

POUR UNE HISTOIRE POSTCOLONIALE DE LA PHILOSOPHIE

Souleymane Bachir Diagne

Presses Universitaires de France | « Cités »

2017/4 N° 72 | pages 81 à 93

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130787914

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cites-2017-4-page-81.htm>

Pour citer cet article :

Souleymane Bachir Diagne, « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie »,
Cités 2017/4 (N° 72), p. 81-93.
DOI 10.3917/cite.072.0081

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Pour une histoire postcoloniale de la philosophie

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

On me permettra, en ouverture à mon propos, d'évoquer deux épisodes qui ont pour cadre deux universités américaines.

Le premier épisode est l'événement d'une conférence organisée les 26 et 27 février 2016 à l'université de Pennsylvanie à Philadelphie (UPenn comme on dit familièrement). C'est la deuxième édition d'une conférence annuelle qui a pour thème *Non-Western Philosophy Conference*, « conférence de philosophie non-occidentale ». Je suis invité par l'un des organisateurs, Nabeel Hamid, à la fois pour mon travail sur la philosophie dans le monde islamique et sur les questions de philosophie en Afrique. Je rencontre durant ces deux jours de travail des collègues qui écrivent sur la philosophie chinoise, sur la philosophie indienne, etc. Mais ce qui constitue véritablement le cœur de la rencontre, c'est un panel suivi d'une discussion générale sur l'enseignement de philosophies non-occidentales. Des semaines plus tard, deux des maîtres d'œuvre de cette rencontre de UPenn, Jay L. Garfield et Bryan W. Van Norden, feront paraître, avec la permission des participants consultés, une tribune dans le *New York Times*, qui reprend l'essentiel des conclusions de la conférence. Cette tribune publiée dans l'édition datée du 11 mai 2016 et intitulée « *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is* » (Si la philosophie ne se diversifie pas, appelons-la par son vrai nom) suscitera ensuite beaucoup de discussions. Le propos de l'article est, pour l'essentiel, de dire qu'il n'y a pas de raison d'appeler les départements de philosophie, tels qu'ils existent avec les curricula qu'ils proposent en général, « départements de philosophie » sans plus, puisque l'on devrait dire, en toute rigueur : « départements de philosophie occidentale ».

Cités 72, Paris, PUF, 2017

Le deuxième épisode que je voudrais évoquer concerne mon enseignement intitulé *Western Civilization* à mon université de Columbia à New York. Ce cours, que doivent suivre tous les étudiants de deuxième année, quel que soit le *major* – la spécialisation – qu'ils ont choisi, fait partie du *Core Curriculum*, l'ensemble des enseignements obligatoires dont Columbia estime qu'ils forment le cœur d'une vraie formation universitaire. Ce cours de *western civilization*, une lecture sur deux semestres des grands textes, de *La République* de Platon aux *Damnés de la terre* de Fanon, qui sont au fondement de la « civilisation occidentale », est pour ainsi dire la signature de Columbia. Comme nombre de mes collègues, c'est un cours d'histoire de la philosophie par les « grands textes » que j'aime enseigner. Figurent dans la liste des auteurs les noms attendus de philosophes « occidentaux », mais aussi la Bible, les Évangiles, le Coran, Al Ghazali, Ibn Tufayl. J'aime justement demander à mes étudiants, dans le premier cours d'introduction, pourquoi ils pensent qu'un livre comme le Coran et des auteurs comme Al Ghazali ou Ibn Tufayl sont à leur place dans le syllabus d'un cours sur la « civilisation occidentale » à côté de Frantz Fanon (étudié, lui, le semestre d'après, il est vrai). J'ai eu une fois la réponse suivante, hésitante : « parce qu'il faut connaître l'ennemi ? » Je fais tout de suite une précision : l'étudiant en question n'était absolument pas le xénophobe que sa réponse-question semble indiquer : bien au contraire, ainsi que je l'ai découvert après. Simplement, il était naturel, avec tout le discours ambiant sur l'islam comme l'altérité et la menace radicales contre « notre » civilisation, qu'une telle hypothèse fût formulée en réponse à ma question-piège. On l'aura compris, ce que je voulais faire saisir à mes étudiants et la conclusion sur laquelle je fais déboucher le cours chaque fois que je l'enseigne, c'est l'idée que « la civilisation occidentale », comme d'autres, n'est pas une réalité géographique fermée, mais ouverture et pluralité. L'*Occident* peut ainsi parfaitement comprendre en son sein l'*Orient*.

Mon propos ici est pour une large part la reprise de cette conclusion. Qui consiste à dire que l'histoire de la philosophie ne doit pas être l'histoire de ce qui s'est construit, à un moment donné, comme l'histoire de la philosophie au sein d'un « Occident » qui s'est alors étroitement délimité et défini comme une insularité exceptionnelle. Pourquoi ne pas appeler « occidentale » l'histoire qui s'enseigne généralement sous le nom d'histoire de la philosophie, demandaient Jay L. Garfield et Bryan W. Van Norden. Parce que ce serait une « tautologie » selon ce discours de l'exception philosophique européenne, et parce que, en conséquence, « philosophie non-occidentale » est un oxymore.

C'est contre ce discours qu'il s'agit de penser une histoire postcoloniale de la philosophie, qu'il faut, en d'autres termes, décoloniser la discipline par une *autre histoire* de ce qu'elle est, et en la pensant depuis d'*autres langues* que celles, européennes, dont le nationalisme ontologique estime qu'elles sont essentiellement liées à son exercice.

DÉCOLONISER PAR LE PLURIEL DE L'HISTOIRE

N'allons pas croire que la colonisation n'a qu'un rapport extérieur, accidentel, à une histoire de la philosophie dont la trajectoire n'obéirait qu'à la logique, purement interne, qui au sein de l'espace unique qui s'appelle alors « Europe », a tiré d'un « miracle grec » (précédé, en conséquence, par rien) une humanité dont cette histoire est le propre : qu'elle fût ancienne, médiévale, moderne puis contemporaine mais toujours exclusivement européenne, c'est ce que laissent entendre les manuels.

Quand Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, évoque la colonisation, c'est que celle-ci est appelée de l'intérieur de la construction de cette histoire. Dans le démembrement qu'il effectue en effet du continent africain, d'où il détache une Égypte qui doit être rattachée à l'Asie, il précise que ne lui appartient pas non plus une Afrique du Nord qui est surtout terres au sud de la Méditerranée et comme telles destinées à prolonger par colonisation une Europe qui a mission d'en prendre possession. Elle a commencé de le faire, constate le philosophe en 1830, lorsqu'il salue la prise d'Alger par la France.

Le même rapport de l'histoire de la philosophie à la colonisation est établi par Husserl dans sa conférence de Vienne de 1935 lorsque, pour inviter l'Europe à se ressaisir devant le désastre de son suicide que l'Allemagne nazie pouvait faire pressentir, il lui rappelait sa destination philosophique qui la mettait à part. Que l'Inde comprît qu'elle devait s'eupéaniser autant qu'elle le pouvait, cela, disait Husserl, serait dans l'ordre naturel et colonial des choses. Il ne saurait être question en revanche, si l'humanité européenne avait pleinement conscience de soi et de son *telos* propre, qu'elle envisageât de s'indianiser en quelque façon.

On s'arrêtera plus longuement sur le lien qu'établit Emmanuel Levinas entre la philosophie, l'universel et la colonisation ou plutôt la décolonisation, en quoi il voit l'irruption des masses afro-asiatiques sur la scène de l'histoire venant justement menacer l'universel et ce qui *nous* vient,

à nous et à nous seuls, « civilisation occidentale », exclusivement « de la Bible et des Grecs ».

Certaines déclarations et positions d'E. Levinas ont fait l'objet d'une critique ou plutôt d'une dénonciation que l'on peut dire postcoloniale de la part de nombreux auteurs en Grande-Bretagne et aux États-Unis en particulier : Robert Bernasconi, Judith Butler, Simon Critchley, John Drabinski¹, Nelson Maldonado-Torres, Avram Alpert, auxquels on peut ajouter Louis Blond, de l'université de Cape Town en Afrique du Sud... Un certain nombre de déclarations faites par l'auteur de *Totalité et Infini* ont amené tous ces auteurs à se demander : « quelle est la relation de Levinas à l'autre non-Européen² ? » Parmi ces déclarations, la plus souvent citée est sans doute celle-ci : « Je dis souvent, bien que ce soit chose dangereuse à dire publiquement, que l'humanité consiste en la Bible et les Grecs. Tout le reste peut se traduire : tout le reste – tout l'exotique – est danse³. » « Chose dangereuse » ? Mais quel danger ? En dehors du propos lui-même, on notera que s'inaugure dans cet entretien cette posture devenue courante : avant de tenir des propos que l'on sait être xénophobes, se draper d'abord dans la stoïque et « courageuse » solitude de celui qui tient le vrai envers et contre la bien-pensance généralisée qui n'est que *doxa*.

Une déclaration comme celle-là n'est pas une aberration : elle est en droite ligne de la pensée de Levinas qui s'exprime dans son livre *Humanisme*

1. Le titre de son livre, *Levinas and the Postcolonial. Race, Nation, Other*, Edinburgh University Press, 2013, manifeste clairement la perspective depuis laquelle la philosophie de l'autre comme se présente la pensée de Levinas est mise en question. Voici les titres dans lesquels les autres auteurs cités examinent ce qu'on peut appeler « l'eurocentrisme condescendant de Levinas » : Robert Bernasconi, « Who is My Neighbor ? Who is the Other ? Questioning the "generosity of Western Thought" », in *Emmanuel Levinas : Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. IV, New York, Routledge, 2005 ; Judith Butler, *Precarious Life : The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso, 2006 ; Simon Critchley, « Five Problems in Levinas' View of Politics and the Sketch of a Solution to Them », in Peter Atterton et Matthew Calarco (dir.), *Radicalizing Levinas*, Albany, SUNY Press, 2010 ; Nelson Maldonado-Torres, *Against War : Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008. Avram Alpert énumère ces titres dans son article « Not to be European would not be "to be European still" : Undoing Eurocentrism in Levinas and Others », in *Journal of French and Francophone Philosophy- Revue de philosophie française et de langue française*, vol. XXIII, n° 1, 2015.

2. Robert Bernasconi, *op. cit.*

3. C'est dans l'entretien qu'il donne à Raoul Mortley (chap. I : « Emmanuel Levinas », in *French philosophers in conversation : Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida*, Routledge, 1991) qu'il a en effet ces mots transcrits en anglais : « I often say, though it's a dangerous thing to say publicly, that humanity consists of the Bible and the Greeks. All the rest can be translated : all the rest – all the exotic – is dance. »

*de l'autre homme*⁴. Quelqu'un pourrait prétendre en effet qu'une question comme celle de « la relation de Levinas à l'autre non-Européen » n'a pas lieu d'être, qu'elle est même un contresens sur la philosophie de l'auteur. Qu'en effet le « visage » est nu, dégagé des cultures et des appartenances, qu'il est au-dessus, au-delà de ces catégories de l'*européen* et du *non européen*. Sauf que c'est le texte de Levinas lui-même, celui en particulier sur *l'humanisme de l'autre homme*, qui montre que cette scène où le visage de l'autre me visite et m'oblige, depuis sa transcendance, n'est pas celle où ont fait irruption, avec les décolonisations, les masses afro-asiatiques, faisant du monde d'après la conférence de Bandoeng qui a marqué la fin de l'époque coloniale, une « sarabande de cultures innombrables⁵ ». On notera la récurrence du thème de la « danse », mais on notera surtout que ces *autres-là* sont toujours vus comme « masse » indistincte dont ne saurait se détacher justement aucun visage.

De ce monde d'après Bandoeng, Levinas dit que parce qu'il est « désoccidentaliser », il est aussi « désorienté », la seule orientation qui puisse organiser le monde étant la « si décriée civilisation occidentale ».

Elle est pourtant, cette « civilisation occidentale », simplement « exceptionnelle », et ne peut donc entrer dans la « sarabande » pour être considérée comme simple « province » d'entre les provinces du monde ; car elle seule se tient à la verticale dans la direction de l'universel, ce qui lui donne vocation anthropologique à comprendre les cultures du monde mieux qu'elles ne se sont jamais comprises elles-mêmes et vocation philosophique à donner l'orientation sur laquelle elles devraient toutes se régler. La mission n'est peut-être plus de coloniser le reste du monde, elle demeure cependant de le cultiver.

La critique « postcoloniale » de Levinas n'a pas manqué de noter que la tonalité est la même que celle de la Conférence de Vienne de Husserl. Il s'agit toujours de rappeler à l'Europe cette exception philosophique qui fait de l'histoire de cette discipline son *propre* et son essence. Levinas ramène cette histoire à l'exigence platonicienne de se dégager des « allusions et alluvions culturelles » pour s'élever à la « signification » qui les transcende en notant que les « Bergsoniens » et les « phénoménologues » ne procèdent pas au détachement, car pour eux la signification n'est pas séparée de l'accès qui mène à elle : celui-ci fait partie de la signification elle-même. Ceux-là estimeront donc que « tout le pittoresque de l'histoire, toutes les cultures

4. Fata Morgana, 1972.

5. L'expression est de Levinas qui l'emploie dans *Humanisme de l'autre homme*.

ne sont plus des obstacles nous séparant de l'essentiel et de l'Intelligible, mais des voies qui nous y font accéder ». Par contraste, Levinas invite à un retour au platonisme qui signifie « la séparation du monde intelligible » : « Le monde des significations précède, pour Platon, le langage et la culture qui l'expriment [...] Il domine par conséquent les cultures historiques. Il existerait, pour Platon, une culture privilégiée qui s'en approche et qui est capable de comprendre le caractère provisoire et comme enfantin des cultures historiques ; il existerait une culture qui consiste à déprécier les cultures purement historiques et à coloniser en quelque façon le monde, à commencer par le pays où surgit cette culture révolutionnaire – cette philosophie dépassant les cultures⁶. » Voilà donc que le platonisme est, premièrement, la vérité du *telos* philosophique de la « culture privilégiée », deuxièmement la justification que celle-ci ait vocation essentielle à *coloniser* les « cultures historiques » qu'il lui appartient de remettre à leur place (de les « déprécier »), « provisoires » qu'elles sont, et avec toujours quelque chose d'« enfantin » (de *dansant* ?). Nul besoin donc de faire le bilan comptable des « bienfaits de la colonisation » : elle est *en elle-même* bienfait⁷.

Avram Alpert, dans un article important, trouve une explication des déclarations (qu'il considère inexcusables en tout état de cause) de Levinas par sa volonté de toujours opposer le transcendantalisme éthique (la « civilisation monothéiste » dont il parle dans un essai sur « Lévy-Bruhl et la civilisation contemporaine ») à l'immanence dans l'être qui conduit au « paganisme » dans lequel hitlérisme et heideggerianisme ont trouvé substance⁸.

6. E. Levinas, *op. cit.*, p. 31 (Édition collection Le livre de poche, 1987).

7. On opposera utilement cette vision de la colonisation, ancienne et moderne, à la condamnation radicale qu'en prononce Simone Weil. La philosophe estime en effet, dans ses « quelques réflexions sur l'origine de l'hitlérisme » (*Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960), que de la Rome impériale à « l'hitlérisme » c'est, ultimement, la même histoire et qu'il faut s'aviser que ceux qui la subissent n'ont pas affaire à la « civilisation » mais à la *barbarie*. C'est le sens de la réponse attribuée au Mahatma Gandhi à la question de savoir ce qu'il pensait de la « civilisation occidentale » : « ce serait une bonne idée » fut la réponse.

8. Avram Alpert, « Not to be European would not be "to be European still" : Undoing Eurocentrism in Levinas and Others », in *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. XXIII, n° 1, 2015. C'est aussi une explication que donne Samuel Moyn dans *Origins of the Other : Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, Cornell University Press, 2005. Avram Alpert n'en soutient pas moins que même s'il s'agit d'insister sur le dégagement éthique hors de l'immanence dans l'être, il n'y a là aucune justification de l'exceptionnalisme d'une humanité européenne : « D'autres éthiques existent, conclut-il son article, et de nouvelles vont continuer d'émerger. L'éthique de l'arrachement à la terre comme ouverture à l'autre est *une* éthique, ce peut être une bonne éthique, mais ce n'est pas la seule bonne éthique, et en outre, en tant qu'éthique, elle ne saurait avoir un lieu, ni être une destination » (*ibid.*, p. 38).

Il affirme surtout la nécessité de sortir de l'exceptionnalisme pour le pluriel postcolonial de l'histoire de la philosophie :

Le problème ici n'est pas l'Europe, mais la suprématie qu'on lui impute. Les idées de philosophes européens demeurent importantes, et l'abstraction géographique « Europe » n'est pas sans signification. Mais quand des penseurs soutiennent – ainsi que l'a fait Levinas lui-même – que l'idée même de s'ouvrir aux autres est une invention européenne, ou que les penseurs hors d'Europe n'ont rien de significatif à apporter à la philosophie, il nous faut répondre que cela est à la fois historiquement inexact et conceptuellement absurde. Il y a à la fois d'autres espaces qui ont produit une éthique de la rencontre, et d'autres éthiques qui ont été produites dans d'autres espaces⁹.

L'histoire de la philosophie comme *telos* propre d'une « culture privilégiée » et qui serait fille unique de la Bible et des Grecs s'est construite, de manière relativement récente donc (les Grecs eux-mêmes, et Platon, ne pensaient pas que la philosophie fût leur miracle premier et Descartes, penseur de la table rase, disait de la matrice de son système, l'algèbre, que son nom indiquait ses origines étrangères), dans une réduction de la *translatio studiorum* au trajet Jérusalem-Athènes-Rome-Occident chrétien. Cette réduction est ce qui se *traduit* et se *transmet* dans la plupart des manuels de philosophie et des *curricula* où nous apprenons l'histoire de la philosophie.

Le philosophe Abu Nasr al Farabî avait, quant à lui, sans utiliser l'expression, considéré comme *translatio studiorum* le transfert des sciences grecques, c'est-à-dire de la philosophie, comme le chemin qui a amené cette discipline d'Alexandrie à Bagdad. Voici ce qu'en a écrit Roger Bacon : « Dieu révéla d'abord la philosophie à ses saints, à qui il donna la loi [...]. Elle fut donc donnée de manière principale et complète en langue hébraïque. Elle fut ensuite principalement rénovée par Aristote en langue grecque ; puis principalement par Avicenne en langue arabe ; mais elle ne fut jamais composée en latin et fut seulement traduite/transférée (*translata*) à partir des langues étrangères, et les meilleurs [textes] ne sont pas traduits¹⁰. »

On notera le propos concernant le latin mais surtout, plus généralement, la pluralisation, dans les langues, de la *translatio*. En fait, la place faite par Bacon à l'arabe et à la figure d'Avicenne est emblématique d'une question plus large qui est celle de ce que Alain de Libera appelle la nécessaire

9. *Ibid.*, p. 23.

10. Cité dans l'article « Traduire » du *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 1315.

« pluralisation du champ de l'histoire¹¹ » et ici, plus particulièrement, des langues et des voies de la *translatio studiorum*.

Ainsi ce *transfert* et ces appropriations de la philosophie grecque ont-ils fait le chemin de Damas et surtout de Bagdad (pour ce qui est du Machrek musulman) de Cordoue et de Tolède (pour le monde andalou), de Fez aussi au Maroc ou de Tombouctou dans l'Ouest africain¹². En ces lieux aussi la *translatio* s'est effectuée, c'est-à-dire que l'on y a étudié les textes de la philosophie grecque. « Que fait-on de ces textes ? », demande Alain de Libera, qui répond, définissant ainsi ce que veut dire « appropriation » : « On les lit, d'abord, on les commente, ensuite, et, par un choc en retour, on en conçoit d'autres, on invente, on innove, on continue l'héritage humain¹³. »

Héritage humain à continuer et non « humanité européenne » face à soi et à sa destination propre. Voilà ce que l'on trouve au bout de l'entreprise de « pluraliser l'histoire » de la discipline philosophie.

DÉCOLONISER PAR LE PLURIEL DES LANGUES

Le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous-titré *Dictionnaire des intraduisibles*¹⁴ est une entreprise de décolonisation de l'histoire de la philosophie. Plus exactement, il en est l'un de ses effets parmi les plus importants. Cela

11. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 105.

12. La découverte a été faite récemment par beaucoup que Tombouctou était une ville *d'érudition écrite* lorsque la menace jihadiste a un moment fait craindre pour la sauvegarde des manuscrits qui témoignent de l'histoire intellectuelle de cette ville. Il faut dire 1) qu'il est sans doute nécessaire d'employer comme je viens de le faire le pléonasma « érudition écrite » tant l'idée que l'Afrique est oralité en son essence est ancrée dans les esprits ; 2) que Tombouctou en est le centre le plus connu mais qu'il y en a bien d'autres en Afrique de l'Ouest et en Afrique de l'Est également, dans le monde swahili ; 3) enfin que le nom « Tombouctou » résume bien la réponse à l'eurocentrisme : cette ville au riche passé intellectuel, carrefour de voies transsahariennes menant vers le Maghreb et l'Andalousie mais aussi vers l'Est, l'Égypte avec son université Al Azhar et le Hedjaz, a ainsi eu une riche histoire qui dément la notion hégélienne d'une Afrique massive fermée sur elle-même dans la nuit de l'esprit ; le récit de sa « découverte » par René Caillé enfin est tout à fait significatif : l'histoire d'un lieu ne commencerait donc – ce lieu ne commencerait même d'exister – que lorsque s'est posé sur lui un regard européen ?

13. A. de Libera, *op. cit.*, p. 100. Il faut parler en effet d'appropriation contre l'expression souvent utilisée de « médiation arabe » : le médiateur n'étant là que pour transmettre à l'héritier légitime, une telle expression a encore pour effet « la méconnaissance du rôle joué par les penseurs d'islam dans l'histoire de la philosophie », laquelle « fournit [...] un puissant instrument rhétorique aux tenants d'une histoire purement occidentale de la raison » (*Ibid.*, p. 104).

14. *Ibid.*

parce que retrouvant la signification première de la sophistique, elle est le projet de défaire le « nationalisme ontologique » représenté par Heidegger, pour qui la philosophie parle grec d'abord, primordialement, et puis le grec d'aujourd'hui qu'est l'allemand¹⁵. Évidemment, c'est un vocabulaire *européen*. Mais au cœur du projet même de ce dictionnaire des intraduisibles s'ouvre la nécessité de devenir autres, non-européens¹⁶.

Comment défaire le nationalisme ontologique ? En posant le simple fait qu'une langue est toujours une parmi plusieurs, toutes complètes. Et qu'il est important de s'aviser que, quand nous philosophons, c'est toujours dans une certaine langue donnée. Voici sur ce point un texte « postcolonial » important d'Edward Sapir : « Peu de philosophes, écrit-il, ont daigné examiner les morphologies des langues primitives ou accordé aux particularismes structurels de leur propre idiome plus qu'une simple attention rapide au passage. Quand on a sur les bras l'énigme de l'univers, de telles considérations semblent passablement triviales, et pourtant lorsque l'on commence à s'aviser qu'au moins certaines solutions de la grande énigme ne sont que des applications détournées avec art des règles de la grammaire du latin, de l'allemand, ou de l'anglais, le caractère trivial de l'analyse linguistique devient moins évident. Le philosophe risque, à un degré plus important qu'il ne pensait, d'être le jouet de ses manières de parler (*speech-forms*), ce qui revient à dire que le moule de sa pensée, qui est généralement un moule linguistique, a la capacité de se projeter dans sa conception du monde. Ainsi d'innocentes catégories linguistiques peuvent-elles prendre la formidable apparence d'absolus cosmiques. Ne serait-ce donc que pour se sauver lui-même du verbiage philosophique, il serait indiqué que le philosophe jetât un œil critique aux fondements linguistiques et aux limitations de sa pensée¹⁷. »

15. C'est Jean-Pierre Lefebvre qui appelle « nationalisme ontologique » ce présupposé que les langues grecque et allemande entretiennent à la philosophie une relation interne, essentielle (voir son article « Philosophie et philologie : les traductions de philosophes allemands », in *Encyclopaedia Universalis*, Symposium, Les enjeux 1, 1990).

16. Ainsi, ce n'est pas un hasard si parmi ses différents devenirs linguistiques depuis plus de dix ans maintenant est venu s'inscrire un ouvrage sur *Les Intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne* (Paris, Demopolis, 2016), sous la direction de B. Cassin et Danièle Wozny, dans lequel, autour des notions de « musée » et de « patrimoine », quatre langues coexistent : français, anglais, fulfulde et bamanakan.

17. Ma traduction d'un passage de « The grammarian and his language » (1924), in *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, Los Angeles et Berkeley, University of California Press, 1949, p. 157.

Voilà donc le conseil de Sapir aux philosophes : penser depuis la langue des « primitifs », depuis une langue radicalement autre ; ou alors, à défaut, examiner ce que l'on dit en sachant creuser une distance critique vis-à-vis de sa propre langue, ce qu'une langue autre permet de faire plus aisément. Quand Édouard Glissant déclare écrire « en présence de toutes les langues du monde », il exprime cette idée que penser suppose la pleine conscience que l'on pense dans une langue qui est « une langue parmi d'autres ».

L'espace colonial est par excellence celui du « nationalisme ontologique » : une langue s'y pose, impériale, comme l'incarnation de la Raison, de l'Être, de la Norme. Bref, elle est le *Logos*. Et tous les parlars qui l'entourent, qu'on ne saurait vraiment appeler des « langues », sont alors définis par ce dont ils sont décrétés manquer par rapport à elle : la logique, le verbe « être », les termes abstraits, le temps du futur... Voilà pourquoi la réflexion « postcoloniale » d'Edward Sapir sur « le grammairien et son langage » est d'abord, contre cette posture, de rappeler que toute langue est « complète », qu'elle ne « manque » donc de rien pour dire le monde à sa façon, et que de plus elle est toujours en devenir¹⁸.

Que la philosophie soit d'abord philologie était déjà une leçon de la sophistique. C'est celle de Nietzsche, on le sait. Comme on sait que le linguiste Émile Benveniste, en 1958, dans un essai, « Catégories de langue et catégories de pensée¹⁹ », qui a été beaucoup discuté, a voulu montrer que les catégories qu'Aristote avait présentées comme constitutives d'une grammaire de la pensée en général, pouvaient aussi bien apparaître comme grammaire de sa langue grecque. Dans sa réflexion É. Benveniste établit une comparaison éclairante entre les langues à copule « être » et une langue comme l'ewe, parlée au Togo et au Ghana, où la prédication se fait autrement. Il fut fortement reproché au texte de Benveniste, de même qu'à ce que l'on appelle « l'hypothèse Sapir-Whorf », de postuler un déterminisme linguistique. La question, au fond, est de savoir si du pluralisme au relativisme la conséquence est nécessaire.

Une telle question est un aspect important du débat philosophique en Afrique concernant précisément les langues et la philosophie.

En 1956, soit deux ans avant que Benveniste ne publie son article, le philosophe rwandais Alexis Kagamé s'était déjà interrogé sur les conséquences à

18. *Ibid.* E. Sapir ajoute d'ailleurs, pour se moquer de cette dimension linguistique de la naïveté eurocentrique, que le texte de Kant serait mieux rendu dans une certaine langue indienne d'Amérique qu'en allemand.

19. Repris dans ses *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

tirer de la démonstration qu'il avait faite que les catégories aristotéliennes, ultimement, étaient celles de la grammaire du grec²⁰. Sa conclusion était une position relativiste et séparatiste consistant à dire que le développement, aujourd'hui, de la pensée philosophique en Afrique et dans les langues africaines, commencerait utilement par une démarche analogue et parallèle d'exhumation de catégories linguistico-philosophiques proprement africaines. Bref, la démarche de Kagamé peut être présentée ainsi : à chacun sa pensée philosophique selon les catégories de sa langue.

Autre est la démarche du philosophe ghanéen Kwasi Wiredu, qui lui aussi invite les philosophes africains contemporains à travailler dans les langues africaines.

Dans un texte important, K. Wiredu examine ce que serait la traduction en langue akan du fameux essai du logicien Alfred Tarski sur la définition de la vérité. Ce faisant, il montre ce que la définition proposée doit au fait qu'elle l'est en anglais et que, si l'on contraste anglais et akan, on constate que des problèmes philosophiques présentés comme universels sans autre forme de procès s'avèrent, lorsqu'on les soumet ainsi à la traduction, à ce que Antoine Berman a appelé « l'épreuve de l'étranger », liés à l'idiome où ils sont formulés²¹. Il est important ici de noter que la position n'est pas d'un relativisme de principe. Il ne s'agit pas seulement de philosopher en langue akan. Il s'agit de philosopher en akan et en anglais, entre les deux, de l'une à l'autre langue, dans le va-et-vient ; de souligner d'une part qu'un argument philosophique est *relatif* à la langue où il est formulé, qui est toujours une langue parmi d'autres et non le *Logos* personnifié, mais ne pas s'en tenir à cela et dire aussi, d'autre part, que le philosophe doit être un traducteur.

La pensée d'un universel de traduction, d'un universel qui serait ainsi visé à partir du pluriel des langues, est évoquée par Emmanuel Levinas mais il s'agit pour lui de se gausser de cet oxymore que serait un universel

20. A. Kagamé, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences coloniales, 1956. On notera d'ailleurs que bien avant Kagamé ou Benveniste, le grammairien Abu Saïd As-Sirāfi, dans une controverse publique célèbre qui l'opposa, à Bagdad, en 932, au philosophe et logicien Abu Bishr Mattā, avait accusé ce dernier de suivre aveuglément, comme tous ses amis philosophes, Aristote, en considérant que la « Logique » du Stagirite était universelle, sans s'aviser qu'elle n'était au bout du compte que la logique de sa langue grecque.

21. Kwasi Wiredu, « The concept of Truth in the Akan Language », in *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1996. Je développe ce point dans S. B. Diagne, *L'Encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris et Dakar, Présence africaine & Codesria, 2013.

« horizontal » ou « latéral » qui voudrait tenir compte du pluriel innombrable de langues et cultures tenues pour équivalentes. L'auteur d'un tel oxymore est pour lui Maurice Merleau-Ponty, qui aura en effet pris la mesure de notre monde postcolonial et de ce qu'il impose de penser autrement l'universel, hors de l'universalisme de « l'humanité européenne ». Merleau-Ponty déclare en effet que notre époque n'est plus celle de « l'universel de surplomb » mais celle d'un « universel latéral », dont il dit qu'il est « incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi ». Et il invite à commencer de le penser comme « voyage » et comme « apprentissage d'autres langues »²².

Voyager vers d'autres langues, penser de langue à langue, est la situation de bien des philosophes – surtout non Européens – qui font ainsi l'expérience que la grammaire des langues, cette « matrice conceptuelle de la métaphysique »²³, « incline sans nécessiter », pour parler comme Leibniz.

Surtout, ces philosophes qui sont à la fois d'ici et d'ailleurs, si on se place d'un point de vue « européen », montrent tout l'intérêt à multiplier, sur les questions et les problèmes, les perspectives. Il ne s'agit pas, encore une fois, de juxtaposer des spécificités irréductiblement séparées, mais de s'aviser, par exemple, que la question de la parole vive et de l'oralité, si importante dans les philosophies de Platon et de Derrida, pour ne citer qu'eux, prend une coloration particulière dans les pensées venues d'Afrique, anciennes et modernes. Un manuel de philosophie, sur cette question de la parole, devrait pouvoir proposer *aussi* ces pensées²⁴.

Qu'il me soit permis de finir comme j'ai commencé et de donner en épilogue à mon propos l'évocation d'un épisode qui a eu pour cadre le lycée Lakanal, dans la banlieue parisienne. Un ami, le philosophe Daniel Dauvois, m'invite à donner devant les khâgneux philosophes, qui ont « la religion » au programme du concours d'entrée à l'ENS-Lyon, une conférence à partir de mon livre sur « philosopher en islam »²⁵. Il s'agit

22. M. Merleau-Ponty « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

23. Cette expression, qui est de Frédérique Ildefonse (*La Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997), exprime ce que dit Nietzsche des « philosophies grammaticales » que portent les langues.

24. Des manuels pluralistes (et on l'aura noté : c'est cela que signifie pour moi « postcolonial ») sont de plus en plus courants. La philosophe sénégalaise Ramatoulaye Diagne-Mbengue en a écrit un ; on citera aussi le texte publié par l'Unesco en 2014 sous la direction de Phinith Chantalangsy et John Crowley sous le titre : *Manuel de Philosophie. Une perspective Sud-Sud* où il s'agit d'illustrer pluralité philosophique et pluralité des langues et d'y lire la relation entre la philosophie et la paix.

25. S. B. Diagne, *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Philippe Rey, 2013.

pour D. Dauvois d'abord d'amener les élèves à comprendre qu'il y a des religions et que l'on peut philosopher sur la religion à partir de l'islam : d'ailleurs, quel est le mot pour dire « religion » dans le Coran ? Va-t-on, si l'on se place du point de vue de ce Livre, analyser l'étymologie *religere*, *relegere*, pour en tirer des conclusions « universelles » sans penser un seul instant que la religion se dit en d'autres langues avec des mots qui n'ont rien à voir avec le latin ?

Il s'agit aussi, et d'abord, dans la conférence que j'ai donnée et la conversation qui s'en est suivie, d'introduire les élèves à des philosophes dont ils ne savaient rien. Me sont venues alors à l'esprit, en leur parlant, les réflexions d'Alain de Libera sur le besoin d'ouvrir, de décoloniser l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Il serait bon, écrit-il, qu'un jeune d'origine maghrébine entende en classe de philosophie quelques mots sur Ibn Sina ou Ibn Rushd ou qu'on lui fasse étudier quelques pages de « ce Robinson Crusoe métaphysique qu'est *Hayy ibn Yaqzān*, le roman philosophique d'Ibn Tufayl ». Et d'ajouter que si l'on a pensé qu'une extension de la « classe de philosophie » aux classes de Première et de Seconde pouvait être nécessaire, une extension et une ouverture aux « philosophies arabes et juives », aux philosophies d'ailleurs dirons-nous plus généralement, est encore plus nécessaire.

