

L'influence de Willard Van Orman Quine sur Souleymane Bachir Diagne : La traduction comme symbole de richesse des cultures

Ondoua Herve Toussaint¹

¹Ecole Normale supérieure de Bertoua, Cameroun

Reçu : 23/ 11/ 2025

Accepté : 15/ 12 / 2025

Publié : 15/ 01 / 2026

Résumé

La question de la traduction chez Souleymane Bachir Diagne s'inscrit dans une perspective humaniste. Pour comprendre cette vision de l'auteur de *L'encre des savants*, il convient de remonter à la pensée de Willard Van Orman Quine. Le principe de charité développé par le penseur américain joue un rôle fondamental dans l'interprétation et la traduction. Ce principe stipule que, pour traduire une langue, un locuteur doit partir du postulat que ses croyances sont raisonnables et non absurdes. C'est cette thèse qui donne un fondement à la philosophie de Souleymane Bachir Diagne. Pour lui, le principe de charité confère à la traduction un élan de solidarité, d'humanisme et de création de richesses entre les cultures. Source de compréhension mutuelle entre les interlocuteurs de différentes langues, le principe de charité rapproche les peuples et crée pour Bachir Diagne un avenir d'hospitalité entre les communautés linguistiques.

Mots clés : traduction, humanisme, nationalisme linguistique, principe de charité, richesse culturelle.

Abstract

The question of translation in Souleymane Bachir Diagne is a humanism. To understand this vision of the author of *l'encre des Savants*, we must go back to Willard Van Orman Quine. The principle of charity developed by the English thinker plays a fundamental role in interpretation and translation. This principle holds that, to translate a language, a speaker must assume that his beliefs are reasonable and not absurd. It is this thesis that provides a foundation for the philosophy of Souleymane Bachir Diagne. For him, the principle of charity gives translation a boost of solidarity, humanism, and the creation of wealth between cultures. A source of mutual understanding between speakers of different languages, the principle of charity brings people together and creates for Bachir Diagne a future of hospitality between linguistic communities.

Keywords: Cultural, humanism, linguistic nationalism, principle of charity, richness, translation

Citer cet article

Toussaint, O. H. (2026). L'influence de Willard Van Orman Quine sur Souleymane Bachir Diagne : La traduction comme symbole de richesse des cultures. *ATRAS Revue*, 7(1), 513-526.
<https://doi.org/10.70091/Atras/vol07no01.35>

Email: ¹ herveondoua@yahoo.fr

Introduction

Quine et Bachir Diagne sont deux figures emblématiques dans le domaine de la philosophie et de la traduction. Bien plus, il faut dire que l'auteur de l'ouvrage du *Mot et la chose* influencera Bachir Diagne. Au cœur de la pensée de ce dernier, se trouve l'éloge de la traduction comme mise en contact entre les cultures. Bilingue, le traducteur est le lieu d'échange, de contact entre deux ou plusieurs langues employées alternativement par la même personne (Mounin, 1963, p. 4). Notons que « l'influence de la langue qu'il traduit sur la langue dans laquelle il traduit peut être décelée par des interférences particulières, qui dans ce cas précis, sont des erreurs ou fautes de traductions » (Mounin, 1963, p. 4). Mais ces interférences illustrent que la diversité de langues n'est pas un frein pour la communication. Pour rappel, Bachir Diagne revient sur le mythe biblique. Il nous fait comprendre qu'après Babel, les hommes ne parlent plus la même langue. Mais la question fondamentale qui demeure est de savoir si le pluriel des langues renvoie aussi à la multitude de nos visions du monde et ne nous condamne pas à la fragmentation de notre humanité en tribus. Pour Diagne, nous pouvons transformer la dispersion en langues en lieu de rencontres de traduction. Cette approche de Diagne trouve son fondement dans le principe de charité de Willard Quine. Dans ce sens, la traduction n'est pas simplement la transposition de mots d'une langue à une autre, mais elle aussi un processus de rapprochement entre les peuples. En traduisant les mots d'une langue à une, nous intégrons et partageons l'univers culturel des autres, toute chose qui enrichit les échanges humains. La traduction est un trait d'union entre les cultures. En se référant à la pensée de Quine, Bachir Diagne soutient que la traduction n'est pas seulement un acte technique, mais un lieu qui enrichit les langues et les cultures. A ce niveau, deux enjeux se dégagent :

- L'enjeu dialectique : penser et parler sont intimement liés et la traduction est nécessaire au dialogue qui construit le savoir en édifiant un système de concepts correspondant au réel (Schleiermacher, 1999, p. 12).
- L'enjeu éthique : la traduction conditionne les échanges et la communication, fondateurs des communautés qui sont l'objet de l'éthique (Schleiermacher, 1999, p. 12).

Cet enrichissement éthique entre les communautés est au cœur des travaux de Quine. On peut en déduire qu'à partir du principe de charité propre, Bachir Diagne inscrit la traduction dans une logique éthique. Il s'oppose à l'idée que « les philosophies sont (...) des systèmes de pensée séparés, constitués par des langues et des philosophies grammaticales radicalement différentes » (Diagne, 2022, p. 129). L'objectif de l'auteur de *L'encre des savants* est de retrouver au-delà des différends, le fond ou l'unité des langues à partir des structures linguistiques. Une « telle éthique est une philosophie de la culture indissociable de la formation des communautés, qui développent l'esprit dans les échanges et le dialogue » (Schleiermacher, 1999, p. 23). On ne peut que se contenter de

contempler l'individualité autre et puisqu'il est impossible de se l'approprier, on doit simplement lui permettre de pénétrer la sphère qui nous est propre. « L'inclination à accueillir chez soi la parole de l'étranger », « à la recueillir et à l'adopter, explique le plaisir que l'on prend à entendre la poésie étrangère dans sa langue d'origine » (Schleiermacher, 1999, p. 12). Cette « visée éthique du traduire » (Diagne, 2013, p. 29) est précisément ce que Bachir Diagne partage avec Quine. Dès lors, l'on peut s'interroger : La traduction chez Diagne n'est-elle pas un facteur d'unification des peuples ? Le principe de charité ne fait-il pas de la traduction un symbole de l'inter culturalisme ? A partir de l'approche du structuralisme génétique, nous essayerons de répondre à ces questions, l'objectif étant de montrer, d'une part, le fondement de la pensée de la traduction chez Bachir Diagne. D'autre part, de démontrer que la traduction est une richesse entre les cultures

Willard Quine et Bachir Diagne : Traduction et principe de charité

Le principe de charité est une notion qui a été développé par Willard Van Orman Quine. Il pose l'idée selon laquelle les êtres humains peuvent se comprendre. Face à une langue étrangère différente de la nôtre, l'homme peut trouver des mécanismes pour communiquer et se faire comprendre par l'autre. Ce principe renvoie à l'altérité de l'autre. Le principe de charité est l'idée d'après laquelle, « afin de se rendre intelligibles les pratiques et discours d'autrui, il est requis, voire nécessaire, de considérer que les modes fondamentaux de pensée et de pratique de ce dernier ne nous sont pas radicalement étrangers, mais sont fondamentalement communs aux nôtres ». (Wagner, 2020, p. 1). Ce principe institue un processus de compréhension de l'alter ego.

Traduction et apprentissage d'une langue

Pour Bachir Diagne, La traduction n'est pas simplement une transposition de mots d'une langue à une autre. Elle est un acte qui favorise le dialogue entre les cultures. Sur le plan philosophique , on retrouve cette idée chez un auteur comme Quine. Pour rappel, la thèse de Willard Van Orman Quine repose sur une conception de l'apprentissage de la langue qui s'appuie sur le behaviorisme. Ce dernier peut se définir de manière générale comme une théorie mettant en relief l'étude objective des comportements. Dans ce sens, *Le Mot et la Chose* se présente comme une logique construite à partir d'une expérience destinée à examiner la manière dont le langage se rapporte au monde et légitime la connaissance. Sous ce rapport, l'apprentissage du langage joue un rôle essentiel. D'un point de vue behavioriste, Willard Van Orman Quine fait appel à la psychologie des stimuli et des réponses, ou à tout ce qui fonde « la signification-stimulus ». Celle-ci pose l'idée selon laquelle comprendre une phrase, c'est comprendre un langage. Cela mérite d'être explicité. Selon Willard Van Orman Quine, l'établissement et l'utilisation de la langue repose strictement sur les données publiquement accessibles, c'est-à-dire sur l'observation du comportement des autres.

Pour cet auteur, il n'y a rien dans la signification linguistique au-delà des données liées au comportement langagier publiquement accessible par des locuteurs d'une langue. On peut donc dire qu'avec lui, la signification d'une expression linguistique est le produit,d'une part, de toutes les données comportementales qui aident les apprenants et ,d'autre part , du travail des utilisateurs de la langue qui cherchent à déterminer une signification précise. Mais comment se déroule l'apprentissage de la traduction à partir des données observables ?

Pour effectuer sa traduction, Willard Van Orman Quine compare celui qui apprend une langue à un linguiste de terrain qui entreprend d'élaborer un manuel pour traduire, dans sa propre langue, une langue indigène nouvellement découverte. Le linguiste analyse le comportement langagier de l'indigène afin de tenter d'obtenir une signification exacte du mot. Par exemple, « un lapin détale dans la garenne à proximité ; l'indigène dit "Gavagai" , et le linguiste note dans ses tablettes le mot 'Lapin' en face de "Gavagai" » (Quine, 1977, p. 60) ou « "Tiens, un lapin" » (Quine, 1977, p. 60). Ces commentaires observationnels sont, à titre de traduction provisoire, sujets à être testé « dans des occurrences ultérieures » (Quine, 1977, pp. 60-61). Dans un premier temps, le linguiste s'abstiendra de suggérer des mots à son informateur. L'apprentissage s'effectue à partir du moment où il a connaissance de quelques bribes de la langue indigène. Il soumet à l'approbation de son informateur des phrases de cette langue, au risque de biaiser les données par ses suggestions (Quine, 1977, p. 61).

Un exemple suffira ici : Soit S_1 , S_2 , S_3 trois phrases de la langue indigène. La traduction réelle de ces phrases est:

$$S_1 = \text{Animal}, S_2 = \text{Blanc} \text{ et } S_3 = \text{Lapin}.$$

Les stimuli varient en fonction de chaque phrase. Mais comment le linguiste peut-il savoir que l'indigène aurait bien plutôt approuvé la phrase S_1 que S_3 ? Il doit prendre l'initiative à son tour. C'est en soumettant à l'épreuve les combinaisons de phrases indigènes et les stimulations qu'il peut avoir une réponse satisfaisante.

Le cas de « Gavagai » est illustratif. Notre linguiste voudrait avoir les informations sur « Gavagai ». En réaction au comportement de l'indigène et en présence d'une stimulation, il notera sur ces tablettes si l'indigène approuve, désapprouve ou ne réagit pas. Mais « comment reconnaître une approbation ou une désapprobation de l'indigène lorsqu'il la voit ou l'entend? » (Quine, 1977, p. 61). D'emblée, il faut exclure l'idée selon laquelle les gestes peuvent nous permettre d'identifier ses différents signes. Les gestes ne peuvent pas être pris pour ce qu'ils semblent représenter. Le linguiste opte donc pour une nouvelle orientation. Après avoir demandé « Gavagai » et des questions semblables en présence de lapins et d'animaux semblables, le linguiste reçoit des indigènes de

réponses « Evet » et « Yok » ; il imagine qu'elles peuvent renvoyer à « oui » et « non ». Mais la question qui demeure est celle de savoir laquelle des deux corrélations possibles est la bonne ?

Le linguiste lui-même tente l'expérience et imite les élocutions spontanées de l'indigène. S'il recueille plus de « Evet » que « Yok », il sera motivé à considérer « Evet » pour « oui ». Lui-même se mettra à la place de l'indigène et essayera de répondre par « Evet » et « Yok » aux questions de ce dernier. Celui qui produit les effets les plus sereins est la meilleure option pour « oui ». Ainsi, nous pouvons dire que les données ultimes auxquelles a accès le linguiste, comme quiconque apprend une langue, sont les données sur le comportement langagier publiquement accessible des indigènes. Ces données font l'unanimité d'une communauté, car elles ont un rapport avec des situations concomitantes publiquement accessibles. Les « données observationnelles » sont ainsi la source du linguiste pour accéder à la langue indigène. La notion de « Gavagai » dépend donc des faits publiquement accessibles et sur lesquels une communauté linguistique peut s'accorder.

C'est d'abord ces catégories de phrases que le linguiste cherchera à traduire. Il énonce une phrase observationnelle en présence des indigènes et vérifie si ceux-ci donnent leur assentiment ou leur dissentiment à l'énonciation. Au cas où ils le font, le linguiste conclut que cette phrase est observationnelle et il la traduit par une phrase à laquelle il donne son assentiment ou son dissentiment dans les circonstances identiques. Dans le cas précis de « Gavagai », il est important de savoir que « ce sont les stimulations d'un lapin surgissant sous nos yeux qui portent à l'assentiment, et que ce sont les autres qui portent au dissentiment » (Quine, 1977, p. 62). Ainsi les données sur le comportement langagier des indigènes déterminent la traduction des phrases observationnelles. En pratique, pour résoudre ce problème sur la correspondance entre les réponses de l'indigène et les données observationnelles, « le linguiste tranchera habituellement ces questions de causalité par intuition, encore que conjecturalement » (Quine, 1977, p. 62). A cet égard, « son jugement intuitif se fondera sur les détails de la conduite de l'indigène » (Quine, 1977, p. 62), tels que les « mouvements scrutateurs de ce dernier » (Quine, 1977, p. 62) mais aussi les « regards qui trahissent chez lui soudain la reconnaissance ou l'identification, et autres indices semblables » (Quine, 1977, pp. 62-63). Toutefois, il faut dire qu'au-delà des données observationnelles, il y a des considérations formelles qui permettent d'assurer au linguiste l'existence d'une relation qui pousse l'indigène à faire le choix sur telle ou telle phrase. Si, juste après les réponses de l'indigène sur une phrase quelconque « S », le linguiste provoque sur l'indigène une stimulation (°, et demande à nouveau « S », et reçoit une réponse opposée, « alors il peut conclure que c'est la stimulation ° qui a poussé à choisir la réponse opposée » (Quine, 1977, p. 63). Cependant, « "pousser" à faire une telle réponse, ce n'est pas la tirer du sujet indigène » (Quine, 1977, p. 63). Le « Evet » ou le « Yok » de l'indigène découle ici d'une

combinaison : « C'est la stimulation qui 'pousse' à choisir une phrase plus la question 'Gavagai ?' qui la suit » (Quine, 1977, p. 63). Willard Van Orman Quine reste dans une logique naturaliste, car il conçoit la signification des termes et des phrases sans faire intervenir la conscience ou la raison. Dans cette perspective, il convient d'interpréter le sens à partir du comportement d'un locuteur en partant de son assentiment ou de son dissentiment à nos questions. Une telle analyse implique par conséquent que s'il y a des objets, c'est parce que la langue met à notre disposition des termes pour en parler. C'est ici que le principe de charité trouve sa légitimation.

Le principe de charité : vers la reconnaissance culturelle

Au cœur de la philosophie analytique, il y a l'idée selon laquelle, toute langue conditionne une vision du monde particulière (Deprez, 2010, p. 81). Une telle approche donne au relativisme culturel tout son sens. Pour Willard Van Orman Quine, le relativisme culturel n'autorise plus à affirmer qu'une idée prélogique serait illogique. Pour prendre le cas extrême, « supposons qu'on prétende que certains indigènes sont disposés à accepter comme vraies certaines phrases traduisibles dans la forme 'p et non-p' » (Quine, 1977, p. 99). Il reste toutefois que « cette supposition est absurde au regard de nos critères sémantiques » (Quine, 1977, p. 99). Pour ne pas tomber dans le dogmatisme, Willard Van Orman Quine se demande quels critères de recharge préférer (Quine, 1977, p. 99). Aussi pense-t-il qu'une « traduction malicieuse peut rendre les locutions indigènes aussi étranges que l'on veut ». De fait, « une meilleure traduction leur imposera notre logique, et trancherait au prix d'une pétition de principe la question de la prélogique, s'il y avait à poser une pareille question » (Quine, 1977, p. 99). Cette affirmation est au centre de la théorie de l'indétermination. Pour cette théorie, il est possible de donner plusieurs traductions incompatibles mais toutes valables d'une même langue parce que les traducteurs n'ont que les comportements linguistiques des indigènes à leur disposition. Tel est le principe de charité : il est probable que les assertions manifestement fausses à simple vue fassent jouer des différentes traductions cachées du langage (Quine, 1977, p. 99). Par conséquent, en cas de problème langagier, il faut incriminer la traduction plutôt que le locuteur indigène. On peut donc déduire que l'inscrutabilité de la référence et l'indétermination de la traduction paraissent s'accorder avec la théorie de la mentalité primitive : toute langue détermine notre vision du monde. Dans cette perspective, la mentalité primitive fonctionne comme un type idéal, opposable à un autre type idéal : la mentalité rationnelle. Tel est l'enjeu du principe de charité. Ce principe de Quine suppose que lors de l'interprétation, on doit présumer que les croyances des interlocuteurs sont vraies. Nos interprétations émanent du principe de charité. Autrement dit, nous devons attribuer à autrui des croyances cohérentes et intelligibles. Un bon traducteur tiendra compte du contexte pour traduire plutôt que critiquer les interprétations qu'il aura reçues.

Pour bien comprendre les autres, il faut poser comme principe que leur raisonnement contient un

degré de rationalité et de cohérence. C'est ce principe qui fonde toute idée de traduction chez Bachir Diagne. Dans *L'Encre des savants*, il revient sur la pensée de Lévy-Bruhl. Pour mieux conforter l'identité européenne, jugée rationnelle et logique, l'auteur de la Mentalité primitive avait fabriqué aux « autres » une mentalité « primitives » et « prélogiques » (Diagne, 2013, p. 25). En attribuant aux « autres » cette mentalité, Bachir Diagne affirme qu'il ignore simplement le principe de contradiction et la loi de causalité (Diagne, 2013, p. 26). C'est précisément ce prélogisme que réfutait d'ailleurs Tempels, tout comme Bergson. Ce dernier récuse la thèse du prélogisme que Lévy-Bruhl « croit pouvoir établir à partir de l'idée que le primitif serait indifférent aux causes secondes, expliquant toujours par une cause "mystique" un phénomène que la saine raison nous (...) a appris à rapporter aux principes naturels invariables (Diagne, 2013, p. 26). L'inférence selon laquelle le « sauvage » serait ignorant de la relation entre une cause et son effet est elle-même illogique, affirme Bergson (Diagne, 2013, p. 26). Ce prétendu principe prélogique est contradictoire. Bergson en donne un exemple. Le comportement d'un homme qui compte « sur le courant de la rivière pour porter son canot, sur la tension de son arc pour lancer sa flèche, sur la hache pour entamer le tronc de l'arbre, sur ses dents pour mordre ou sur ses jambes pour marcher » (Bergson, 1976, p. 151) illustre que ces hommes ont conscience de ce que signifie l'invariabilité des lois naturelles (Diagne, 2013, p. 26). Cet exemple montre qu'on ne saurait traiter la mentalité d'un peuple comme incompréhensible. Bachir Diagne retrouve ici le principe de la charité. Pour lui, ce principe plaide pour la reconnaissance et l'échange entre les cultures sans préjugés. Ce principe est déterminant pour la traduire. La charité suppose que les interlocuteurs partagent la même logique et relèvent de la même humanité. Elle implique un mouvement d'unité et de solidarité entre les peuples. Pour lui, « en matière de savoirs, il n'y a pas de propre » (Diagne, 2017, p. 77). Les peuples ne peuvent pas vivre en autarcie. Ils sont obligés de dialoguer et de communiquer. La traduction apparaît comme le processus de compréhension entre les individus dont les actes linguistiques sont différents. C'est donc vers une approche charitable et universelle avec autrui que nous conduit la pensée de Bachir Diagne.

Bachir Diagne et la traduction comme affirmation des identités

Pour Bachir Diagne, la traduction s'inscrit dans un cadre de décolonisation et d'affirmation des identités africaines. Pour le penseur sénégalais, la traduction va au-delà du simple acte linguistique, car elle joue un rôle fondamental dans la construction et l'affirmation de l'identité. Dans ce sens, la traduction est un processus de mise en communication entre les cultures. Dès lors, les individus et les communautés s'approprient réciproquement les savoirs issus d'autres cultures tout en préservant les leurs.

Alexi Kagamé, Kwasi Wiredu et Souleymane Bachir Diagne : vers le relativisme de la traduction

Revenons sur la thèse de Tempels. Pour lui, les Bantu parlent tout naturellement leur philosophie. Ils ont un « parler ontologique » ; « leur langage n'est pas comme le nôtre, ils parlent de manière tellement concrète, en des mots qui se rapportent immédiatement aux choses mêmes », « ces peuples parlent de « façon réaliste » ou encore « ontologiquement » (Tempels, 1949, p. 696). Tempels invite les linguistes qui étudient les peuples bantous à adopter la manière dont il avait procédé avec les ethnographes afin de retrouver la logique des langues qu'ils étudient. Il précise que c'est « seulement par la compréhension de la mentalité des Noirs que l'on peut arriver à dégager la structure générale de leur langage » (Tempels, 1948, p. 759). Le travail de ces linguistes bantouistes lui permettra de confirmer les résultats de ses analyses. Kagamé poursuivra cette forme de linguistification de Tempels. Dans *la philosophie bantu comparée*, il reconnaît le mérite de Tempels d'avoir ouvert la voie mais estime que la méthode était déficiente. La bonne méthode, selon Kagamé est « celle qui eût consisté à choisir une “zone culturelle déterminée” » et « la langue particulière qui y est parlée pour examiner et lire dans celle-ci, ainsi que dans d'autres aspects de la culture » (Bachir Diagne, 2010, p. 36) « les éléments philosophiques qui s'y trouvent “incarnés”, en évitant de s'attarder sur les aspects qui relèvent de l'ethnologie » (Kagamé, 1978, p. 7).

De ce qui précède, Kagamé reproche au père Tempels d'être resté superficiel, il n'est pas allé loin « dans la voie consistant à creuser en déca de l'ethnologie, qu'il avait lui-même ouverte » (Diagne, 2010, p. 36). Au terme de cette démarche, Kagamé, en vient à ce qu'il appelle « la philosophie-linguistique ». Précisons que la « philosophie-linguistique » de Kagamé est une approche qui explore le rapport entre la pensée et le langage. Il met l'accent, d'une part, sur l'importance de la langue dans la construction de l'identité culturelle et, d'autre part, sur les spécificités culturelles et linguistiques de l'Afrique. Tempels et Kagamé, bien que venant de traditions différentes, soulignent l'importance de la traduction non seulement comme un moyen de communication, mais aussi comme acte qui engage des enjeux de pouvoir, d'identité et de culture. Pour eux, la traduction, transcende le simple échange linguistique et devient un acte profondément philosophique et politique. Cet argument rompt totalement avec le nationalisme ontologique des auteurs comme Heidegger. Ils critiquent particulièrement le nationalisme d'Aristote. Pour rappel, la table des neuf ou dix catégories d'Aristote constitue un système de classification des différentes manières dont les choses peuvent être dites ou caractérisées. Aristote a développé un système de classification qui vise à organiser la connaissance par le biais de catégories. Les catégories permettent de structurer la pensée et d'analyser les êtres. C'est ce schéma aristotélicien que Kagamé remet en question. Pour lui, la thèse d'Aristote est inadaptée pour saisir la complexité de la pensée africaine. Les catégories d'Aristote sont discriminatoires et constituent une injustice pour la pensée africaine. Les Africains ne sont pas soumis à une classification linéaire. Le penseur rwandais a pour ambition de repenser ces catégories, le but

étant de les adapter et de créer un cadre conceptuel qui coïncide avec la réalité africaine. Il s'agit, pour lui, de valoriser la pensée africaine. Le projet de Kagamé est « d'exhumer de la grammaire des langues bantu l'ontologie qui est incarnée. La « philosophie-linguistique [est] analogue à celle dont l'onto-logique aristotélicienne est, pour lui, entièrement inscrite dans la grammaire grecque » (Diagne, 2013, p. 40). L'ontologie d'Aristote est conservée prisonnière de la langue grecque. L'ontologique d'Aristote comme grammaire du raisonnement en général n'est rien d'autre que la grammaire grecque. Pour Kagamé, « il s'agit de poser à côté d'une philosophie qu'il appelle "européo-américaine" une philosophie bantu » (Kagamé, 1978, p. 126) dans cette dernière , en particulier, « le verbe être ne joue que le rôle de copula et doit en conséquence s'accompagner d'un attribut ou d'un complément circonstanciel de lieu ». Il ajoute plus loin ; « la fameuse formule : je pense, donc je suis n'a aucun sens en langues bantu » (Kagamé, 1978, p. 126). Kagamé remet ainsi en question l'idée de catégories logiques supralinguistiques. Tel est l'enjeu de la philosophie-linguistique. Elle « gagnera beaucoup à s'éclairer de l'histoire des traductions, dans le monde de l'islam, des textes de la philosophie grecque, ainsi que de la manière dont ces traductions ont fait de la langue arabe une langue philosophique » (Diagne, 2000, p. 46). Pour mieux comprendre l'importance de la traduction, Bachir Diagne met en relief la vision de Kagamé et de Wiredu. L'auteur de *la philosophie bantu comparée*, souligne le relativisme en traduction. Il y aurait ainsi des grammaires philosophiques différentes et par conséquent des langues avec cogito et des langues sans cogito. (Diagne, 2013, p. 41). Le relativisme pose l'idée selon laquelle la signification un texte peut changer en fonction du contexte socio-culturel. Dans ce contexte, le relativisme de la traduction implique qu'une signification enracinée dans une langue peut être perdue dans une traduction. Dès lors, il faut enrayer toute hégémonie des langues dominantes. La traduction doit éviter toute visée assimilatrice. Elle doit respecter les valeurs locales. Le caractère subjectif de la traduction conduit à des variations de sens dans la compréhension d'un même texte. C'est ce qu'évoque Derrida en analysant la question du sujet :

Evoquant le sacré, Derrida affirme dans *Des tours de Babel* :

Il se livre à la traduction qui s'adonne à lui. Il ne serait rien sans elle, elle n'aurait pas lieu sans lui, l'un et l'autre sont inséparables. (...) C'est le texte absolu parce qu'en son événement il ne communique rien, il ne dit rien qui fasse sens hors de cet événement même. (...) Et comme aucun sens ne s'en laisse détacher, transférer, transporter, traduire dans une autre langue comme tel (comme sens), il commande aussitôt la traduction qu'il semble refuser. Il est traductible et intraduisible. (Derrida, 1985, pp. 6-247)

Il n'y a donc pas de traduction achevée.

C'est la même approche que développe Kwasi Wiredu. Il montre que le mot « vérité » est

traduit en fonction du registre. Ainsi, par exemple dans un sens purement cognitif, il n'y a pas de mot *akan* pour traduire la vérité. Les contraintes linguistiques entre « l'akam » et l'anglais permettent de reconsiderer la question de la vérité (Wiredu, 1996, p. 107). La traduction doit respecter le sens et le contexte culturel d'origine tout en rendant le texte compréhensible dans une autre langue. Pour lui, par exemple, les concepts philosophiques africains doivent être traduits dans un contexte qui reste fidèle à la pensée africaine tout en étant ouvert à d'autres langues. Pour Wiredi, on doit penser la traduction dans le croissement des perspectives. C'est la voie que choisit Bachir Diagne. Puisque pour lui, « il y a toutes les raisons de croire que c'est celle de l'avenir » (Diagne, 2013, p. 43).

Souleymane Bachir Diagne et la question de la traduction du temps

La question du temps est au cœur de la réflexion de Bachir Diagne. Il revient sur la manière dont les sociétés africaines analysent le temps différemment des conceptions occidentales. Il se pose la question de savoir si l'on devrait poser l'idée selon laquelle les cultures diffèrent du fait qu'elles ont une conception du temps différente. Pour l'illustrer, il revient sur la conception africaine du temps notamment sur le discours ethnologique. Pour rappel, en février 2007, Nicolas Sarkozy lors de son voyage à Dakar affirmait que les Africains avaient leur propre conception particulière du temps qui justifie qu'ils fussent « insuffisamment entrés dans l'Histoire ». Ce cliché presuppose que les Africains ne seraient pas en synchronie avec le rythme du monde (Diagne, 2013, p. 54). Quoique Bachir Diagne parle de l'incongruité du discours de Sarkozy, il questionne en profondeur cette approche qui n'est pas en rupture avec la vision afro pessimiste. Notons que « l'afro pessimisme repose sur cette proposition que les raisons du "retard" du continent sur le reste du monde sont à chercher dans la culture, la vision du monde des Africains » (Diagne, 2013, p. 54). Un de ces auteurs se nomme John Mbiti. Dans son ouvrage *African religions and philosophy*, il aborde la question du temps à l'image des cultures africaines. Selon lui, la conception africaine du temps rompt avec celle occidentale. Ses principales thèses sont sept :

- Le temps est une composition d'événements. Cela veut dire que « c'est l'événement qui définit le temps (...), le temps est le plein d'événements, il n'est ni leur cadre au sens kantien, ni un ordre de leur succession au sens leibnizien » (Diagne, 2013, p. 56).
- Le passé est la dimension la plus importante du temps. Le temps est ce qu'il déjà advenu. Il « s'identifie totalement au passé » (Diagne, 2013, p. 56).
- Le présent est continûment en mouvement avec le passé. Cela veut dire que « le présent puisse son sens dans le passé vers lequel il est orient » (Diagne, 2013, pp. 56-57).

- Il n'y a virtuellement pas de futur. Cela veut dire « qu'on ne peut envisager l'avenir au-delà d'un horizon de quelques mois, au-delà de demain, au-delà de l'ombre qu'il projette en arrière, déjà maintenant » (Diagne, 2013, p. 57).
- Les langues et les calendriers africains manifestent ces thèses et les prouvent. Mbiti examine les temps verbaux, il aboutit à la conclusion selon laquelle ils « n'y a pas de mots ou expression concret pour signifier l'idée d'un avenir lointain ». (Mbiti, 1990, p. 17).
- La planification à long terme est chose étrangère à la société. Les peuples africains ignorent tout du progrès, ils n'ont pas de projet pour l'avenir. (Diagne, 2013, p. 58).
- La dimension future du temps s'est imposée aux Africains de l'extérieur et ils n'ont pas encore véritablement fini de se l'approprier.

D'une façon générale, Mbiti pense que, chez les occidentaux, le temps est linéaire, alors que chez les africains, il est cyclique et relationnelle. Leur temporalité valorise les rituels, les traditions et les récits. La notion de « l'éternel maintenant » est fondamental et renvoie au fait que le présent est enrichi par les influences du passé. Bachir examine comment ces différentes conceptions peuvent influencer la manière dont les sociétés pensent leur histoire, leur avenir et leur identité. Une telle perspective conduit Bachir Diagne à concevoir la traduction comme un moyen de créer des dialogues interculturels qui respectent l'approche temporelle des différents peuples. Cette perspective fait de la traduction un humanisme. En tant qu'humanisme, la traduction rapproche les peuples. Bachir Diagne définit ainsi la traduction comme la langue des langues. Il n'y aurait donc pas de langue supra universelle dont dépendraient les autres. Les langues se valent. Il n'y aurait pas une langue universelle auxquelles les autres viendront se greffer. L'auteur *De langue à langue* rompt avec les partisans du nationalisme linguistique. Les théoriciens de cette approche soutiennent que toute langue est l'expression d'une vision du monde particulière. « La langue nationale est identifiée à une vision du monde, et cette dernière à la personnalité nationale » (Towa, 1975, p. 96). Cette thèse est défendue par les nationalistes européens, notamment par les romantiques allemands. Humboldt considérait chaque langue comme la caractérisation du peuple qui la parle (Towa, 1975, p. 96). Aussi, affirment-ils que l'esprit d'un peuple et sa langue sont liés. Herder avait déjà soutenu une thèse pareille. Or à lire Bachir Diagne, la traduction brise le nationalisme linguistique et la prétendue domination d'une langue. Selon l'auteur, qui cite Casanova, le seul moyen de « lutter contre une langue dominante, c'est d'adopter une position "athée" et, donc de ne pas croire au prestige de cette langue » (Diagne, 2013, p. 17). Bachir Diagne déconstruit ici tout mouvement qui sacrifie une langue. Le contact de deux langues suppose un lien de réciprocité que le traducteur met en relief. De plus, la traduction déhiérarchise les rapports entre les peuples. Elle est un vecteur de métissage entre langues et cultures.

(Diagne, 2024, p.15) C'est par la traduction et le foisonnement des langues que les peuples se rencontrent. Il affirme :

Ce livre présente une réflexion sur la traduction et sur sa capacité, son pouvoir de créer une relation d'équivalences, de réciprocité entre les identités, de les faire comparaître, c'est-à-dire paraître ensemble sur un pied d'égalité, en faisant que de langue à langue on se parle et on se comprenne. Comme l'a écrit Antoine Berman, la traduction n'est rien si elle n'est mise en rapport. Ce livre se veut donc un « éloge de la traduction » et une invitation à la reconnaître comme un « humanisme », exprimant une vision optimiste de ce qu'elle peut accomplir.

(Diagne, 2013, p. 14)

Dès lors, l'intraductibilité n'a pas de sens, car aucune langue ne peut refléter à elle seule le logos. (Cassin, 2013, pp. 1- 10). On peut comprendre la raison pour laquelle l'auteur *De langue à langue* définit la traduction comme un acte d'échange. La traduction met en relief deux altérités qui s'entendent malgré leurs différences. Elle « célébrer le pluriel des langues et leur égalité » (Diagne, 2022, p. 19). Il considère la traduction comme « une des réponses aux conséquences de la domination linguistique. Son éthique de la réciprocité est aussi une dimension du combat politique contre l'inégalité » (Diagne, 2022, p. 162). La traduction est source de dialogue et de métissage ; elle est une domestication de la différence. Faire de la traduction, c'est donc, faire l'éloge de l'égalité entre les langues, c'est réconcilier les identités plurielles. En effet, la réflexion sur traduction a souvent été dominée par les paradigmes occidentaux. Pour l'auteur sénégalais, il faut sortir de la dictature de la traduction et intégrer d'autres dimensions culturelles (Tachtiris, 2024).

Conclusion

La question de la traduction est au cœur des analyses de Souleymane Bachir Diagne. Pour comprendre les enjeux théoriques de sa philosophie, il faut remonter au principe de charité tel qu'il est posé par un auteur comme Willard Van Orman Quine. Pour cet auteur, le principe de charité est un pont qui établit un rapport entre les hommes de cultures différentes. Il renvoie à l'altérité de l'autre, car il met en relief la compréhension de l'autre. Face à ce qui paraît illogique ou irrationnel, la tentation est de penser que ces êtres sont privés de raison et disqualifier de l'humanité. Pour Quine, ce serait une erreur. Il s'agit de ne pas présupposer que ces êtres sont irrationnels parce qu'ils pensent différent de nous (Walter, 2019). C'est ici que le principe de charité trouve son sens. Il s'agit, à travers ce principe de chercher à dépasser « les apparentes contradictions de la langue étrangère pour accéder à la logique de l'autre dans sa propre langue » (Walter, 2019, p. 1). Par conséquent, « cela nécessite une attitude à la fois humaine et intellectuelle, ne pas projeter sa propre rationalité sur le raisonnement de l'autre, ne pas projeter sa propre logique sur la logique de l'autre » (Walter, 2019,

p. 1). L'apparente contradiction logique chez un interlocuteur est le reflet d'une mauvaise traduction (Quine, 1977, p. 101). Ce principe légitime la philosophie de Bachir Diagne. Pour lui, la traduction permet de mettre en contact les peuples. C'est la raison pour laquelle il critique le nationalisme linguistique. Il ne s'agit plus d'opposer les cultures et les langues au logos. La traduction s'oppose à toute philosophie du choc des civilisations. Bien plus, en traduisant une langue à une autre, on enrichit non seulement le patrimoine culturel mais aussi la philosophie de l'inter culturalisme. La traduction se présente donc comme une opportunité de faire émerger de nouvelles significations. Cela serait particulièrement bénéfique pour les cultures africaines qui ont souvent été académiquement marginalisées.

A Propos de l'auteur

Hervé Toussaint Ondoua est enseignant chercheur à l'E. N. S de Bertoua. Titulaire d'un PhD en philosophie du langage, il est spécialiste des questions en liées avec le postmodernisme, le postcolonialisme, le poststructuralisme...etc. Il a publié plusieurs articles dans ces domaines. Après son poste de chercheur invité à l'Université de Mulhouse, Ondoua a repris ses activités professionnelles à l'E.N.S de Bertoua-Cameroun. <https://orcid.org/0009-0005-2609-1283>

Financement: Cette recherche n'est pas financée.

Remerciements: Non applicable

Originalité : Notre protocole évalue l'impact sur la créativité et la coopération via une grille critériée.

Conflits d'intérêts: Les auteurs ne déclarent aucun conflit d'intérêts.

Déclaration sur l'intelligence artificielle: L'IA et les technologies assistées par l'IA n'ont pas été utilisées.

Références

- Bergson, H. (1976). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Presses universitaires de France.
- Cassin, B. (2013). *Penser en langues. Trivium*. <https://doi.org/10.4000/trivium.4768>
- Diagne, S. B. (2000). Revisiter « La philosophie bantoue » : L'idée d'une grammaire philosophique. *Politique africaine*, (78), 44–53.
- Diagne, S. B. (2013). *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*. Présence Africaine.
- Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. In *Écrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée)* (pp. 71–78). Jimsaan.
- Diagne, S. B. (2024). *De langue à langue : L'hospitalité de la traduction*. Albin Michel
- Deprez, S. (2010). *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*. Presses universitaires de Rennes.
- Kagamé, A. (1978). *La philosophie bantu comparée*. Présence Africaine.
- Mbiti, J. (1990). *African religions and philosophy*. Heinemann.
- Mounin, G. (1963). *Les problèmes théoriques de la traduction*. Gallimard.
- Quine, W. V. O. (1977). *Le mot et la chose*. Flammarion.
- Schleiermacher, F. (1999). *Des différentes manières de traduire*. Points Essais.

- Tachtiris, C. (2024). *Traduction et race*. Routledge.
- Tempels, P. (1949). *La philosophie bantoue*. Présence Africaine.
- Tempels, P. (1948). L'étude des langues bantoues à la lumière de la philosophie bantoue. *Présence Africaine*, (5), 755–760.
- Towa, M. (1975). Langue nationale et personnalité nationale. *ABIA : Revue culturelle*, (29–30), 95–120.
- Wagner, H. (2020). Principe de charité. *Anthropen*. <https://doi.org/10.47854/YMBO3929>
- Walter, C. (2019). *La vie aux hasards*. <https://www.philomag.com/blogs/la-vie-aux-hasards?page=1>
- Wiredu, K. (1996). *Cultural universals and particulars: An African perspective*. Indiana University Press.