

Souleymane Bachir Diagne et l'universel latéral

Elara Bertho

▶ **To cite this version:**

Elara Bertho. Souleymane Bachir Diagne et l'universel latéral. Séminaire Décolonial et universel : perspectives croisées, MSH Bordeaux; Les Afriques dans le Monde - Sciences Po Bordeaux, Nov 2022, Pessac (33), France. halshs-03881197

HAL Id: halshs-03881197
https://shs.hal.science/halshs-03881197

Submitted on 1 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

Souleymane Bachir Diagne et l'universel latéral

Elara Bertho

Citer: BERTHO, Elara, 2022. Souleymane Bachir Diagne et l'universel latéral. https://elam.hypotheses.org/4561.
Version PDF : 7 pages.

L'auteure : Elara Bertho est chargée de recherches en section 35 (Sciences philosophiques et philologiques, sciences de l'art) au CNRS. https://orcid.org/0000-0002-7572-755X.

Ce texte est écrit à l'occasion du séminaire *Décolonial et universel : perspectives croisées*, coordonnée par Elara Bertho et Michel Cahen et proposé par Les Afriques dans le monde (2022-2023). La séance a eu lieu le 10 novembre 2022.
Références : Diagne, Souleymane Bachir, « De l'universel et de l'universalisme », in Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, « Itinéraires du savoir », 2018, p. 65-85.

***

Règles du séminaire Décolonial et universel

Ce séminaire est un séminaire de lectures théoriques et critiques animé par des **non-spécialistes**. Il ne s'agit pas de produire un savoir « par en haut », mais plutôt de proposer des pistes de lectures de manière horizontale. La personne chargée de l'introduction de la séance présente l'auteur, les concepts clés et des pistes enthousiasmantes pour les collègues. Elle ne dispose pas d'une autorité quelconque sur l'auteur. Elle a donc le droit de dire « je ne sais pas ».
L'idée est de **penser avec les auteurs** et non pas contre eux. Il ne s'agira pas de procéder à des lectures pointant tel ou tel défaut, mais plutôt d'essayer de comprendre en quoi cet auteur peut nous servir aux uns et aux autres, par-delà nos disciplines et nos terrains différents.
Le **décolonial** est entendu comme un concept souple, que l'on pourrait définir comme processus de déprise de la colonialité du pouvoir. Post / dé / anti pourront dialoguer entre eux, l'essentiel étant de dessiner des constellations théoriques pouvant rassembler les chercheurs entre eux.

Souleymane Bachir Diagne, philosophie et universel

Originaire de Saint-Louis au Sénégal, Souleymane Bachir Diagne est né en 1955. Il a été formé à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, où il suit les enseignements de Derrida et d'Althusser. Après avoir enseigné la philosophie à l'Université Cheick Anta Diop (UCAD), il devient professeur à l'université de Columbia. Ses premiers travaux portent sur l'histoire de la logique et des mathématiques, dans le sillage de sa thèse de troisième cycle, « De l'algèbre numérique à l'algèbre de la logique »[1]. Il se spécialise en philosophie des sciences et en philosophie de l'islam. C'est par la suite une définition de l'élan, de la quête

[1] Souleymane Bachir DIAGNE, *De l'algèbre numérique à l'algèbre de la logique*, Thèse 3e cycle, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, 1982.

et des traductions qui l'occuperont. Remobilisant la notion d'élan vital chez Bergson, Diagne montre comment cet auteur a été relu par Mohamed Iqbal et Léopold Sédar Senghor, étant en quelque sorte postcolonial avant la lettre, sans avoir peur des anachronismes[2]. Dans une conférence qui a connu ensuite un grand succès, Diagne dépoussière la pensée de Senghor, en montrant comment le penseur de la négritude a été enfermé dans des essentialismes qui ne rendaient pas justice à sa pensée[3]. S'intéressant à la notion d'art comme philosophie, il théorise chez Senghor une quête de l'élan-étreinte comme convergence et comme pensée du métissage. Ses ouvrages rencontrent un grand succès public et il joue un rôle de passeur, avec des titres souvent généralistes, à l'instar de *Comment philosopher en islam ?*[4]. Son autobiographie, *Le fagot de ma mémoire*, revient sur le rôle des langues et des traductions dans l'émergence de sa pensée de l'universel.

Le chapitre que je propose à l'étude est au cœur d'un ouvrage d'un format un peu particulier : il s'agit d'un montage de chapitres composés en alternance, formant un dialogue monté après coup entre Jean-Loup Amselle et Souleymane Bachir Diagne, précédé d'une préface d'Anthony Mangeon[5]. De fait, les auteurs ne dialoguent pas vraiment entre eux mais ne cessent de se croiser. Ils parlent certes des mêmes sujets mais tandis qu'Amselle cherche la confrontation, Diagne élabore une stratégie de l'esquive, préférant chercher les congruences et les points d'accords, tout en maintenant fermement sa vision de l'universel. Il refuse par exemple d'adopter la position de défenseur des études postcoloniales qui seraient arcboutées sur la défense de particularismes. Le chapitre consacré à l'universalisme est la réponse de Diagne au chapitre d'Amselle qui le précède immédiatement, et qui ouvre le volume, intitulé « L'universalisme en question », où Amselle écrit :

> « Malheureusement, la critique de l'imposition unilatérale des droits humains, de cet universalisme de surplomb occidental sous tous ses aspects, a souvent pour effet dommageable […] de masquer la nécessité de défendre un autre type d'universalisme, dont l'importance est cependant manifeste face aux excès du relativisme culturel associé à un dénigrement de la raison, ou de ce que l'on nomme désormais le "pluriversalisme décolonial". »[6]

Universel, universalisme

Le cœur du chapitre de Diagne est structuré par une opposition entre « un universel vraiment universel », emprunté à Immanuel Wallerstein (dans *L'universalisme européen*, 2008), qui serait différent d'un autre, l'« universalisme de surplomb », hérité des Lumières européennes, eurocentrique. Je vais reprendre le déroulé du chapitre avant de proposer des pistes de définitions de l'« universel latéral », dont les contours invitent à nombre de commentaires, si ce n'est des « branchements »[7].

---

[2] Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson postcolonial: l'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS éditions, 2014.

[3] Souleymane Bachir DIAGNE, *Léopold Sédar Senghor, l'art africain comme philosophie.*, Marseille, Riveneuve Editions, 2019.

[4] Souleymane Bachir DIAGNE, *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Dakar, P. Rey : éd. Jimsaan, 2014.

[5] Souleymane Bachir DIAGNE, Jean-Loup AMSELLE, *En quête d'Afrique(s): universalisme et pensée décoloniale*, Paris, France, Albin Michel, 2018.

[6] Amselle, p. 43-44.

[7] Jean-Loup AMSELLE, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

Diagne reprend son cheminement intellectuel à partir de ses premiers travaux de logicien en tant que philosophe des idées mathématiques. Il commente Leibniz selon qui nous n'argumentons pas avec le langage de l'entendement (où nous devrions nous entendre dans le meilleur des mondes possibles), mais malheureusement à travers nos langues, « imparfaites en cela que plusieurs » (Mallarmé) (p. 66). Le langage de l'entendement est rapproché du langage mathématique, qui est la langue des ordinateurs. Mais nous ne parlons pas avec des 0 et des 1 et il faut bien se poser la question de l'universel « au ras » de nos langues empiriques, « humaines trop humaines » (p. 68).

Certaines langues se sont prétendues universelles, par essence, par opposition aux autres qui seraient « barbares » ; c'est le cas du grec, et de sa captation du *Logos* à sa seule exclusive. « Lorsqu'une langue donnée se décrète incarnation de l'absolu et modèle par excellence, la question de l'universel devient celle de l'*universalisme* » (p. 68). Cet universalisme doit être critiqué et déconstruit. Diagne marque par une parenthèse une analogie fondamentale : « c'est la question que posent les barbares (les subalternes) lorsqu'ils expriment leur droit de parler » (p. 69). Les non-Grecs, les barbares des périphéries impériales sont les « subalternes » réclamant la « parole » dans un paradoxe que Spivak a décrit[8] : soit ils sont inaudibles, soit ils adoptent la langue de l'empire (et sa « place », pourrait-on dire, reprenant Annie Ernaux[9] récemment Prix Nobel, puisque les intellectuels dits du *Global South* qui accèdent à la visibilité éditoriale le font depuis des universités américaines) et ils ne sont de fait plus subalternes. L'universalité de la langue française est un classique de l'argumentation développée en France, depuis Rivarol et son essai sur le « génie » de la langue française en 1784, ayant connu de nombreuses émules. En contexte colonial, cette domination linguistique est un cas paradigmatique : les langues africaines sont abordées sous l'angle du manque, manque de rationalité, manque de concept, manque d'écriture (p. 69).

Parce que l'universel a été une notion captée par l'Europe des Lumières pour justifier sa domination impériale sur le monde, faut-il pour autant rejeter le concept, au risque de sombrer dans un relativisme des particularismes ? Diagne ne croit pas en cette alternative universel / relativisme, et il me semble que c'est un des acquis de ce chapitre de montrer que cette alternative est caduque, il faut cesser de la penser comme une opposition entre deux pôles. Il le dit très fermement et succinctement : « Cet universalisme n'est pas la même chose que la croyance en l'universel » (p. 70). Si l'universalisme de surplomb est condamnable, il n'entame en rien une *croyance* en l'universel : une croyance puisque c'est une utopie, un objectif à atteindre, un récit comportant des propriétés pragmatiquement utiles. Je reviendrai sur cette belle idée de croyance régulatrice. Il faut continuer à croire en l'universel.

Les *Postcolonial Studies* se sont attaquées aux positions de l'universalisme, telles que relayées par exemple par Levinas dans *L'Humanisme de l'autre* (1972) (p. 72-73), sur lesquelles je passe rapidement car nous sommes tous d'accord pour dénoncer cet « universalisme qui n'a plus cours » (p. 75) (ou qui ne devrait plus avoir cours, pourrait-on

[8] Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the Subaltern speak?*, Basingstoke, Macmillan, 1988.
[9] Annie ERNAUX, *La place*, Paris, Gallimard, 1983.

dire en soupirant). Une réécriture de l'histoire philosophique proprement postcoloniale amène à reconsidérer les canons littéraires et philosophiques. L'auteur renvoie en note de bas de page à sa propre entreprise de décolonisation du canon, *L'Encre des savants*[10], où il appelle à reconsidérer le passage via l'arabe des textes philosophiques fondateurs d'une modernité traditionnellement perçue comme uniquement européenne. Ouvrir le corpus, décoloniser le corpus, c'est également considérer d'autres langues que les langues européennes, et donner toute leur place dans les curriculums aux langues africaines – ce qui à l'exception de l'INALCO est loin d'être le cas en France.

L'universel latéral

Par la critique de Levinas se gaussant de Merleau Ponty, Diagne en arrive à ce concept qu'il lui emprunte et qui nous occupera aujourd'hui : celui d'universel latéral (p. 75). Merleau Ponty, dans « De Mauss à Lévi-Strauss » (*Signes*, 1960), écrit : « il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universalisme de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi », et appelle à « construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé ». Diagne de gloser : l'universel est un « chantier, un horizon ». Dans un monde post-Bandung, il n'y a plus d'hégémonie de surplomb qui puisse tenir : le latéralisme est également cette circulation possible des langues entre elles, en-dehors de hiérarchies racistes.

Mais que signifie cet universel latéral, que Diagne appelle également un universel de la traduction ? Diagne n'est pas si clair dans sa définition, mais il poursuit sa pensée en glissements progressifs et en digressions. Je propose trois pistes synthétiques que je vais discuter en ouvrant des lectures connexes à chaque fois : a) une éthique de l'apprentissage des langues (singulièrement non occidentales) ; b) une « épreuve » par les langues ; c) un chantier, un horizon, qui ne renie pas les combats du siècle.

a) C'est d'abord une éthique : une invitation au voyage, comme décentrement, d'une part et une invitation à apprendre d'autres langues, d'autre part (p. 75). Cette mention est donnée en passant, dans la suite de la glose de Merleau Ponty. Dans son autobiographie, *Le fagot de ma mémoire*, il revient plus longuement sur le rôle de la traduction, des langues africaines et plus largement des langues non-occidentales, dans son propre parcours de penseur. Se faisant, Diagne prend Merleau Ponty au pied de la lettre : lorsque l'on traduit, on met les langues côte à côte – latéralement. Ce latéralisme, qui est une tentative de mise en dialogue des « points de vue », n'est pas sans rappeler le perspectivisme d'un Viveiros de Castro[11], pour qui le point de vue animal (du jaguar) invite à repenser l'humain en tant qu'animal,

[10] Souleymane Bachir DIAGNE, *L'encre des savants: réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 2013.
[11] Eduardo Viveiros de CASTRO, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. Oiara BONILLA, Paris, PUF, 2019.

par une opération de décentrement radical. Le latéralisme n'est pas non plus sans rappeler la « patience des passages obliques » de Glissant[12], Diagne y consacre d'ailleurs un texte, glosant Leiris, où il reprend en substance la même opposition de ce chapitre[13], entre « vision fragmentée du réel » et « universel généralisant ». Se confronter à une syntaxe non-occidentale, tandis que les langues européennes sont en situation d'hégémonie, sinon de règne sans partage, c'est affronter le décentrement, ce qui ne va pas sans heurts, d'où le sens de l'épreuve, qu'il développe dans la foulée :

b) reprenant Ngugi Wa Thiong'o, Diagne élabore une théorie de la traduction comme épreuve des langues entre elles. Des hiérarchies sociolinguistiques existent, mais l'entreprise de traduction est en soi un geste de mise en équivalence des langues entre elles. La notion d'épreuve est intéressante : c'est un processus continué, qui passe par des incompréhensions, des éventuelles erreurs de compréhensions, mais qui seraient comprises dans un cheminement tendu vers un but, celui de l'inter-compréhension. Il faut prendre au sérieux cette expérience possible de la négativité : sans quoi nous serions enfermés dans une vision irénique de la traduction comme réponse unique à tous les problèmes. Le geste du traducteur, « dans sa chambre » dit-il dans un entretien[14], met à égalité les langues entre elles : même si elles sont insérées dans des champs symboliques totalement différents – disons au hasard l'anglais et le kikuyu –, le geste même de traduire les met à égalité et fait advenir le kikuyu comme langue « susceptible de traduction ».

Un encart pourrait ici être fait sur le lien avec les travaux du linguiste Sinfree Makoni : de prime abord, on pourrait penser que leurs théories sont contradictoires entre elles mais à y regarder de plus près, elles pourraient bien s'accorder. Sinfree Makoni développe l'idée radicale selon laquelle les langues africaines n'existent pas[15]. Selon lui en effet, ce sont des langues qui ont été nommées de l'extérieur (par des missionnaires européens, sous-entendant une concordance entre langue et écriture, langue et standardisation, langue et normalisation). Au moment où d'autres se battent pour mettre en équivalence les langues entre elles (et l'on entend ici de manière implicite le nom de Diagne), Makoni entend rappeler la réalité des pratiques langagières (pensées comme hétérogènes). Il appelle à « désinventer la langue » (en tant que construction coloniale). Si ce radicalisme de la déconstruction est particulièrement saisissant, il permet surtout de rappeler l'importante violence épistémique de la construction des standards linguistiques. Le cadre de la traduction, comme entreprise de dialogue, réinsère du jeu, de l'oralité, de l'hétérogène – toutes caractéristiques d'une pratique des langues, que s'attache à décrire Makoni.

---

[12] Merci à Guillaume Cingal de m'avoir fait remarquer le lien entre le latéral de Merleau Ponty et l'oblique d'Edouard Glissant.

[13] Souleymane Bachir DIAGNE, « Édouard Glissant : l'infinie passion de tramer », *Littérature* 174 (2014/2), Armand Colin, p. 88-91.

[14] Elara BERTHO, «Un universel comme horizon. Entretien avec Souleymane Bachir Diagne », Esquisses | Les Afriques dans le monde, 2 juillet 2019. https://elam.hypotheses.org/2140.

[15] Cécile CANUT, Sinfree MAKONI, M. GUELLOUZ, « Sinfree Makoni : une nouvelle ontologie du langage », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours* 50 (2022/2), p. 119-133.

Diagne poursuit son argumentaire en traitant du Serment des Chasseurs, en tant qu'exemple de traduction des droits humains et des droits écologiques[16]. Un autre exemple est pris dans la crainte exprimée par Amselle dans *L'Occident décroché*, devant la montée des particularismes, qui appelle à un retour à l'universalisme. Selon Diagne, ce retour est absolument impossible et il est typique d'une « bonne conscience de gauche » craignant la fragmentation des luttes. Rappelant les dissensions entre Césaire et le Parti communiste français (PCF), qui avait éclatées dans sa « Lettre à Maurice Thorez », Diagne souligne comment la gauche française a systématiquement rejeté les critiques postcoloniales ou subalternes à l'égard de l'universalisme « de surplomb ». Ne pas entendre ces critiques ne permettra pas de faire advenir un universel en chantier. C'est se refuser à comprendre le mouvement « *Black lives matter* » : classe et race ne s'opposent pas, elles s'éprouvent dans un même combat.

Latéralisme, chantier, *jihad*

D'où un troisième trait définitoire :

c) L'universel de Diagne est singulièrement pensé comme un chantier, irréductiblement inséré dans les combats du siècle, en cours de construction et en tant que tel mis à l'épreuve par les diversités des luttes. Classe et race sont à faire dialoguer dans la lutte, pour inclure des « nous » stratégiques de construction, au fil des combats sociaux[17]. Sans le dire, Diagne soutient les recherches intersectionnelles, appelant à croiser les catégories. La fin de son chapitre ne fait que le suggérer mais la mention du « nous » de combat des *Black lives matter* est également un discret mais ferme soutien aux identités « stratégiques » de lutte. Sarah Mazouz, dans le petit et incisif *Race*[18], parle de « transposition minoritaire » comme stratégie de renversement des positions, dans le militantisme. Lorsqu'un « vous » est décrété par la police, un « nous » s'élabore en retour.

Cette idée de chantier et d'horizon est séduisante : loin d'un universel qui se décrète, Diagne en appelle à un combat intérieur, qui n'est pas sans rappeler le jihad intérieur dont Felwine Sarr a fait l'objet de sa quête poétique, que l'on pense à *Dahij*[19], qui est un jihad inversé, lettre à lettre, ou à d'autres de ses recueils poétiques et narratifs[20]. Diagne, dans sa

[16] Les chapitres 16 et 17 sont entièrement consacrés à ce Serment, et cette Charte. Je ne reviens pas sur la genèse de cette « redécouverte », mais je renvoie aux travaux d'Étienne SMITH, *Des arts de faire société : parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)* [en ligne], Thèse de doctorat, Paris, Institut d'études politiques, 1 janvier 2010, disponible sur <https://www.theses.fr/2010IEPP0016>, (consulté le 8 septembre 2022].

[17] Répondant à ce qu'Amselle disait dans le chapitre précédent : « Cette posture recèle pour moi deux écueils majeurs : substituer la race, la religion et l'identité à la classe et, par conséquent, minorer les conflits des classes internes aux payes africains », p. 60.

[18] Sarah MAZOUZ, *Race*, Paris, Anamosa, 2020.

[19] Felwine SARR, *Dahij*, Paris, Gallimard, 2009.

[20] Felwine SARR, *Ishindenshin: de mon âme à ton âme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017 ; Felwine SARR, *Les lieux qu'habitent mes rêves: roman*, Paris, Gallimard, 2022. Felwine SARR, *Méditations africaines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020.

concise mais lumineuse préface au recueil poétique de Waberi *Mon nom est aube*[21], dresse un parallèle entre l'exercice spirituel, la mastication du Livre, et le cheminement, qu'il relie étymologiquement à la *sharia,* traduite traditionnellement par « la loi », mais qui pourrait aussi et surtout se traduire comme « le chemin qui conduit le troupeau vers le point d'eau »[22].

Ce chapitre a l'immense mérite de déconstruire l'opposition entre relativisme et universel. Critiquer l'universalisme eurocentrique ne signifie pas pour autant renoncer à tendre vers un universel.

Que ce nouvel universel (latéral) conçu comme horizon ne soit pas entièrement satisfaisant dans sa définition n'empêche pas qu'il soit fort stimulant en tant qu'idéal régulateur, en tant que fiction créatrice d'effets. À nous de nous en emparer.

[21] Abdourahman Ali WABERI, *Mon nom est aube*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2016.
[22] Diagne, Préface, p. 5.