Conséquence de l'hyperspécialisation des domaines, d'une division extrême du travail intellectuel, l'interdisciplinarité tend à « s'instaurer comme négation du caractère éclaté de la connaissance, manière de complémentarité entre chercheurs, tentative d'un recommencement plus efficace du travail scientifique en vue d'une compréhension plus globale, plus totale de l'objet d'étude⁷⁷ ». Dans cette dernière phrase, il convient de retenir d'abord les syntagmes « tentative de recommencement plus efficace du travail scientifique » et compréhension plus globale, plus totale de l'objet d'étude ».

Le premier syntagme suggère que l'usage de l'interdisciplinarité peut être relié à la volonté des chercheurs africains de « reconcevoir l'organisation des disciplines héritées de l'Occident » et véhiculant un ordre social et une division du travail bourgeois. Elle entrerait alors dans l'ordre des techniques susceptibles de « déstructurer le contrôle des doctrines et des appropriations sociales du discours scientifique » et de « reconcevoir une volonté de vérité⁷⁸ » qui prend en compte la situation du chercheur africain dans sa société et le contexte culturel de l'Afrique. Ce que Mudimbe vise en premier lieu, c'est la parcellisation des sciences humaines et sociales au XIXe siècle. Celle-ci a comme conséquence directe la décomposition, le découpage en tranches de la réalité sociale⁷⁹ et, donc, l'impossibilité de saisir la réalité sociale sans la soumettre à une réduction violente. Selon l'auteur, ce découpage des sciences humaines est arbitraire et répond à l'évolution et aux besoins de la société occidentale. Il écrit :

Il y eut l'histoire qui, au départ, les englobait toutes ; la sociologie –celle d'un Le Play par exemple -- lorsqu'il fallut distinguer les ordres du passé de ceux du présent, singulièrement avec l'émergence d'un ordre bourgeois ; l'ethnologie lorsqu'on découvrit que « le sauvage » pouvait trouver rôle et fonction dans la quête de soi de l'Occident ; la psychologie et ses extensions thérapeutiques, lorsqu'on commença à entrevoir que le sens et la valeur des comportements, tant individuels que collectifs, n'exprimaient pas nécessairement l'activité d'une rationalité consciente⁸⁰.

Mudimbe suggère que, lorsqu'on essaie de marquer rigoureusement les frontières de chacune des disciplines, « l'arbitraire de ces découpages » s'avère insoutenable : on ne peut déterminer avec exactitude où passe la ligne de démarcation entre l'histoire et la sociologie si l'on ne tient pas compte de la dimension diachronie-synchronie. Mis à part le fait de la vocation impériale de l'Occident qui fonde l'ethnologie comme « une science des communautés, des groupements centrés sur des motivations traditionnelles » face à la sociologie définie comme « discipline s'intéressant aux groupements centrés sur des motivations rationalistes », on peut se demander quelles justifications scientifiques il faut donner à la coexistence de la sociologie et de l'ethnologie ? « En quoi l'objet de la science politique est-il fondamentalement différent de celui de la sociologie ? A quel moment précis la psychologie cesse-t-elle d'être sociale pour devenir individuelle ?⁸¹ ».

Mais ce qui est problématique et qui conduit Mudimbe à promouvoir

77. IBID.

78. IBID., p. 182.

79. IBID., 51-52.

80. IBID., p. 52.

81. IBID.

l'interdisciplinarité, ce n'est pas seulement le découpage arbitraire des sciences sociales et humaines, « c'est aussi la méfiance qui, dans une ambiguïté constante, réunit et sépare les domaines des sciences de la nature et ceux des sciences morales », aboutissant à les opposer en termes de domaines de l'objectivité de la nature d'une part et, de l'autre, de domaines de la subjectivité humaine⁸². Cette opposition est problématique pour deux raisons majeures. Premièrement, Mudimbe fait remarquer que les historiens des périodes anciennes du continent africain font « intervenir dans leurs études les armes de la géologie ou des techniques extrêmement élaborées de la physique la plus moderne ». Et, souligne-t-il, le mouvement n'est point à sens unique. Reprenant Claude Lévi-Strauss, il se demande, alors :

s'il n'est pas significatif qu'aujourd'hui la méthode de la biologie doive faire un usage croissant des modèles de type linguistique à l'aide des concepts de code et d'information génétique. Elle fait aussi appel à des modèles sociologiques lorsqu'elle parle de sociologie cellulaire. Quant au physicien, les phénomènes d'interférence entre l'observateur et l'objet d'observation sont devenus pour lui bien davantage qu'un inconvénient pratique affectant le travail de laboratoire ; ils constituent un modèle intrinsèque de la connaissance positive et qui la rapprochent singulièrement de certaines branches des sciences sociales et humaines, comme l'ethnologie qui sait et s'accepte prisonnière d'un pareil relativisme⁸³.

Ces complémentarités représentent la configuration de l'espace réel de l'interdisciplinarité. Les mouvements qui la déterminent sont ceux-là mêmes qui organisent et restructurent sans cesse les sciences qui se font, expriment les contacts et collaborations interdisciplinaires nécessaires. On pourrait aussi ajouter que ces mouvements permettent d'imaginer l'indispensable dépassement du « travail classique du chercheur isolé, enfermé dans un domaine qu'il maîtrise, en connaissant à peu près tout des règles, normes et techniques d'usage⁸⁴ ». En somme, pour Mudimbe :

La fragilité des frontières (disciplinaires) peut être la règle dans presque tous les domaines, mais elle est particulièrement pertinente dans les sciences sociales et humaines. Des disciplines telles que l'esthétique, l'histoire, la philologie et la littérature échappent aux limites strictes et ont toujours dépassé les contraintes du double critère de généralité décroissante et de complexité croissante. Et, d'une certaine manière, cela expliquerait la superficialité de leurs manuels universitaires, puisque leur dimension historique ne peut être formulée qu'à partir de principes d'extériorité concernant leur objet. D'autres disciplines, comme l'anthropologie et la psychologie, dès leur inscription très récente, ne sont pas détachables de domaines auxiliaires dont les lignes s'entremêlent avec les leurs au point de brouiller les démarcations. Une différenciation triviale suffirait-elle à séparer la psychologie (théorique ou expérimentale) des sciences de la vie ? Il en va de même pour l'anthropologie, discipline instable au carrefour des sciences du comportement, des sciences de la

82. IBID., p. 50.

83. IBID., p. 168.

84. IBID.

vie et de nombre des sciences humaines, y compris l'armée, son principal employeur actuel⁸⁵.

Le rapprochement que fait Mudimbe entre les sciences dites exactes et certaines branches des sciences sociales et humaines nous mène vers la deuxième raison qui rend problématique l'opposition stricte entre sciences dites exactes et sciences humaines. La comparaison des objets et des méthodes permet de cerner les différences majeures, marquant par là même des analogies possibles, ouvrant ainsi la voie à la mise en place des séries de procédures et des règles susceptibles d'« humaniser » les sciences de la nature et de donner aux sciences morales des raisons de noblesse quant à la rigueur et à l'objectivité⁸⁶.

Le verbe « humaniser » est d'une importance capitale. Il peut signifier deux choses. La première, c'est la reconnaissance de la part du chercheur et de sa situation sociale dans la recherche et la détermination de l'objet de recherche. Manière de dire que la situation du chercheur dans une société donnée imprime une marque singulière à son travail. Deuxièmement, le verbe « humaniser » fait signe vers ce qui est au soubassement de toute l'œuvre de Mudimbe : l'humanisme, et donc le refus de la dissolution de l'homme et la réduction du social « à un objet de raisonnement, à une mécanique théorique dont il suffirait de dominer les lois et de connaître les ressorts pour en déduire et prévoir le fonctionnement ». Tout ce qui est social échappe aux processus de réduction et à toutes les modalités d'objectivation⁸⁷. On peut voir dans le syntagme « humaniser les sciences de la nature » une annonce de la conclusion du chapitre de *L'Odeur du père* consacré à l'interdisciplinarité. En effet, Mudimbe y écrit que :

Si le thème de l'interdisciplinarité, nous ouvrant à l'apport d'autres disciplines et nous faisant comprendre la relativité de nos théories scientifiques et de nos modèles, pouvait nous conduire à mieux comprendre l'ordre de répression par le savoir et l'enseignement dans lequel et duquel nous vivons, il nous aiderait aussi à la mise en place « d'un humanisme de refus » (Althusser) : refus de tout ce qui, directement ou indirectement, peut entraver la promotion de l'homme, de n'importe quel homme, en sa singularité⁸⁸.

Humaniser les sciences de la nature, c'est mettre une limite à l'hyperspécialisation, et, en ce qui concerne les sciences humaines, refuser la dissolution de l'humain qui s'accomplit lorsqu'on ne se préoccupe que des structures ou des lois. Il y a dans l'emploi du verbe « humaniser », l'écart que prend Mudimbe à la fois par rapport à Lacan qui avait déclaré : « Il n'est pas de sciences humaines ou de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son sujet » ; et par rapport à Foucault qui, dans *Les mots et les choses*, écrit :

D'une façon plus générale, l'homme pour les sciences humaines, ce n'est pas ce vivant qui a une forme particulière (une physiologie assez spéciale et une autonomie à peu près unique)... les sciences humaines ne sont

85. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines*, p.18-19.

86. V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 50.

87. V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 52.

88. IBID., p. 171.

pas analyse de ce que l'homme est par nature ; mais plutôt analyse qui s'étend entre ce qu'est l'homme en sa positivité (être vivant, travaillant, parlant) et ce qui permet à ce même être de savoir ou de chercher à savoir ce qu'est la vie, en quoi consistent l'essence du travail et ses lois, et de quelle manière il peut parler⁸⁹.

Ce qui étonne Mudimbe, c'est que les Maîtres des années 1960 privilégient les caractères observables du comportement de l'homme comme objet des sciences sociales. Ainsi « posé comme objet de science, donc objet d'une analyse et d'un raisonnement scientifique, le « social » est conçu, en principe, comme une réalité en soi, une réalité pouvant être l'objet d'un savoir qui serait la pensée relative à telle ou telle manifestation ⁹⁰ ». Ce qu'on occulte ainsi, c'est que tout ce qui est social échappe aux processus de réduction et à toutes les modalités d'objectivation. Se donner le social comme objet et prétendre l'expliquer signifie aussi évacuer le sujet de l'expérience, le nier radicalement. De la sorte, comme le dit R. Laing, « falsifier notre perception pour l'ajuster à nos concepts » alors que, c'est une évidence, même pour les spécialistes des sciences sociales, « le fait humain est irréductible à la connaissance. Il doit être vécu et produit ⁹¹ ».

Enfin, si l'on y regarde de plus près et si l'on considère le tout dernier ouvrage de Mudimbe, à savoir *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics*, dans lequel il insiste sur la primauté de l'éthique, le syntagme « humaniser les sciences de la nature » peut être interprété comme un appel à la primauté de l'éthique. Je fais cette hypothèse en considérant la critique qu'il fait du système économique transnational lorsqu'il se contente de formuler ses énoncés dans une grammaire technique unique qui appauvrit l'altérité ou plus précisément les sujets, leurs lois et code de gouvernance ainsi que les cultures que le système économique intègre ou englobe. Le défi, d'hier à demain, suggère Mudimbe, demeure de savoir comment gérer la collaboration entre nos trois raisons concurrentes – l'économique, la politique et la culturelle—et défendre l'autorité d'une éthique de la dignité humaine et de la diversité des identités sociales.

Au sein de la raison économique, lorsque les individus se soumettent, leur différence devient un point d'interrogation... La puissance d'un système économique complexe réside souvent dans son pouvoir d'attribuer une valeur à une altérité, souvent considérée comme un simple corps intégrable dans ses processus de production. Dans une telle conversion en force de travail, une altérité incommensurable est appauvrie, une identité sociale réifiée, et son sens instrumentalisé⁹².

La seule raison économique ne peut nous régir souverainement sans nous conduire à notre échec commun. Les trois raisons doivent plutôt travailler en collaboration ; mieux encore, la raison éthique doit servir à évaluer les raisons politique et économique si l'on veut construire un monde juste, plus humain. De là l'interpellation faite aux étudiants et chercheurs en sciences humaines et sociales:

89. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 364.

90. V.Y. MUDIMBE, *L'Odeur du père*, p. 51.

91. IBID., p. 53

92. V.Y. MUDIMBE, *On African Fault Lines*, p. 45.

Aucun étudiant sérieux en sciences humaines et sociales ne saurait aujourd'hui ignorer une perspective transdisciplinaire excédant les logiques du ou bien/ou bien. En reliant les horizons et en réévaluant les tendances post-Marxistes, la philosophie, la mondialisation, les théories critiques et l'engagement académique dans les sphères politiques publiques, une telle orientation intellectuelle préserve assurément un équilibre éthique sur le chemin semé d'embûches qui mène à notre futur commun⁹³.

Mais quel est l'enjeu majeur de cette mise en question des frontières disciplinaires dans l'œuvre de Mudimbe qui, tout en participant à une ambiance culturelle, vise la construction d'un nouveau discours sur l'Afrique et le monde et, donc, d'un nouvel ordre du discours libéré des pesanteurs de la raison coloniale ou de l'impérialisme culturel? En problématisant les frontières des disciplines telles qu'elles existent au sein des universités et, donc, la fermeture des champs institutionnels sur eux-mêmes au risque de se couper de ce que Maurice Merleau-Ponty a appelé la conversion incessante de la philosophie au mouvement du monde, l'inter/transdisciplinarité défait les classements institués, déstabilise les frontières entre les disciplines, permet de faire exister des types d'œuvres inédits qu'on a du mal à faire entrer dans les cases préétablies. Elle contribue à faire émerger de nouveaux espaces, à fabriquer d'autres communautés de pensée circonscrites différemment, c'est-à-dire en dehors de « la forme-discipline » présentée dans le champ académique « comme le cadre de référence à l'intérieur duquel les chercheurs doivent élaborer leurs travaux, fabriquer leurs interrogations et construire, dans la controverse, leurs questionnements ». En d'autres termes, la transdisciplinarité excède la discipline comme « espace mental » et lieu naturel de la formation de toute pensée ou comme espace légitime de réflexion⁹⁴. Ce faisant, il y a aussi une mise en question de la manière dont les universités fonctionnent en autonomisant les disciplines qui, dès lors, opèrent dans une sorte d'autarcie. La discipline devient alors un dispositif dont l'institution universitaire use pour réguler les esprits obligés, pour être reconnus par leurs pairs, de se « résoudre à faire allégeance aux règles instituées, c'est-à-dire à se conformer, dans un acte de servitude volontaire, au nomos du champ⁹⁵ ». A ce sujet, Thomas Khun faisait aussi remarquer que les savants qui intègrent une communauté scientifique fermée sur elle-même et dotée d'une législation autonome, sont le plus souvent prédisposés à agir dans le sens d'une reproduction à l'identique de l'ordre théorique et ne sont donc pas ouverts à l'inédit et à l'inattendu. Autrement dit, ils n'ont « jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau⁹⁶ ». Plutôt, ils sont enclins à « supprimer telle nouveauté fondamentale parce qu'elle est propre à ébranler leurs convictions de base⁹⁷ ». De là leur intolérance envers les nouvelles théories qu'inventent leurs collègues⁹⁸.

En remettant préalablement en question les taxonomies instituées au sein de

93. IBID., p. 46.

94. Geoffroy de LAGASNERIE, *Logique de la création*, p. 89.

95. IBID., p. 31

96. Thomas KHUN, *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990, p. 364.

97. Thomas KHUN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p. 22. Lire aussi Theodor ADORNO, « Notes sur les sciences humaines et la culture », dans *Modèles critiques*, trad. de l'allemand par Marc Jimenez, Paris, Payot, 1984, p. 44-45.

98. IBID., p. 46-47. Voir aussi G. de LAGASNERIE, *Logique de la création*, p. 32.

l'académie, en affirmant « s'être construit en rupture résolue avec la vanité des choses universitaires⁹⁹ », ou en déclarant, comme le fait Derrida, que « le développement de son travail et l'élaboration de son projet demandaient un mouvement d'éloignement d'un souci de reconnaissance par les autorités académiques » donc, un « mouvement d'éloignement » par rapport à l'appartenance universitaire¹⁰⁰ ; ou encore comme Foucault qui, en réponse à une question sur l'appartenance disciplinaire de ses recherches, déclara qu'il lui était « difficile de classer une recherche comme la (sienne) à l'intérieur de la philosophie ou des sciences humaines¹⁰¹ », ces penseurs semblent suggérer que

produire une œuvre inédite suppos[e] de parvenir à résister à la socialisation institutionnelle, à se rapprocher de celles et de ceux que les taxinomies académiques auraient tendance à assigner au dehors, à l'étranger ou à l'externe, à élaborer sa réflexion dans le cadre d'un dialogue avec des auteurs dispersés dans le monde intellectuel – et à se transformer à leur contact. Pour innover, il faut savoir ne pas se laisser enfermer dans les espaces disciplinaires de discussion et de production, où la circulation de démarches se trouvant en affinité profonde ne peut qu'engendrer une uniformisation des manières d'écrire, des rhétoriques et des problématiques, et, par conséquent, de l'inertie, de la reproduction et de la conservation¹⁰².

La transdisciplinarité, comme attitude créatrice, démultiplie la réception de l'œuvre qui se présente comme une boîte à outils. Ainsi, comme les œuvres de Foucault, Derrida, Deleuze, l'œuvre de Mudimbe ouvre-t-elle des possibilités de penser autrement tant aux philosophes, aux critiques littéraires, aux théologiens, aux anthropologues qu'aux historiens, voire aux économistes. Elle nous enseigne aussi que le chemin que le chercheur en sciences humaines et sociales doit parcourir « consiste à ramener les pratiques et les langues scientifiques vers leurs pays d'origine, l'everyday life¹⁰³, la vie quotidienne. Ce retour, aujourd'hui, de plus en plus insistant, a le caractère paradoxal d'être aussi un exil par rapport aux disciplines dont la rigueur se mesure à la stricte définition des limites¹⁰⁴ ». Aussi, même si Mudimbe, comme de Certeau, « ne rechigne à aucune érudition », celle-ci « n'est enfermée dans aucune culture élitiste ; elle est traversée par l'inquiétude de 'l'homme ordinaire' ¹⁰⁵ » et des questions qui émergent de la vie quotidienne.■

99. PIERRE BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raison d'agir, 2004, p. 93

100. Geoffroy De LAGASNERIE, *Logique de la création*, p. 51.

101. Michel FOUCAULT, « *Entretien avec Michel Foucault* », dans Dits et écrits, t. 2. Paris : Gallimard, p. 633.

102. Geoffroy de LAGASNERIE, *Logique de la création*, p. 100.

103. Depuis son premier ouvrage, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Mont Noir, 1972, l'œuvre de Mudimbe est traversée par une attention à la vie quotidienne. Celle-ci revient avec force dans son dernier ouvrage, *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics*.

104. Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, t.1. Arts de faire (1980), édition établie et présentée par Luce Giard, Gallimard, 1990, p. 19.

105. Guillaume le BLANC, « *Introduction* », « *L'amour des marges. Autour de Michel de Certeau* », Esprit 1-2 (janvier/février) 2022, p. 42.