

**FIKIRA
REVUE AFRICAINE**



**N°08
Janvier 2026**

Savoirs en crise, humanité en devenir

ISSN : 3125-1722



FIKIRA-REVUE AFRICAINE

**N°08
Janvier 2026**

Savoirs en crise, humanité en devenir

ISSN : 3125-1722

PRÉSENTATION DE LA REVUE

La Revue *Fikira* tire son nom d'un mot swahili – langue la plus parlée d'Afrique avec plus de 200 millions de locuteurs – qui signifie « pensée » ou « réflexion ». C'est à l'initiative de Babacar Mbaye Diop, alors doctorant, que la revue a été fondée le 15 mai 2005 à Rouen (France) par un collectif de jeunes chercheurs de diverses nationalités.

Fikira -Revue africaine se veut avant tout le reflet de travaux de recherche en cours, un espace de débat intellectuel et un lieu d'expression privilégié pour les jeunes chercheurs travaillant sur l'Afrique.

Après plus d'une décennie d'interruption, la revue reprend aujourd'hui ses activités et adopte désormais un format exclusivement en ligne. Elle conserve cependant les mêmes ambitions fondatrices : contribuer à la construction et au rayonnement des Lettres, des Sciences humaines et sociales en Afrique et dans la diaspora. Elle s'intéresse à un large éventail de disciplines – histoire, géographie, sociologie, économie, philosophie, arts, esthétique, littérature, linguistique, entre autres – et entend publier des articles scientifiques, des notes de lecture sur les parutions récentes, tout en renforçant la visibilité internationale des travaux de jeunes chercheurs.

La revue ambitionne également de dynamiser les échanges savants et de mettre à la disposition des universitaires et des étudiants un véritable outil de travail. Elle encourage la soumission de contributions originales et de qualité, favorise le croisement des approches et promeut le décloisonnement disciplinaire. Les articles et communications scientifiques provenant d'universitaires d'Afrique et d'ailleurs sont les bienvenus. Toute contribution soumise au comité de rédaction fait l'objet d'une évaluation par des spécialistes membres du comité de lecture.

LA DIRECTION

Directeur de la Revue : Professeur Babacar Mbaye DIOP, UCAD

Rédacteur en chef : Dr Samba DOUCOURE, UCAD

Secrétaire administratif : Dr Tafsir Baba Ndao DIOUF

Trésorier : Dr Mamadou Sadio DIALLO

Email : revuefikira@gmail.com

LE CONSEIL SCIENTIFIQUE

Jean-Godefroy BIDIMA, Université de Tulane, USA

Myriam Odile BLIN, Université de Rouen-Normandie

Mamoussé DIAGNE, UCAD/FLSH

Malick DIAGNE, UCAD/FLSH

Ute FENDLER, Université de Bayreuth, Allemagne

Cheikh Moctar BA, UCAD/ FLSH

LES MEMBRES DU COMITÉ DE REDACTION

Ousmane SARR, FLSH/ UCAD

Soukeyna Ismahan DIOP, FLSH-UCAD

Estelle FOSSEY, ISAC/UCAD

Anvilé Marie Noëlle KOFFI, UPGC/Korhogo-Côte d'Ivoire

Malick BADJI, FLSH/UCAD

Daouda SENE, FLSH/UCAD

Kadiatou COULIBALY, Université des Sciences Sociales et de Gestion, Bamako

Mamadou Yéro BALDÉ, FASTEF/UCAD

Mamadou SOUMBOUNOU, UYOB, Mali

Moussa COULIBALY, UFR LASH, UASZ-Sénégal

Khady NIANG, FLSH/UCAD

Nadège COMPAORE, Université Norbert ZONGO-Burkina-Fasso

Demba Thilele DIALLO, Maître de Conférences Assimilé, IFE/UCAD

Doudou DIENG, Lycée Agrocampus, Saint-Germain-En-Laye, Paris, France

Birame SÈNE, UFR LASH/UASZ-Sénégal

Sémou DIOUF, UCAD

Lala Aïché TRAORE, Institut des Sciences Humaines, Bamako

Ibou dramé SYLLA, Dr en Philosophie, UCAD

Mamadou Sadio DIALLO, Dr en Philosophie, UCAD

Magueye GNING, Dr en Philosophie, UCAD

Birama DIOP, Dr en Philosophie politique, UCAD

Pour toute information, contacter :

Tel : +221779579815/ +221771610126

Email : revuefikira@gmail.com, tafsirbaba@hotmail.fr, douc1samba@gamil.com

Table des matières

PARTIE I – Esthétique, logique et fondements de la rationalité	5
Chapitre 1	
De la beauté absolue à la beauté relative : Kant et Hutcheson	
Mounirou DIALLO.....	7
Chapitre 2	
Logique et mathématiques chez Boole et Frege	
Malick BADJI.....	21
PARTIE II – Subjectivité, altérité et figures de l’expérience humaine	37
Chapitre 3	
Le soi et l’autre à l’épreuve de la philosophie de la traversée	
Mamadou Sadio DIALLO.....	39
Chapitre 4 L’héroïsme du vagabond chez Maxime Gorki et Vladimir Korolenko	
Mouhamed FALL	53
PARTIE III – Discours critique, satire et crise du politique	75
Chapitre 5	
Le corps de la femme objet de débats et de combats	
Mory THIAM	77
Chapitre 6	
L’argumentation <i>ad personam</i> dans la satire du XVIIe siècle : Une stratégie rhétorique au service de la critique sociale chez Mathurin Régnier et Agrippa d’Aubigné	
François Xavier DIEME.....	93
Chapitre 7	
La crise de la démocratie libérale selon Marcel Gauchet	
Maguëye GNING.....	115

PARTIE IV –Défis contemporains, émancipation et décolonisation des savoirs..... 133

Chapitre 8
L'éducation chez al Fârâbî : dialogue entre philosophie et religion
Hady NIANG..... 135

Chapitre 9
L'insertion professionnelle des jeunes : la problématique de la stratégie
Alphonse NIANE..... 149

Chapitre 10
La décolonisation de la psychiatrie chez Fanon
Ousmane SARR 165

RECENSIONS
Djibril Samb, un penseur du quelque chose
Lecture du Tome V de *L'heur de philosopher la nuit et le jour*
Ibou Dramé SYLLA..... 179

Chapitre 3

Le soi et l'autre à l'épreuve de la philosophie de la traversée

Mamadou Sadio DIALLO

(Université Cheikh Anta Diop de Dakar)

Résumé : La philosophie de la traversée est une pensée de « l'entre-deux », une pensée dynamique et ouverte dans laquelle l'identité est analysée comme une réalité processuelle qui n'est que le fruit de son rapport à l'autre. Dans cet article, notre objectif est de montrer que dans la philosophie de la traversée, l'autre n'est compris que dans sa relation avec le soi. Sous cet angle, le soi est constitutif de l'autre et inversement. Dès lors, la véritable identité n'est plus dans la fixité, c'est-à-dire dans l'opposition à l'autre, mais plutôt dans l'ouverture et le mouvement vers l'autre. Pour ce faire, notre propos sera articulé autour de deux parties essentielles. Dans la première partie, nous nous proposons d'analyser la manière dont l'autre était perçu dans la conception ancienne de l'identité, puis dans la seconde, nous démontrerons que dans la philosophie de la traversée, l'autre est considéré comme la condition de possibilité du soi.

Mots clés : Soi, Autre, Identité, Traversée, Relation.

THE SELF AND THE OTHER TEST IN THE PHILOSOPHY OF CROSSING

Abstract : The philosophy of crossing is a philosophy of the "in-between," a dynamic and open thought in which identity is analyzed as a processual reality that is solely the product of its relationship to the other. In this article, our objective is to show that in the philosophy of crossing, the other is understood only in its relation to the self. From this perspective, the self is constitutive of the other and vice versa. Therefore, true identity no longer lies in fixity, that is, in opposition to the other, but rather in openness and movement toward the other. To this end, our discussion will be structured around two essential parts. In the first part, we propose to analyze how the other was perceived in the ancient conception of identity; then, in the second, we will demonstrate that in the philosophy of traversing, the other is considered the condition of possibility for the self.

Keywords : Self, Other, Identity, Traversing, Relation.

Introduction

La philosophie de la traversée est une pensée de l'« entre-deux », une pensée dynamique et hospitalière qui se veut complémentaire à celle de l'identité. Cette dernière voulait fonder une philosophie africaine originale, différente de la philosophie telle qu'elle se pratique en Occident. C'est pour cette raison qu'elle ne peut penser les choses que sous le mode de l'opposition. Dans cet ordre d'idées, la philosophie de l'identité s'inscrit dans une perspective essentialiste où le soi n'était compris que dans son rejet de l'autre. À l'opposé de celle-ci, la philosophie de la traversée nous invite à comprendre le soi comme constitutif de l'autre et inversement. Dans ce travail, la question centrale qui oriente notre recherche est la suivante : comment l'identité est-elle conçue dans la philosophie de la traversée ? Cette étude part de l'hypothèse selon laquelle l'identité est conçue dans la philosophie de la traversée comme une réalité dynamique et ouverte où le soi et l'autre entretiennent une relation indéchirable. L'importance de cette étude réside dans le fait qu'elle nous permettra de mettre en exergue une conception dynamique de l'identité où le soi est capable d'accueillir et de s'ouvrir à l'autre sans se trahir et inversement. Mon propos est de souligner la relation entre le soi et l'autre dans la philosophie de la traversée. Quel rapport le soi entretient-il avec l'autre dans la conception ancienne de l'identité ? Quel lien convient-il d'établir entre le soi et l'autre dans la philosophie de la traversée ? Pour ce faire, j'examinerai dans un premier temps la relation entre le soi et l'autre dans la conception ancienne de l'identité. Dans un second temps, l'accent sera mis sur la relation entre le soi et l'autre dans la philosophie de la traversée.

1- Le soi et l'autre dans la conception ancienne de l'identité

La légitimation de la colonisation en Afrique noire était bâtie sur une idée selon laquelle le continent africain était dépourvu de culture et d'histoire. C'est ce qui a d'ailleurs poussé certains philosophes occidentaux notamment européocentristes à vouloir assimiler les Africains en leur imposant leur langue, leur histoire, leur

manière d'être et même de penser. C'est ainsi que Hegel par exemple dresse un portrait sévère de l'homme africain. Pour lui,

Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. Nous ne devons penser ni à un Dieu spirituel, ni à une loi morale ; nous devons faire abstraction de tout esprit de respect et de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment, si nous voulons saisir sa nature (Hegel 2009, 25).

Après cette période de négation des cultures et de l'humanité africaines, ce fut la période de réhabilitation de la culture et de la dignité africaines, celle de l'affirmation des identités tant sur le plan politique, historique que philosophique. Certains intellectuels africains, par le biais de mouvements, vont se proposer de rétablir la vérité historique en démontrant, contrairement à cette vision réductrice et européocentriste, que l'Afrique a bel et bien une culture et une identité à l'instar de tous les continents. En effet, le mouvement le plus célèbre fut sans nul doute celui de la Négritude dont Aimé Césaire, Léon Gontran Damas et Léopold Sédar Senghor furent les figures de proue. C'est la raison pour laquelle les premières générations des philosophes africains, dans leurs multiples débats sur l'existence de la philosophie africaine, étaient très préoccupées par la question des origines, ce qui a malheureusement, nous dit Bidima, conduit à une pauvreté de la pensée de l'altérité, c'est-à-dire la reconnaissance de ce qui est autre, de la différence.

C'est comme si l'Africain ne pouvait appréhender son identité que dans son face à face avec l'Occident. Dès lors, autrui ou l'Autre est perçu comme le lointain, le différent. Sous ce rapport, l'identité est conçue comme ce qui m'est propre et me différencie de l'autre. Par conséquent, on pourrait dire que l'identité fonctionne ici sous le mode de l'exclusion de l'autre. Dans cette optique, on s'inscrit dans une logique de recherche de notre authenticité qui semble ne pas s'accommoder avec une autre identité. Cette forme d'identité est celle qui reste ancrée dans un territoire. Or, le Territoire génère une culture, une identité qui sera exclusive de

l'Autre. Celui-ci est considéré comme une menace à mon existence et à ma possession. C'est comme si nous ne pouvons exister qu'en niant l'Autre. Nous ne prenons conscience de ce qui nous appartient, de ce qui n'est pas de nous que lorsqu'il surgit dans notre horizon. Sous ce rapport, « l'identité est donc cette narration de moi-même (...) qui servait à protéger mon existence » (Chamoiseau 2013, 51).

Cette forme d'identité nous condamne à l'enfermement, à la solitude et à l'exclusion de l'Autre. On peut dire que c'est une identité figée qui est rétive à l'ouverture. Cette forme d'identité nous pousse à penser que notre être est au centre du monde et qu'il doit forcément se distinguer des autres et les exclure. Une identité fondée sur le Territoire nous donne l'impression d'être assis sur un ensemble de certitudes inébranlables au point que tout ce qui ne relève pas de notre culture est considéré comme étant une pratique inhumaine. Dans cette dynamique, l'Autre est considéré comme un objet de transformation et d'aliénation en ce sens que nous sommes dans l'illusion de considérer toutes les valeurs comme appartenant à notre culture.

Pour comprendre l'Autre, pour lire en lui, il faut au préalable l'intégrer à soi, le déconstruire et le reconstruire en fonction de nos propres principes. L'Autre est conçu à l'aune de notre culture. C'est seulement après cette identification à nous que nous pourrions reconnaître son existence. Dès lors, toute reconnaissance de l'Autre passe par une certaine forme de transparence à soi. On refuse à l'Autre le droit d'être différent.

La conception excluante de l'identité et de la culture, fondée sur la transparence, va instituer de vastes génocides et de nombreux attentats dont, bien sûr, celui des bateaux négriers, mais aussi celui de l'esclavage, les disparitions d'Aztèques, d'Incas, de peuples et de civilisations entières un peu partout dans le monde (Chamoiseau 2013, 52).

La culture et l'identité basées sur l'exclusion de l'Autre vivront la non-transparence de celui-ci comme une menace qu'il faut éliminer et réduire à sa juste proportion.

Une identité ou une culture issue d'un Territoire ne peut accepter un discours que l'Autre tient sur lui-même qu'à condition que celui-ci soit conforme ou intégré dans le discours fondateur qui est celui du Territoire. Tout autre discours qui ne serait pas transparent au discours dominant sera considéré comme une menace, un danger dont il faut se débarrasser. Cette forme d'identité fixe est celle qui implique un « universel de surplomb ». L'universel se rapporte toujours à une époque, à un lieu et à une culture. Ainsi, ce qui est souvent présenté comme allant de soi pour tous est le résultat d'une expérience singulière. S'il en est ainsi, il convient de comprendre que l'universel loin de nier la diversité des points de vue, se construit plutôt dans cette tension entre le soi et l'autre. Parler de « l'universel de surplomb » revient à décrire une position hégémonique où une culture, une rationalité particulière se pose comme étant l'incarnation de l'universel au point de vouloir s'imposer comme une norme absolue.

Une telle conception de l'universel a servi de base de légitimation à la colonisation et à la suprématie de la culture occidentale. Cette forme de l'universel est une négation de la diversité des cultures et des langues. Toutefois, cet « universel de surplomb » semble ne pas prospérer dans un monde en mutation permanente et marqué par une pluralité de cultures, de langues et de pratiques qui ne cessent de lutter contre toute forme d'homogénéisation qu'on voudrait leur imposer. En outre, un tel universel n'est pas véritablement universel en ce sens qu'il résulte d'une imposition d'un point de vue ancré dans une histoire et une culture bien déterminée. L'universel véritable est, non pas, celui imposé, mais celui que nous construisons avec les autres.

Après avoir analysé le rapport entre le soi et l'autre dans la conception ancienne de l'identité, nous examinerons à présent leur relation dans la philosophie de la traversée.

2- Le soi et l'autre dans la traversée

Se démarquant de cette identité fondée sur la transparence, la philosophie de la

traversée promeut une identité dynamique et ouverte où le soi et l'autre entretiennent une sorte d'imbrication.

Dans cette dynamique, « il s'agit de permettre à l'Autre d'être ce qu'il est, et de l'accepter comme il est dans un échange où je ne domine rien. Un échange où je prends le risque du partage qui me change » (Chamoiseau 2013, 53). On le voit bien, à l'opposé de l'idée de transparence, l'idée d'opacité implique que l'Autre ne soit non pas exclu, mais plutôt accepté comme il est, tel qu'il est dans un échange où chacun porte les traces de l'Autre sans que personne ne domine dans cet échange. Si l'idée de transparence ne se soucie pas du divers, des différences, si elle implique une asphyxie du divers, l'idée d'opacité quant à elle, implique une égale dignité de toutes les cultures. Elle se démarque des pratiques coloniales hégémoniques et impérialistes.

C'est la créolisation qui fait que le conte va produire non pas un Territoire, mais un Lieu. Le Lieu est diversité, le Territoire est armé d'unicités. Le Lieu est multi-trans-racial, multi-trans-culturel, multi-trans-linguistique, multi-trans-religieux ; le Territoire n'entretient qu'une race, une culture, une langue, une religion. Le Lieu emmêle les histoires ; le Territoire n'autorise qu'une Histoire (Chamoiseau 2013, 55).

Le Lieu, à la différence du Territoire, implique la prise en compte de toutes les races, les cultures, les langues et les religions. À l'opposé du Territoire qui est fondé sur l'unité, le Lieu est riche de toutes les cultures et de toutes les langues en ce sens qu'il autorise l'expression de toutes les cultures dans leurs diversités. Si le Territoire implique la fondation d'une histoire monumentale et triomphaliste, le Lieu est une intrication de différentes histoires qui s'enrichissent mutuellement. Cela montre que les histoires sont inscrites dans le mouvement et le changement.

Dans les nouvelles conceptions de l'identité, Glissant va fonder une nouvelle poétique du lieu qui est un système de réseaux qui s'élargit en fonction des relations et des rencontres. Le lieu n'autorise pas de frontière au moment où le territoire est composé de centre et de périphéries. Le lieu partage et ne se maintient que dans les

partages tandis que le territoire donne naissance à des diasporas dont la survie dépend de leur subordination à un centre. Si le territoire est une suite de continuité où toute rupture entraîne forcément une nouvelle continuité alors le lieu fonde sa continuité dans le désordre de ses discontinuités. Cela veut dire que dans le lieu, l'ordre et le désordre ne sont pas considérés comme deux réalités indépendantes qui s'excluent. Ils sont plutôt deux faces d'une même réalité car le désordre loin d'être une réalité extérieure à l'ordre est plutôt constitutif de celui-ci. En effet, « les Territoires et les identités anciennes ont fondé les États-nations, les Patries et les guerres entre entités nationales. Les Lieux seront des nœuds actifs d'échange et d'harmonisation de diversités. Plus le Lieu sera apte à intégrer et à valoriser le Divers, plus il rayonnera et sera source d'épanouissement et de paix » (Chamoiseau 2013, 55).

Le territoire qui génère une identité fondée sur l'exclusion de l'Autre est source de guerre et de conflit. À l'opposé, le lieu étant un espace de rencontre et d'expression des diversités, va contribuer à la valorisation des différences culturelles. La valorisation et le rayonnement du lieu se mesurent à l'aune de sa capacité à intégrer le Divers. Cette capacité d'intégration des diversités confère au lieu un facteur de paix et d'épanouissement en ce sens que « dans un lieu, chacun peut amener sa langue, son dieu, sa cuisine, cultiver ses valeurs non pas de manière absolue et sectaire (car il n'est pas dans l'imaginaire du Territoire) mais dans la dynamique de l'échange-qui-change sans rien effacer ni rien dénaturer » (Chamoiseau 2013, 55-56).

Le lieu permet à chaque entité culturelle de se manifester librement. Contrairement à l'imaginaire du territoire qui cultive des valeurs figées, absolues, l'imaginaire du lieu nous permet de cultiver des dynamiques ouvertes qui s'inscrivent dans une logique d'échange qui respecte la singularité et la valeur de chaque culture. Dans cette dynamique de l'échange, aucune culture n'en sortira sans pour autant qu'elle soit modifiée par l'apport de l'Autre. L'échange permet un décentrement de soi et une ouverture à autrui. Pour comprendre le phénomène de

créolisation, il convient de dépasser les notions de métissage et d'hybridation qui sont insuffisantes pour exprimer toute la complexité de ce phénomène. En effet, le métissage débouche sur la création d'un territoire tandis que la créolisation débouche sur le lieu car :

elle mêle dans une même dynamique les cultures particulières et leurs échanges actifs, les sources et leurs résultantes ; elle préserve ce qui constitue l'originalité de chacune des cultures et des identités mises en présence, et elle les maintient dans la valorisation de leurs interactions qui produisent du nouveau (Chamoiseau 2013, 56).

Avec le phénomène de la créolisation, on passe d'une conception fixiste et exclusive de l'identité à une conception dynamique de l'identité où les valeurs restent inscrites dans la logique de « l'échange qui change ». Dans cette nouvelle conception de l'identité, la seule réalité véritable est le temps. Cette conception dynamique, mouvante et ouverte de l'identité, a pour avantage de nous permettre de mieux vivre le Divers du monde et d'élaborer des Lieux qui nous libèrent de « la tentation rétractile de la purification, du retour au passé, à l'enfermement dans les valeurs anciennes » (Chamoiseau 2013, 57). Pour se démarquer de toute forme d'enfermement,

on peut et on doit défendre les particularités du Lieu, de ses cultures et de ses traditions, mais de manière ouverte. Le spécifique de chaque lieu est désormais le patrimoine, pas seulement de ses indigènes mais de tous ceux qui s'y reconnaissent et s'y investissent (Chamoiseau 2013, 57).

Défendre les particularités du lieu revient à comprendre ses cultures et ses traditions non pas de façon fixiste et close, mais de façon dynamique et ouverte. La véritable culture se mesure non pas à sa capacité de se replier sur elle-même, mais plutôt à sa capacité de s'ouvrir et d'échanger. Dès lors, appartenir à un lieu revient non pas à y être issu, mais plutôt à s'y reconnaître et s'y investir. Dans cette dynamique, on peut défendre une tradition africaine tout en appartenant à une autre culture. Cela montre que le lieu que nous avons choisi d'habiter ne nous

enferme pas en ce sens que nous avons la possibilité de nous en libérer.

Si nous ne sommes pas prisonniers du lieu, alors nous aurons toute la latitude de vivre en mondialité qui implique une « identité relationnelle » qui provient du brassage des cultures et des peuples, du partage et de l'ouverture à autrui. En effet, pour vivre en mondialité, nous sommes condamnés à faire la promotion du paradigme de la diversité. Car, « c'est par l'imaginaire de la diversité que l'on peut vivre sans problème, les autres cultures mosaïques et les identités relationnelles » (Chamoiseau 2013, 58). La nouvelle identité est comprise non pas comme une identité qui refuse la diversité des cultures et des hommes, mais plutôt comme une identité qui ne doit son existence que dans son rapport à l'Autre.

L'identité relationnelle admet qu'une culture ne peut vraiment s'envisager que dans la claire conscience de toutes les cultures ; l'unité, la force, la densité de ma culture naît désormais de son aptitude à vivre, à imaginer, à tendre vers toutes les autres cultures ; le principe vital de toute culture s'érige désormais au centre du refus de la disparition ou de l'affaiblissement de toute autre culture (Chamoiseau 2013, 63).

Dans la nouvelle conception de l'identité, une identité n'est considérée comme telle que lorsqu'elle est mise en relation avec d'autres cultures, d'autres identités. La force et la densité d'une identité se mesurent désormais à l'aune de sa capacité à être ouverte aux autres. Une culture qui se veut dynamique et vitale est celle qui s'érige en bouclier contre l'affaiblissement d'une autre culture. Sous ce rapport, être soi-même passe nécessairement par la reconnaissance de l'Autre dans sa singularité et affaiblir la culture d'autrui revient à se nier soi-même.

L'identité relationnelle est ouverte au changement, à l'imprévu, à l'incertitude. Cette ouverture peut être porteuse du nouveau dans la mesure où la création n'est possible que lorsqu'il y a irruption du désordre dans l'ordre existant. L'identité relationnelle vient donc ébranler toutes les certitudes établies afin de nous mettre en face d'une expérience tout à fait nouvelle et inédite.

L'identité ancienne relève d'une certitude qui ne peut se contester ou se

renverser que pour une nouvelle certitude ; l'identité relationnelle relève d'une poétique qui peut associer la démesure à toutes les mesures concevables, l'absence de système à l'archipel ouvert des systèmes de pensée, elle fréquente le danger et se nourrit sans crainte du soleil de sa possible destruction (Chamoiseau 2013, 64).

Ce propos révèle à suffisance la différence entre l'identité ancienne fondée sur l'exclusion de l'Autre et l'identité nouvelle comprise dans sa relation à autrui. L'identité nouvelle à la différence de l'identité ancienne assise sur une certitude, est celle dans laquelle la certitude conjugue avec l'incertitude, la démesure à la mesure. Elle révèle le manque dont est porteuse toute réalité. Cette nouvelle conception de l'identité est d'une importance capitale dans la mesure où « nous vivons dans une société qui s'élargit : une société toujours plus horizontale, où les modèles et les produits culturels des autres communautés sont de plus en plus connectés aux nôtres, en parallèle ou en série » (Bettini 2017, 45-46).

Il ressort de ce propos que dans nos sociétés actuelles, il est impossible de vivre en vase clos. Car, la véritable identité n'est pas celle qui se méfie de la contamination de l'Autre, mais plutôt celle qui entre en contact avec les autres cultures et autres traditions. Maurizio Bettini, dans son ouvrage *Contre les racines* (2017), nous invite à considérer la tradition non pas comme racines ou de façon verticale comme quelque chose qui nous déterminerait d'en haut, mais plutôt à la concevoir de façon horizontale. En considérant la tradition de manière horizontale, elle sera conçue à l'image d'un fleuve qui peut être le fruit de plusieurs sources. Et mieux, cela nous donne l'avantage, explique Bettini, d'avoir la *fluidité* en lieu et place de la *fixité* des racines.

Dans cette dynamique, la tradition est inscrite dans un mouvement, dans une traversée. Elle devient non pas une réalité figée et indépendante, mais plutôt une réalité dynamique et ouverte qui est en mesure de supporter la temporalité en son sein. Avoir une bonne intelligence de la tradition revient à montrer ce qui, en elle, lui permet de vivre avec d'autres cultures. Cette nouvelle forme d'identité fondée

sur la reconnaissance de l'autre a donc le mérite de promouvoir ce que Merleau-Ponty a appelé un « universel latéral ».

L'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel 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. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle (Merleau-Ponty 1960, 132-133).

L'« universel latéral » est celui qui promeut les identités multiples, la rencontre et l'ouverture entre les cultures. Cet universel nous invite à un décentrement de soi et à une remise en question de soi car il est le fruit de l'apport de toutes les cultures. Souleymane Bachir Diagne, commentant ce long passage de Merleau-Ponty, nous dit que celui-ci, par ce propos, nous invite à comprendre les fondations de l'universel « comme chantier et comme horizon ». Pour Diagne, cette pensée de Merleau-Ponty est une invitation au voyage qui peut être entendue comme un décentrement, c'est-à-dire le fait de ne plus considérer l'Europe comme le seul et unique centre pourvoyeur de sens. Ce voyage implique une sortie de soi vers l'autre, une migration vers l'expérience de l'inconnu.

Parler de voyage implique l'idée que nous savons d'où nous venons, mais ignorons ce que nous allons trouver ailleurs. Merleau-Ponty nous invite à sortir de nos petites fortifications en vue de nous mettre en face de l'expérience du monde qui est riche de tous les points de vue. En outre, pour le philosophe sénégalais, Souleymane Bachir Diagne, ce passage de Merleau-Ponty est, nous dit-il, une invitation à apprendre d'autres langues, c'est-à-dire le fait de sortir de l'universalisme du Logos pour comprendre d'abord qu'aucune langue n'est

l'universel, mais, nous explique Diagne, est une parmi d'autres et ensuite que l'on aboutit à l'universel par le biais de la traduction (Kwasi Wiredu). Pour lui, ce passage de Merleau-Ponty revêt une importance capitale et intervient souvent, nous explique-t-il, dans son travail pour deux raisons.

La première, nous dit Diagne, est que cette pensée de Merleau-Ponty s'oppose à ceux qui pensent qu'il est impossible de remettre en question l'universalisme compris comme « exceptionnalisme européen » sans pour autant renoncer à l'universel et, nous montre que la question de l'universel n'a trouvé son expression la plus achevée que dans le monde d'après Bandung quand elle est, selon l'expression de Diagne, « mise à plat » hors de toute affirmation d'une position de surplomb.

L'autre raison est, selon la lecture qu'il en fait, l'universel « latéral » doit être entendu comme ce qu'il appelle un « universel de traduction ». L'universel « horizontal » ou « latéral » proviendrait non pas du haut comme l'universel de « surplomb », mais plutôt de la rencontre des cultures et des langues. Cela implique que l'universel latéral fait la promotion de toutes les cultures, de toutes les langues et les place dans une même équivalence. Autrement dit, à travers l'universel « horizontal », toutes les langues se valent car aucune n'est placée à la verticale des autres. Après la conférence de Bandung, aucune culture ne peut se prévaloir d'être à elle seule l'incarnation de l'universel en ce sens que chaque culture est un visage de l'universel. Dès lors, l'universel ne peut advenir que dans la rencontre et la réciprocité. Ce qui produit cette réciprocité est, pour Diagne, la traduction. C'est dans cette dynamique qu'il écrit que :

La traduction compare des langues et cela au sens étymologique, elle les met sur un pied d'égalité, *cum pare*. La traduction crée de la réciprocité entre les langues. C'est vrai que l'ambiance générale, l'environnement, est à l'inégalité, mais l'acte même de traduire est un acte de réciprocité, de création de réciprocité, parce qu'elle met les langues ensemble dans un rapport d'égalité qui les fait se toucher (Diagne, 2019, 03).

On voit que la traduction est productrice et créatrice d'égalité. Dans l'acte de la traduction, toutes les langues sont dans un rapport d'équivalence et de réciprocité. On pourrait donc dire que la traduction gomme le rapport de domination entre les langues dans la mesure où il n'y a plus de langue dominante et de langue dominée. Les langues ont plutôt la même valeur et la même dignité. Selon Diagne, l'universel latéral ne peut s'obtenir que dans le pluriel des langues et des cultures.

Conclusion

On voit bien en fin de compte que dans la conception ancienne de l'identité, le soi et l'autre entretiennent une relation d'opposition et de rejet. Cela a conduit à une identité figée qui est rétive au mouvement et à l'ouverture vers autrui. Cette forme d'identité implique un « universel de surplomb » où une rationalité particulière se considère comme l'incarnation de l'universel au point de vouloir s'imposer comme norme universelle. Dans la philosophie de la traversée, au contraire, on se rend compte que le soi et l'autre loin de s'exclure, entretiennent plutôt une relation indéchirable dans laquelle le soi est constitutif de l'autre et inversement. Ce qui fait que dans la traversée, nous avons une identité dynamique et ouverte qui nous conduit vers un « universel latéral » qui est un universel non pas imposé, mais qui provient de la rencontre entre les cultures et les langues. La philosophie de la traversée n'échappe certes pas à la question de l'identité, mais elle a l'avantage de la penser autrement dans son dynamisme et son ouverture à l'autre.

Références bibliographiques

BETTINI, Maurizio. 2017. *Contre les racines*, Flammarion, Paris.

BIDIMA, Jean-Godefroy. 2002. « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », Rue Descartes, n° 36, p. 7-18.

CHAMOISEAU, Patrick. 2013. *Césaire, Perse, Glissant. Les liaisons magnétiques*, Philippe Rey, Paris.

DIAGNE, Souleymane Bachir, ELARA, Bertho, 2019. Universel comme horizon. Entretien. Esquisses *Les Afriques dans le monde* (en ligne). Disponible à l'adresse

: [https://elam.hypotheses.org/ 2140](https://elam.hypotheses.org/2140). p. 01-09.

GILROY, Paul. 2017. *L'Atlantique noir Modernité et double conscience*, Amsterdam, Paris.

HEGEL, Friedrich. 2009. *La Raison dans l'histoire*, 10/18, Paris.

PONTY, Maurice-Merleau. 1960. *Signes*, Gallimard, Paris.

SARTRE, Jean-Paul. 1996. *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Paris.