

Le multilinguisme au prisme de la justice épistémique

Arnaud Regnauld, professeur de littérature américaine et traduction

Ce texte est le fruit d'un travail entrepris au fil d'une réflexion collective sur l'excellence scientifique et [la recherche et l'innovation responsables](#) menée dans le cadre du projet re:ERUA au fil de différents ateliers et groupes de travail, lesquels ont alimenté [une charte portant sur la recherche](#) ainsi qu'une [stratégie d'engagement](#) à l'échelle de l'Alliance, reflet des valeurs portées par Paris 8 et des actions que nous poursuivons à différents échelons. Compte tenu du caractère multilingue et multiculturel de notre Alliance d'universités européennes, et des questions que soulève cette configuration, j'aimerais amorcer ma réflexion à partir de cette citation de Derrida, maintes fois reprise par Barbara Cassin : « je n'ai qu'une langue, et, en même temps, de façon singulière et exemplaire, cette langue ne m'appartient pas [...] Une histoire singulière a exacerbé chez moi cette loi universelle : une langue, ça n'appartient pas »¹. Et pourtant une langue, ça s'inscrit aussi et surtout dans des mécanismes d'imposition d'une norme hégémonique, à savoir la langue qu'il convient de maîtriser pour pouvoir se faire entendre soi-même, et entendre non seulement les autres, mais aussi pouvoir faire sens de sa propre expérience du monde. Le pendant d'une telle forme de domination linguistique, c'est bien entendu l'effacement, ou tout du moins la marginalisation des langues minorées et dès lors délégitimées en tant que langues philosophiques pourrait-on dire, c'est-à-dire ancrées dans le logos eurocentrique et sa prétention à promouvoir une raison universelle, mais non universellement partagée puisque ce concept même permet de reléguer les barbares dans le champ du babil du bon sauvage, voire du borborygme, le ventre prenant forcément le dessus sur la tête.

Pour situer mon propos, je rappellerai ici le concept d'injustice épistémique forgé par Miranda Fricker, laquelle décompose ce phénomène en deux catégories distinctes qui souvent se renforcent l'une l'autre. La première catégorie est celle de l'injustice herméneutique qui se fait jour dès lors qu'un sujet n'est pas en mesure de rendre compte de sa propre expérience du monde faute d'avoir à sa disposition les outils nécessaires pour le conceptualiser. C'est avant tout un problème de langue avant même d'être une question plus large d'accès au savoir. Miranda Fricker donne l'exemple d'une femme contrainte de quitter son emploi après avoir subi les assauts répétés d'un collègue. Or, il s'agit d'abord d'une forme d'injustice épistémique qui frappe une personne minorisée. Cette femme n'est pas en mesure de mettre des mots sur son expérience, et ce d'autant moins qu'elle ne dispose pas du concept de « harcèlement sexuel » défini depuis par les féministes, lequel lui aurait permis de circonscrire cette situation et de faire valoir ses droits au chômage au lieu d'indiquer qu'elle avait quitté son emploi pour, je cite « raisons personnelles ». Il s'agit bien entendu d'une situation sociale qui dépasse ce cas particulier, mais en tant qu'elle appartient à un groupe marginalisé, les conséquences de cette forme d'injustice épistémique en sont d'autant plus désastreuses. La deuxième catégorie proposée par Miranda Fricker est celle de l'injustice testimoniale. Dans l'exemple que je viens de citer, imaginons qu'il s'agisse d'une femme noire dans l'Amérique ségrégationniste. Quand bien même elle serait en mesure de témoigner de son expérience, les propos de cette employée, en tant que femme noire placée dans une position socialement subalterne, ne serait pas entendue comme digne de raison par la police puisqu'on ne lui accorde aucune autorité à s'exprimer sur de pareils sujets, et ce alors même qu'il s'agit de sa propre expérience. D'autres parlent à sa place, et récuse son statut de sujet capable de produire un savoir, savoir qui porte en outre sur un monde dont les règles sont définies dans la langue et la culture hégémonique.

¹ J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin*. Entretien avec Jean Birnbaum, éd. Galilée/Le Monde, 2005, p. 37-39.

Dans le contexte qui est le nôtre, de multiples langues coexistent au sein d'un même espace social dominé par la langue française, langue dite nationale qu'il convient donc de maîtriser, qu'il s'agisse du lexique, de la syntaxe, ou encore de la prononciation, l'accent étant un marqueur de non appartenance à la communauté dominante qui renvoie à des préjugés, parfois inconscients, sur la capacité du locuteur *barbare* à produire une pensée comme ont pu le démontrer de nombreuses études sociolinguistiques. C'est le mythe du schibboleth qui fait retour dans le corps social en déplaçant le sujet sur ses marges, c'est-à-dire en démarquant les frontières d'un territoire, dès lors que la langue, l'organe tout autant que les mots qu'elle contribue à articuler, lui fait défaut. Pas de mise à mort proprement dite ici, mais un dispositif d'exclusion qui ne donne pas voix au chapitre aux inaudibles, de fait invisibles, devenus les sans visage pour reprendre la terminologie de Butler critiquant l'universalisme de Levinas. Ce sujet qui n'est pas un sujet (...) ni mort ni vif, ni même complètement constitué en tant que sujet ni déconstitué dans la mort »². Une telle asymétrie des positions sociales affecte la formation des sujets, ce dont il convient de tenir compte au sein de l'université en tant qu'il s'agit d'un lieu de production du savoirs, ou plutôt des savoirs, par excellence, et où il convient d'interrompre, ou tout du moins d'interroger les mécanismes de domination et d'invisibilisation à l'œuvre dans la manière dont on peut aborder la différence des langues.

Tension qu'illustre Derrida, en tant que juif franco-maghrébin, à travers les deux propositions antinomiques qu'il énonce dans le *Monolinguisme de l'autre*³ :

On ne parle jamais qu'une seule langue
On ne parle jamais une seule langue.

Derrida élabore sa pensée à partir de son expérience propre, à savoir celle d'un contexte colonial multilingue où la langue française lui est imposée dès l'enfance, langue qu'il parle et qui pourtant n'est pas la sienne. Ce qui m'amène à convoquer ici le concept de colonialité élaboré, entre autres, par le sociologue péruvien Anibal Quijano⁴, lequel cherche à montrer la manière dont les relations de domination qui organisaient les rapports sociaux pendant la période coloniale, c'est-à-dire assuraient le maintien de structures de pouvoir racialisées, la manière dont ces relations de pouvoir persistent après le processus de décolonisation des années 50-60. Ce qui nous intéresse ici, c'est la manière dont ce concept portant sur l'organisation du travail pose également la question de la justice épistémique en tant que la définition des savoirs dits légitimes passe par un filtre éminemment eurocentrique, quitte à ce qu'on s'approprie les savoirs indigènes pour les contraindre à rentrer dans un modèle de pensée auquel ils n'appartiennent pas. En effet, la colonialité définit les frontières de ce qui peut être dit, voire pensé dans la langue dominante et dès lors faire sens, l'altérité radicale restant pour ainsi dire inassimilable. Ce qui pose incidemment la question de la traduction, peut-être moins en tant que pratique proprement dite, car il ne s'agit pas de tout traduire, qu'en tant que paradigme théorique. Il ne s'agit pas de proposer un système de vases communicants, mais de reconnaître et de valoriser la coexistence de mondes multiples qui s'inscrivent dans la diversité des langues et des cultures, sans vouloir à tout prix préserver un corps linguistique dont la pureté serait menacée par son entour. Signalons que l'on peut renvoyer dos à dos la pureté de la langue et l'universalité du vrai en tant qu'ils forment des concepts hérités d'une métaphysique eurocentrique visant à s'assurer que les frontières épistémiques restent bien fermées. Or, comme l'énonce Hannah Arendt :

² Judith Butler, *Precarious Life*, New York: Verso, 2004, 98.

³ Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996, p.21.

⁴ Quijano Anibal, « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 111-118. DOI : 10.3917/mouv.051.0111. URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

Cette équivocité chancelante du monde et l'insécurité de l'homme qui l'habite n'existeraient naturellement pas s'il n'était pas possible d'apprendre les langues étrangères, possibilité qui nous démontre qu'il existe encore d'autres "correspondances" que les nôtres en vue d'un monde commun et identique, ou quand bien même il n'existerait qu'une seule langue. D'où l'absurdité de la langue universelle – contre la "condition humaine", l'uniformisation artificielle et toute puissante de l'équivocité.⁵

Or, la traduction ne consiste pas à atteindre une sorte de Vérité universelle. La traduction consiste à parvenir à produire "assez de vérité pour" se comprendre, pour reprendre les termes de Barbara Cassin. C'est ce que je comprends à mon tour, et peut-être à tort, comme un dépassement de l'opposition entre techne et episteme, la traduction n'étant pas une forme surplombante de savoir autoritaire qui organise l'espace politique, mais un travail d'ordre plus artisanal sur et avec la langue à partir de laquelle se dessinent les contours d'un espace commun.

On retrouve quelque chose d'analogue dans les pratiques pédagogiques translangagières, ou de *translanguaging*, où les élèves peuvent recourir à toute la palette des langues qu'ils connaissent, et plus particulièrement la langue qui leur est la plus familière. Il ne s'agit pas de traduction au sens strict, mais de la reformulation d'une pensée d'une langue dans une autre dans un contexte où le multilinguisme devient la norme, et non plus l'exception. L'exemple d'Ensha, élève sud-africaine de 13 ans, dont le cas a été étudié par Caroline Kerfoot et Basirat Olayemi Bello-Nonjengele est révélateur⁶. Ensha est issue d'une famille où l'on parlait l'IsiXhosa, en cours d'apprentissage de l'anglais en milieu scolaire et locutrice de l'Afrikaans appris au contact de ses pairs. En échec scolaire et marginalisée au sein de sa classe à partir du moment où on lui avait imposé l'usage de l'anglais comme monolange, elle a retrouvé son statut de sujet capable de produire des savoirs et reconnu comme tel lorsque lui a été donnée la possibilité d'une pratique translangagière à la faveur d'un projet pédagogique expérimental. Cette pratique qui permet de négocier de manière fluide les frontières entre les langues lui a non seulement permis de retrouver la maîtrise des sujets qui lui étaient enseignés, mais de servir de facilitatrice au sein de sa propre classe auprès des locuteurs natifs parlant l'isiXhosa. Dans ce cas précis, le processus de traduction qui sous-tend la pratique translangagière est moins une technique qu'un bricolage, une "manière de faire avec les différences" (Cassin). En outre, elle permet de ménager un espace polyphonique où plusieurs voix non unifiées peuvent coexister presque sur un plan d'égalité. En effet, comme le nuancent les socio-linguistes Chris Stroud et Caroline Kerfoot, il s'agit d'un « multilinguisme [ancré dans un] monovocalisme »⁷. Autrement dit, je n'ai qu'une langue et ce n'est toujours pas la mienne. Les pratiques translangagières n'effacent pas les frontières entre la langue hégémonique et langues minorisées, mais

⁵ Hannah Arendt, *Journal de pensée*, cahier II, nov 1950, [15], trad fr mod., p. 56-57 in Barbara Cassin, « Compliquer l'universel », dans *Fabula-LhT*, n° 12, « La Langue française n'est pas la langue française », dir. Samia Kassab et Myriam Suchet, May 2014, URL : <http://www.fabula.org/lht/12/cassin.html>, page consultée le 23 November 2024. DOI : <https://doi.org/10.58282/lht.1120>

⁶ Kerfoot & Olayemi Bello-Nonjengele, « Towards Epistemic Justice: Constructing Knowers in Multilingual Classrooms », *Applied Linguistics* 2023, 44/3, p.462-484.

⁷ Stroud & Kerfoot, « Decolonizing Higher Education. Multilingualism, linguistic citizenship and epistemic justice » in Bock and Stroud eds., *Languages and Literacies in Higher Education: Reclaiming Voices from the South*, Bloomsbury, 2021, p.29.

permettent néanmoins un *accès* épistémique à défaut d'instaurer une justice épistémique qui reposerait sur une non asymétrie des positions sociales.

Le concept de traduction doit être pensé comme une "ex-position à l'événement incalculable" de manière analogue à ce que Derrida définit comme une hospitalité inconditionnelle "qui s'expose sans limite à la venue de l'autre", un concept impossible et pourtant nécessaire pour donner un sens à la traduction comme pratique, un acte qui ne peut pas dépasser le calcul des conditions et qui pourtant ne peut pas non plus être réduit à la raison calculatrice. La traduction est marquée par une logique et une esthétique de l'auto-immunité, car elle doit constamment travailler contre son propre système immunitaire, son propre pouvoir de rejet de l'autre en tant que menace potentielle pour l'indemnité de la langue traduisante. Une traduction absolue, c'est-à-dire une traduction déliée, exposerait la langue d'accueil au risque de dissolution dans celle de l'autre et pourtant il ne peut y avoir de concept de traduction sans poser cette im-possibilité comme une vulnérabilité intrinsèque. Le concept de vulnérabilité ne doit pas être compris comme un affaiblissement du corps linguistique, mais en tant qu'il s'agit d'un concept relationnel, comme la possibilité même d'être affecté par l'autre en tant que radicalement autre d'une manière imprévisible. C'est justement l'hypothèse que pose Angelo Vannini⁸ qui oppose à l'incommensurabilité des langues, le concept de relationalité : en tant que processus infini, la traduction établit les conditions relationnelles qui permettent de construire une forme d'intelligibilité de manière pragmatique et de redonner une agentivité épistémique De la nécessité d'une équivocation. En cela, la vulnérabilité doit être partagée. La vulnérabilité qu'il faut comprendre étymologiquement comme la faculté à être blessé, est une forme d'hospitalité inconditionnelle, une ouverture non horizontale à ce ou ceux qui sont encore à venir et qui ne peuvent être ni calculés ni programmés, posant les prémisses d'une relation logique, esthétique, éthique et phénoménologiquement incarnée. J'aimerais conclure sur une citation tirée de *La Bête et le souverain*⁹ pour pointer tout le travail de dénaturalisation qu'il nous reste à accomplir pour déconstruire nos monolinguisms et brouiller les frontières dans une joie toute post-babélique :

La communauté du monde étant toujours construite, simulée par un ensemble de dispositifs stabilisants, plus ou moins stables, donc, et jamais naturels, le langage au sens large, les codes de traces étant destinés, chez tous les vivants, à construire une unité du monde toujours déconstructible et nulle part et jamais donnée dans la nature.

* *

*

⁸ Angelo Vannini, « Towards Epistemic Translatability: On Epistemic Difference and Hermeneutical Justice », *Social Epistemology*, 2023.

⁹ Derrida, *La bête et le souverain*, vol.2 , p. 31.