

Renégocier l'intraduisible : perspectives pour un humanisme transculturel

Jean-Pierre Dubost

Reçu : 15.11.2016 – Accepté : 10.012.2016

Title / Título / Titolo

Renegotiating the untranslatable: Perspectives for a Cross-cultural Humanism
Renegociar lo intraducible: perspectivas para un humanismo transcultural
Rinegoziare l'intraducibile: prospettive per l'umanesimo cross-culturale

Abstract / Résumé / Resumen / Riassunto

Is the exhaustive expansion of (western) science and technology synonymous with western culture? Are key concepts such as universality, totality and globality synonymous? Can they be validated as concepts outside of dominating western languages and cultures? Postcolonial theory intends to respond to the unshared power of western epistemology by a radical inversion: the oneness of western epistemology, it says, must acknowledge the plurality of repressed forms of knowledge. But turning aside from universality by emphasizing 'pluriversality' does not free us from abstraction or warrant that the concepts we are using hereby are entitled to overcome the limits of global western epistemological domination. However, considering translation as a necessary precondition of transcultural negotiation places the paradox of a non-homogeneous universality in a different perspective, once we take into account the dynamics of translation as negotiation of the untranslatable.

L'expansion illimitée de la science et de la technologie (occidentales) est-elle synonyme de culture occidentale? Des concepts clés tels qu'universalité, totalité et globalité sont-ils eux-mêmes synonymes? Peuvent-ils être validés en tant que concepts en dehors des langues et cultures occidentales dominantes? La théorie postcoloniale veut répondre au pouvoir sans partage de l'épistémologie occidentale par une inversion radicale des termes: le bloc de l'épistémologie occidentale, dit-elle, doit faire place à la pluralité des formes de connaissance réprimées. Or se détourner de l'universalité au profit de la "pluriversalité" ne nous libère pas de l'abstraction ni ne garantit que les concepts que nous utilisons de la sorte dépassent les limites de la domination épistémologique occidentale. Cependant, si l'on considère la traduction comme une condition préalable nécessaire de la négociation transculturelle, le paradoxe d'une universalité non homogène se trouve replacé dans une perspective différente, dès lors que nous tenons compte de la dynamique de la traduction en tant que négociation de l'intraduisible.

La expansión ilimitada de la ciencia y la tecnología (occidentales) ¿es sinónimo de cultura occidental? Conceptos clave tales como universalidad, totalidad, globalidad ¿son sinónimos? ¿Pueden ser validados como

tales conceptos fuera de las lenguas y las culturas occidentales? La teoría postcolonial quiere responder al poder no compartido de la epistemología occidental mediante una inversión radical de los terminos: el bloque de la epistemología occidental, sostiene dicha teoría, tiene que ofrecer un espacio a la pluralidad de las formas reprimidas de conocimiento. Rechazar la universalidad en beneficio de la "pluriversalidad" no nos libera de la abstracción ni garantiza que los conceptos que utilizamos sobrepasen los límites impuestos por la dominación de la epistemología occidental. No obstante, si consideramos la traducción como condición previa para la negociación transcultural, la paradoja de una universalidad no homogénea queda reubicada en una perspectiva diferente, desde el momento en que consideramos la dinámica de la traducción como una negociación sobre lo intraducible.

L'espansione illimitata della scienza e della tecnologia (occidentale) è sinonimo di cultura occidentale? Concetti chiavi come universalità, totalità, globalità sono sinonimi? Possono essere ritenuti validi come concetti al di fuori delle lingue e delle culture occidentali? La teoria postcoloniale cerca di rispondere al potere non condiviso dell'epistemologia occidentale con una inversione radicale: il blocco dell'epistemologia occidentale, sostiene questa teoria, deve riconoscere la pluralità di forme represses di sapere. Ma rifiutare l'universalità a favore della "pluriversalità" non ci libera dall'astrazione e non garantisce che i concetti che usiamo siano capaci di superare i limiti imposti dal dominio globale dell'epistemologia occidentale. Tuttavia, se consideriamo la traduzione come una pre-condizione necessaria per la negoziazione transculturale, il paradosso di un'universalità non omogenea viene spostato in una prospettiva differente, dal momento in cui si considera la dinamica della traduzione come negoziazione sull' intraducibilità.

Keywords / mots-clés / palabras clave / parole chiave

Science, technology, Postcolonial theory, translation

Science, technologie, théorie postcoloniale, traduction

Ciencia, tecnología, teoría postcolonial, traducción

Scienza, tecnologia, teoria postcoloniale, traduzione

On pourrait introduire à la problématique que cet essai se propose de déployer en revenant sur les conditions d'apparition à l'ère napoléonienne d'un terme arraché par Hegel à ses diverses apparitions alors plutôt récentes - celui de 'Zeitgeist'. Mais ce serait en fin de compte rendre un mauvais service au concept lui-même. Car, s'il est vrai que le tour de force de tout effort de conceptualisation, indépendamment d'une quelconque ambition à faire système, est de détourner un mot de la quotidienneté ou de la contemporanéité de ses usages pour en dégager une puissance opératoire, une énergie nouvelle, ce qui donne raison à la conception si ironique de l'usage de l'esprit et du rapport au « réel » de la pensée hégélienne, c'est que dans ce cas aussi le concept ne gagne en force qu'au prix de sa dévaluation. Ce que la réalité historique ne cesse de confirmer, c'est qu'il y a toujours inévitablement du Zeitgeist dans la langue, que donc tout concept, aussi nouveau, original et éloigné de la dénomination commune, passive, impensée et paresseuse qu'il puisse être, est toujours inexorablement lissé, dévitalisé, désubstantialisé par l'universelle réplique de son usage. À commencer justement par le concept de Zeitgeist. Il suffit pour s'en convaincre de confier le terme aux robots grâce auxquels google nous livre en 0,44 secondes et dans le désordre 12 400 000 résultats autant itératifs qu'hétéroclites à consulter – ce à quoi une vie finie par définition ne suffirait pas, bien sûr.

En revanche, il est possible de partir du fait, facilement observable par tout un chacun, philosophe ou non, qu'il serait bien difficile de *parler de* notre temps sans inévitablement *parler les mots* de l'esprit du temps.

Si les mots de notre temps « parlent l'esprit de notre temps » pour ainsi dire, ils le font parfois sous le mode de la permanence ou de la résurgence en nous renvoyant alors justement, mais non sans quelques dévoiements, à l'époque à laquelle ce mot de Zeitgeist fut forgé en philosophie (c'est par exemple le cas de mots tels que « république », « raison », « critique » - ou « Geist » justement). Mais, à côté de cette insistance ou de cette persistance, les mots du Zeitgeist ne sont, on le sait, plus ceux-là. En revanche, des termes comme

« mondialisation », « posthumanité », « transculturalité », « gender », « cognitif », « postmodernité », « postcolonial », « altérité », « écosystème », « métissage », « hybridité » etc. sont bien eux des mots de l'esprit du temps. Non seulement nous n'y échappons pas, mais nous ne pouvons par principe pas dire a priori quand nous les proférons si c'est nous qui en faisons usage ou si, en en faisant usage, nous ne sommes pas aussi d'une manière ou d'une autre les ventriloques du Zeitgeist.

Raison de plus de donner raison à Hegel dans la tentative qui fut la sienne d'arracher l'historique au factuel, et de ne pas dissocier époque et réflexion. Chacun des mots que nous utilisons pour dire ou lire le moment historique qui est le nôtre devrait être soumis à un « travail du concept », que rien n'oblige pour autant à se conformer au mode de traitement à la fois réflexif et dialectique qui a été celui de Hegel. Il en va de la possibilité d'une survie intellectuelle de l'exigence de la critique, le degré zéro de la critique étant justement la parfaite identité de l'itération des idées à une époque de reproductibilité technique des mots de l'esprit du temps. Compte tenu de la formidable expansion du traitement de l'information, on ne fera plus tourner aucune table pour invoquer quelque sublime voix. En revanche, les ressources de l'esprit heureusement appliquées à la matière des mots de l'esprit du temps peuvent être très salutaires en ce moment d'accélération de la circulation des mots, surtout si ceux-ci, comble de confusion, visent au dépassement de l'uniformité universelle sans se donner le temps d'une pause de réflexion.

Le programme annoncé dans ce numéro étant de débattre de ce que peut signifier aujourd'hui « négocier l'universel », nous nous attacherons à proposer, dans une perspective critique et par le travail sur les mots, quelques réflexions autour de ce qu'il peut y avoir à « négocier » d'un « universel » pensé à partir d'une approche « cosmopolite », chacun de ces mots devant être ouvert et cassé pour ainsi dire comme une noix, afin de savoir ce qui se cache sous la dureté de la coque. Il s'agit là d'un travail très modeste, comparé par exemple à la remarquable entreprise menée par le vaste

programme de recherche du Labex TransferS¹, ou au programme « Penser en langues et traduire », que Barbara Cassin décline au centre Léon Robin de Paris IV sous le mot d'ordre ô combien pertinent de « compliquer l'universel ».²

Quand nous nous demandons ici ce qu'il peut y avoir à négocier de l'universel, la notion de négociation que nous sollicitons n'a strictement rien à voir avec la *commerciale*, laquelle présuppose, dans une idéologie commerciale directement issue de l'illusion rationaliste des Lumières un référent commun des passions et de l'intérêt - une mesure commune (dont Turgot dans un brouillon de 1769, jamais publié de son vivant, intitulé *Valeurs et monnaies*, déploie brillamment la logique subjective - à la grande admiration de Schumpeter) ; elle se situe aussi très loin de ce que Jürgen Habermas désigne sous le nom de « kommunikative Kompetenz », qui repose sur l'espoir politique qu'au terme d'un effort de la raison argumentative les parties antagonistes parviennent à un consensus. Avant d'aborder la très délicate question de ce que cette 'négociation' peut être, on pourrait procéder par élimination, en s'adressant en un premier temps à la question du non-négociable, telle qu'elle nous semble découler nécessairement de la problématique dé-coloniale en tant qu'elle radicalise la césure entre l'hégémonie occidentale mondiale et les « damnés de la terre » en la répliquant sans réserve ni nuance du pouvoir au savoir, de la dimension politique à l'épistémologie,³ comme si l'un et l'autre constituaient deux entités homogènes et que toute tentative de « négocier » entre ces deux mondes radicalement incompatibles ne pouvait être que trahison sur le plan du pouvoir et assimilation sur le plan du savoir.

¹ Voir <http://www.transfers.ens.fr/rubrique2.html>.

² Voir <http://transfers.ens.fr/article111.html>. Cf. aussi Barbara Cassin (dir.) 2014.

³ Inutile de souligner à quel point cette position découle à la fois de la conception marxienne de la superstructure comme reflet de l'infrastructure que de l'application à l'ensemble de la planète et dans des conditions postcoloniales de dispositifs de pouvoir/savoir eux-mêmes hérités de la théorie foucauldienne du pouvoir et de l'interprétation gramscienne du rôle déterminant de la superstructure, qui sont les appuis théoriques essentiels d'*Orientalism* d'Edward Said.

La théorie décoloniale, dans ses expressions les plus radicales,⁴ accuse (au double sens du terme du mot accuser : mettre en évidence et dénoncer) le « régionalisme » de la conception occidentale de la totalité, bien au-delà du programme annoncé par Dipesh Chakrabarty, avec la « gratitude anticoloniale » que celui-ci implique.⁵

Dans une telle acception, le concept de totalité ici dénoncé est aussi central que supposé univoque, comme le sont tous les concepts opératoires de la théorie décoloniale, lesquels, tout enracinés qu'ils soient dans de multiples origines, font jamais l'objet d'un traitement réflexif et théorique rigoureux. Ainsi par exemple du concept clé d'épistémocide ; renvoyant à une dispersion discursive très large, il semble tout autant redevable envers une théologie de la libération (il s'agit de plaider la cause des savoirs « pauvres » face aux nantis, de les rédimmer en théorie et d'œuvrer à leur résurrection) que relever d'un militantisme de la reconnaissance des savoirs opprimés ou méprisés une fois acquis que « le jeu européen est définitivement terminé ». Ce même concept reprend aussi une critique de l'épistémologie occidentale en marche en Occident depuis les années 60⁶ et largement enracinée dans la tradition philosophique européenne – Nietzsche, Heidegger et tant d'autres. Mais un rabattement radical du plan du pouvoir sur le plan du savoir est en fin de compte le *modus operandi* par lequel la théorie décoloniale se distingue des *postcolonial studies*.

⁴ La critique de la radicalité décoloniale exposée ici ne prétend pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Il y a une différence entre le projet de « décolonisation des méthodologies » (cf. Linda Tuhiwai 1999), que je partage entièrement, et les apories théoriques ici exposées, dont je propose une critique interne.

⁵ C'est par cette formule que Dipesh Chakrabarty clôt *Provincializing Europe* (trad. fr. 2009 : 376).

⁶ Rappelons seulement le dogme de « l'immaculée conception de la science » dénoncé par Bruno Latour, la démonstration faite par Claude Lévi-Strauss que la pensée sauvage est une pensée et que les sauvages ne sont pas ceux qu'on pense, les recherches de Clifford Geertz, la prise en compte par Augustin Berque de la pensée japonaise et chinoise du milieu comme riposte à l'aménagement technocratique de l'écoumène, et même l'emploi de la nation d'épistémocide dès les années 70 par Jacques Grinevald (1975 : 31-97), bien avant que Boaventura De Sousa Santos s'en saisisse (Boaventura De Sousa Santos 2014) et la propage à son compte.

La théorie décoloniale considère le concept de totalité d'une part comme une illusion, la marque d'une fausse conscience et d'une vision dominante et eurocentrée qui s'enracine dans une épistémologie cartésienne et culmine dans l'arrogance hégélienne de l'écrasement de tout ce qui ne relève pas du mouvement de l'esprit dans l'histoire⁷, et, d'autre part, comme un fait historique dont il est possible de nommer avec précision le point de départ et le point d'arrivée. Au départ – à la fois dans sa dimension systémique et dans sa dimension temporelle, historique –, la totalité mondiale est clairement identifiée comme issue d'un « point zéro » de partage de pouvoir/savoir. Pour Walter Mignolo tout empire instaure un absolu, un « zero point epistemology »⁸, et il précise bien qu'il s'agit d'un fondement sans fondement⁹, ajoutant que ce fond sans fond est l'*instrument de mesure* de la différence : « The zero point serves as the measuring stick to creating the epistemic colonial difference and the epistemic imperial difference » (Mignolo 2011 :161). Le traité de Tordesillas, repère historique datable (1494) de ce « zero point » et nom propre de ce concept¹⁰, inaugure une partition coloniale et épistémique du monde, dont tout le reste découle ensuite historiquement de manière inexorable et qui serait le point de départ absolu de l'expansion d'un pouvoir/savoir colonial.

S'il est historiquement juste de rappeler dans ce contexte que l'empire romain catholique recouvrait alors par cet acte arbitraire et fondateur les mouvements culturels de translation les plus puissants, allant de l'antiquité grecque au monde arabo-islamique, pour y substituer ce nouvel ordre mondial,¹¹ il reste encore à démontrer que cet ordre serait jamais parvenu à éli-

miner radicalement toute diversité et que cette domination « épistémique » (c'est-à-dire imposant au monde un ordre politique et idéologique, allant progressivement du théologique au techno-scientifique) ait jamais existé dans sa prétention à la totalité *ailleurs que dans l'imaginaire du pouvoir*. Et si ce n'est pas le cas, comme tend à le démontrer de plus en plus la reconstitution patiente et précise des archives et traces de l'histoire de la mondialisation de l'époque moderne à partir de perspectives d'outre-Occident sciemment occultées ainsi que les approches anthropologiques les plus récentes de la complexité et de la vitalité transculturelle mondiale masquée par cet acte fondateur autant réel qu'imaginaire, alors il est légitime de se demander si la radicalité de la thèse, essentialiste malgré elle, n'est pas elle-même insufflée par cette illusion de toute-puissance occidentale, voire même si elle ne serait pas son avatar extrême, fût-ce sous le signe d'un renversement radical.¹²

C'est en effet tenir pour négligeable les ripostes d'Outre Occident répondant à cette épistémologie dominante en retournant contre elle ses propres armes, mais pour en tirer justement des conclusions que le mode de pensée colonial – pas plus que son retournement décolonial ne peuvent dialectiser. Un des exemples les plus achevés, à côté de la pensée d'Edouard Glissant, me semble être la réponse ironique donnée à l'eurocentrisme dialectique par Takeuchi Yoshimi selon qui la résistance de l'Orient à l'Occident est un moment de l'histoire par laquelle l'Europe se fait en tant

¹² Pour une rectification des déformations dues à l'appréhension européenne des réalités asiatiques elles-mêmes relayées par une historiographie encore plus déformante, on consultera en ce qui concerne les pays de la Sonde le remarquable travail fait sur la base d'un patient travail d'archives hollandaises, portugaises et javanaises par Romain Bertrand (2011). En ce qui concerne l'importance du rôle des Jésuites dans la constitution d'un orientalisme asiatique ensuite largement recouvert par d'autres aires culturelles, voir Claudia von Collani (2012) ainsi qu'Antonella Romano (2016). Et pour ce qui est d'un démenti à apporter à la thèse d'un ordre mondial épistémique européen triomphant, les ripostes existent depuis bien longtemps : au XIXe siècle déjà celle de Kang Yu Wei, « le Rousseau chinois », le mouvement égypto-libanais de la Nahda ; et, depuis les années 70 les ouvrages de Malik Bennabi (cf. *The Question of Culture*, Kuala Lumpur, 2003) et *La question des idées dans le monde musulman*, (1970, rééd. Dar Al Bouraq, 2006), Takeuchi Yoshimi, Edouard Glissant, etc.

⁷ Cf. entre autres Dussel (2008) : 155-197.

⁸ W. Mignolo, in Lionnet Françoise / Shu Mei shi (2011 : 161).

⁹ « It is grounding without grounding » (Lionnet/Shu Mei shi : 161).

¹⁰ Un nom propre n'est pas un concept, mais il peut en effet le devenir, et il le devient souvent lorsqu'il devient le nom propre de l'injustice ou de l'innommable de la violence, comme par exemple « Auschwitz » et plus généralement en cas de différend majeur, au sens que Jean-François Lyotard donnait au mot de « différend » (Lyotard 1983 : 9).

¹¹ « Latin absorbed and recast knowledges that were either translated from Greek to Arabic or cast in the Arabic-Islamic tradition » (Mignolo 2011, 80).

que mouvement historique hégémonique, ce qui implique (merveilleux renversement de la pensée dialectique eurocentrée) que L'Europe tout comme l'Orient ne peuvent se réaliser autrement que par cette résistance. Takeuchi Yoshimi en donne la démonstration en quelques lignes d'une remarquable lucidité :

[...]c'est à travers une résistance que toute conscience naît. Que A existe implique que A exclut non-A. L'invasion de l'Orient par l'Europe ne peut être un événement unilatéral. Il n'y a de mouvement que si l'on transforme l'autre en même temps que l'on se transforme soi-même. Ce mouvement a une amplitude et c'est pour cette raison qu'il est perçu comme tel, mais ce n'est pas un flux, il n'est pas une continuité. Le mouvement est médiatisé par la résistance. Ou encore il est perçu à travers la résistance. C'est celle-ci qui le rend possible, et elle est par conséquent le moment qui donne sa consistance à l'Histoire.¹³

Postuler un ordre épistémique mondial est une chose largement partagée. Il existe un large consensus sur le fait que le système-monde comme produit du capitalisme avancé repose sur une homogénéité techno-scientifique destructrice, avec pour conséquence les questions cruciales de migration de masse, la destruction des écosystèmes, l'arasement des langues et des différences, l'unicité d'une idéologie managériale dont la langue unique est le globish et dont les pratiques aboutissent à totaliser planétairement une seule idéologie – une unique mégapole (Lyotard), un « empire » (Negri/Hardt), une « économie-monde » (Wallerstein)¹⁴. Plus que jamais la réflexion sur les méthodes de pensée à construire pour analyser la relation global/local dans toutes ses manifestations prend planétairement la tournure d'une nouvelle 'cause commune'.

Dans son stade actuel, la totalité originaires supposée est conçue par le discours postcolonial et dé-colonial comme l'expansion planétaire d'une configuration de pouvoir/savoir « régionale » (en l'occurrence occidentale). Boaventura de Souza Santos la définit explicitement comme étant « un procès par lequel une entité ou con-

dition locale parvient à étendre son emprise sur le globe et, une fois arrivée à ses fins, développe la capacité à désigner une entité ou une condition sociale rivale comme locale ». ¹⁵ La théorie décoloniale a l'ambition de donner la parole à ce que cette totalité exclut, c'est-à-dire cet immense dehors que l'empire réduit au silence. Par cela elle se pose en champion et protecteur de la diversité mondiale de tous les savoirs effacés, disqualifiés par la suprématie autant raciale qu'épistémique des modes de vie et de pensée occidentaux.

Il ne s'agit pas de dénigrer la portée critique, rebelle et à bien des égards politiquement pertinente, de l'accusation, mais d'en exposer l'aporie. Prises une à une, les multiples conséquences et descriptions que l'impetus rebelle décolonial aborde peuvent et doivent faire l'objet justement d'une « négociation ». Entendons ici le terme en un sens critique, dynamique, et non en un sens commercial. Il ne s'agit pas de faire le procès de la théorie décoloniale au nom de l'on ne saurait quelle vérité critique supérieure, mais d'en déployer la logique immanente.

L'aporie insurpassable de la théorie postcoloniale réside dans sa prétention à radicaliser ce que tout discours anthropologique non hégémonique se donne comme but, c'est-à-dire la relativisation de toute universalité à prétention hégémonique, en se situant *en dehors* du discours savant, *du côté des* savoirs subalternes, minorisés ou écrasés. En se réclamant de Waman Puma de Ayala, de Gandhi, de José Carlos Mariátegui, d'Amílcar Cabral, d'Aimé Césaire ou de Frantz Fanon, le projet décolonial invoque une voix « du dehors », son radicalisme étant l'empreinte que cette extériorité vient imposer au discours. Quand Michel Foucault exposait dans *L'histoire de la folie à l'âge classique* le développement d'un système d'exclusion aboutissant à constituer une culture à partir d'une extériorité refoulée et renfermée - la 'folie' -, le discours assumait son propre paradoxe épistémique :

¹⁵ « Aquí está mi definición de globalización: es un proceso por el cual una entidad o condición local tiene éxito en extender su alcance sobre el globo y, al lograrlo, desarrolla la capacidad para designar una entidad o condición social rival como local » (Boaventura de Sousa Santos, <http://www.uba.ar/archivos>).

¹³ Takeuchi Yoshimi (1948) in Allieux (1996 : 150-151).

¹⁴ Citons entre autres (mais la liste pourrait et devrait être très longue) Lyotard (1988) ; Negri / Hardt / Canal (2004) ; Virilio, Depardon et alii (2000) ; Wallerstein (2004).

dire que « la folie n'existe pas » (qu'elle n'est que la dispersion discursive générée par un ordre clos et une pratique d'enfermement) et devoir en écrire l'histoire était un seul et même geste.¹⁶ Or, malgré la prétention du radicalisme décolonial à subvertir l'ordre du discours académique, le déroulement des arguments, le respect des règles de référence les plus strictement académiques et le consensus théorique à prétention englobante ne cessent de le préserver de l'exclusion à laquelle le condamnerait l'irrespect de ces règles. Alors qu'il se conçoit comme héritier de la théorie critique, il n'est donc pas soumis lui-même à la tension de pensée et de langage que la position critique requiert. Ces voix du dehors pour lesquelles la théorie coloniale prend parti sont donc à la fois un déictique, un référent et le cœur du message. C'est *en leur nom* que le discours se déploie, elles en sont *l'objet*, et sans elles il serait sans substance. Mais, mis à part le fait que leur la parole leur est parfois donnée,¹⁷ leur statut est celui d'une *extériorité souffrante à rédimier*, la théorie étant alors en quelque sorte le stade préparatoire d'une évolution qu'il s'agit d'accélérer par la théorie.

Les théories décoloniales —qui reprennent à leur compte tout en les radicalisant les *subaltern studies*— présentent une aporie insurpassable. Dans un cas comme dans l'autre, il serait non seulement difficile, mais même dénué de sens de vouloir démêler ce qui distingue le discours académique du discours militant. S'agit-il d'un discours académique politiquement subversif dont le destinataire sont les « damnés de la terre » en tant qu'ils sont par définition exclus du savoir/pouvoir occidental ? Telle est la prétention affichée. Mais comment les Damnés pourraient-ils l'entendre ? Et peut-on fonder *en théorie* une *révolte* contre l'injustice (que l'auteur de ces lignes considère lui aussi comme aussi urgente et légitime), sans que la transmutation de la révolte en force théorique n'en bouleverse la langue ou n'en acère les arguments ? La dernière position 'avantgardiste' à avoir pour un temps occupé et *défendu* cette position fut le

groupe *Tel Quel* et sa « Théorie d'ensemble ».¹⁸ C'était, il est vrai, en 1968.

On constatera la parfaite homogénéité et le jeu de renvoi toujours maîtrisé des divers discours décoloniaux, qui n'hésitent pas à invoquer la théorie critique de l'école de Francfort comme référence à exporter hors du contexte européen (tout comme les *postcolonial studies* ont si souvent eu comme toile de fond la fameuse *French Theory*). Ainsi Walter Mignolo :

What should 'critical theory' aim to be when *Les damnés de la terre* are brought into the picture, next to Horkheimer's proletarians or today's translation of the proletariat, such as the multitudes? What transformations are needed in the 'critical theory' project if gender, race, and nature were to be incorporated into its conceptual and political framework? Finally, how can 'critical theory' be subsumed into the project of modernity/coloniality and decolonization? Or would this subsumption perhaps suggest the need to abandon the twentieth century formulations of a critical theory project? Or would it suggest the exhaustion of the 'project of the modernity?'¹⁹

Notons bien la nature purement rhétorique des trois dernières questions, puisque la réponse méthodologique est donnée antérieurement. La perspective décoloniale, en se réclamant doublement du point de vue des « damnés de la terre » et d'une filiation renvoyant à la théorie critique, se présente en fait toujours comme une théorie *extensive*. Pour pouvoir *prendre en compte* les damnés de la terre, il faut *les insérer dans le cadre, les faire apparaître dans la théorie* comme tableau complet, renvoyant à une évolution dont il est le discours final de vérité. Corrélativement, en insérant les *Damnés* dans le cadre, on aboutit à sa *dilatation* : désormais ils seront visibles, nommés, présents, pleinement intégrés de par cette extension du cadrage critique.

En revanche, on ne trouvera pas trace dans le discours décolonial de cet *inconfort et de cette tension de la pensée* confrontée à la négativité qu'elle englobe et qui la force à changer de régime de langage. Ni Horkheimer ni surtout Adorno n'auraient fait preuve d'autant

¹⁶ Foucault 1961 : I-V, repris dans Foucault 1994, « texte n° 4 ».

¹⁷ C'est par exemple le cas quand Walter Mignolo évoque dans « Delinking » (Mignolo 2010 : 303-368) le travail de Gloria Anzaldúa (Anzaldúa, 1987).

¹⁸ *Tel Quel* (1968).

¹⁹ W. Mignolo, « Delinking » (Mignolo 2010 : 304-305)

de candeur. Chez Adorno, le projet de théorie critique est inséparable d'une extrême tension de la pensée et de l'écriture, fort loin des arguments bien rodés, bien huilés des discours décoloniaux. Et ceux qui aujourd'hui portent encore très haut au cœur même de l'Europe l'exigence de déconstruction théorique héritée de la théorie critique n'ont justement pas abandonné le travail micrologique et la subversion des modalités de présentation de la critique et de la pensée.²⁰ Sauf à dévaluer de l'intérieur le sens du mot critique, on risque bien de rater cette synthèse qui est pourtant l'objectif du projet décolonial, à savoir le maintien d'une exigence théorique et critique *d'une part* et le souci de donner toute la place qui leur revient aux damnés de la terre *d'autre part*.

Le discours décolonial, dans ce confort théorique qui le caractérise, se trouve très inconfortablement placé entre, d'une part, les grandes théories actuelles sur l'état du capitalisme mondial (par exemple les travaux de Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann Antonio Negri, ou Etienne Balibar)²¹ et, d'autre part, l'absence de réflexion poussée sur ce que peut vouloir dire le concept central de 'totalité', au moment même où l'on use de ce terme avec la prétention de *désigner* par là une totalité coloniale mondiale fondée sur un ordre à la fois politique, social, culturel et racial. On ne peut pourtant considérer comme chose acquise que ce mot suffise par on ne sait quelle magie à *présenter* un objet de pensée qui puisse avoir quelque prétention à rendre compte de la monstrueuse réalité que l'on est en train de désigner.

L'argument d'Anibal Quijano selon lequel il y aurait d'autres manières de penser cette totalité (par exemple en bengali, en arabe, en russe, en mandarin), mais que notre « growing imperial concept of totality » marginalise et rend inaudible toute autre conception du Tout,²² soulève une question décisive qui ne relève plus, elle, du système d'oppositions raciales, sociales et culturelles au cœur du discours décolonial. C'est ici que se pose

justement la question de la traduction. Si l'imposition au monde d'une langue ou de quelques-unes en tant que véhicules d'un système de domination impériale techno-scientifique et managérial à prétention globale —et a fortiori l'impact que nous ressentons dans le plus concret de nos vies des conséquences de décisions qui n'appartiennent à personne mais sont l'œuvre de purs algorithmes— sont par définition, ne serait-ce que pour une raison d'échelle, non négociables, la question de la traduction, elle, ne réplique pas cette structure.

Dans le premier cas, le maillage ne cesse de se resserrer et nous sommes déjà pour ainsi dire tous (dominants ou dominés, situés au cœur de l'empire, à sa périphérie, ou dans son extériorité innommable), selon les mots de Paul Virilio, « devant le mur du temps ».²³ Dans le second cas, c'est l'inverse : qu'il y ait de l'intraduisible ne signifie pas que la traduction soit impossible (absolument « non-négociable »), mais c'est au contraire ce sans quoi elle n'aurait aucun sens — à la fois ce qui la rend impossible et d'autre part ce qui la rend possible. Le battement qu'il y a ici entre le possible et l'impossible est tout autre chose que le non-négociable de la domination impériale.

En ce qui concerne le battement de la traduction entre possible et impossible, sans lequel aucune « négociation » ne sera pensable dans une perspective *trans-culturelle*, sauf à ne pas vouloir penser ce que ce qui se-passe-dans-le-passage (la trans-) exige de la langue, Abdelfattah Kilito en a donné à penser le modèle de manière remarquablement condensée. Dans *Tu ne parleras pas ma langue*, il évoque en effet un passage du *Livre de la clarté* (باتكلا نايبل ان يي بتل او), l'éloge que fait Al-Jahiz d'un prédicateur du nom d'Abû 'Ali-al-Uswâry, lequel avait pour coutume de s'adresser dans ses commentaires du Coran en même temps à des Arabes et des Persans. Kilito se pose la question de la langue dans laquelle Al Uswâry faisait ce commentaire. Etait-ce en arabe ou en persan ? Question que l'on pourrait traduire ainsi : s'il y a une singularité pour toute langue en tant que véhicule de culture et si toute langue et toute

²⁰ Je pense ici tout particulièrement à l'œuvre considérable et encore trop peu connue d'Alexander Kluge. Voir sur ce point mon article dans la revue en ligne *textimage* (Dubost 2016).

²¹ Voir Balibar/Wallerstein(1988) et Balibar (2010) .

²² Cité par W. Mignolo, « Delinking » (2010 : 305).

²³ «Le moment de l'inertie du lien en temps réel domine et succède ou succèdera demain à l'inertie du lieu, de l'espace réel, bouleversant avec la sédentarité l'ordre de la cité et de la géopolitique» (Virilio 2015)

culture est frappée d'intraduisible, où serait le passage ? Kilito trouve la réponse dans un récit qu'Al Jahiz fait dans le même ouvrage d'un autre prédicateur, un certain Mussa Ibn-Sayyar Al-Uswârî, dont il dit :

C'était une des merveilles du monde, et son éloquence en persi égalait son éloquence en arabe ; il siégeait à son célèbre conseil, et les Arabes s'asseyaient à sa droite et les Persans à sa gauche ; il lisait le verset du Coran et l'expliquait aux Arabes en arabe, puis se tournait vers les Persans et le leur expliquait en persi, et on ne sait dans quelle langue il était le plus éloquent.²⁴

Le traducteur n'est donc pas seulement à la *charnière* de deux langues et de deux cultures, par ailleurs en l'occurrence en position de concurrence entre elles,²⁵ il est tout simplement la charnière qui se situe *entre* deux langues, et ce au sens proprement concret et corporel du terme : « Parler signifiait se tourner, avec ce que cela implique de signes liés aux deux côtés, aux deux mains, aux deux positions », ajoute Kilito, qui conclut en disant que le bilingue « remue en permanence », qu'il ne cesse de se tourner d'un côté puis de l'autre et qu'il a « deux visages ». ²⁶ Remarquable raccourci, remarquable modèle, tout aussi parlant en tant que parabole que comme paralogie, qui aurait pu dormir encore longtemps dans les immenses archives arabo-islamiques et ne se serait jamais retrouvé justement à la charnière d'un temps, d'une culture et d'un tout nouveau contexte si Kilito ne l'avait arraché à son contexte pour en dégager son étonnante modernité. Voilà une structure qui est autant une structure qu'une non-structure. De même que Marcel Duchamp, qui voulait selon ses propres dires faire mentir la formule selon laquelle « une porte doit être ouverte ou fermée » avait dans son appartement de la rue Larrey en 1927 imaginé une porte qui ouvre ET ferme en même temps, reliant la salle de bain à son atelier, créant ainsi une structure/charnière à la mesure de son « ironie affirmative »,²⁷ Al Jahiz, poly-

graphe canonique de l'*adab*, donne à Abdelfattah Kilito l'occasion de réfuter toute conception non relationnelle de la traduction. Traduire n'est pas transporter, comme nous inciteraient à le penser quelques langues occidentales majeures (traducere, tradurre, traducir, translate, übertragen)²⁸ mais se situer dans l'inconfort d'un non-lieu d'entre les langues sans lequel le passage n'aurait pas lieu. En d'autres termes : en être le passage. Refondre en soi les mots, puis se tourner, se retourner de nouveau, être cette porte en même temps ouverte ET fermée, être non pas seulement au passage, mais le lieu-entre du passage.

« Négocier l'intraduisible » implique donc que celui qui est ainsi à la charnière et qui est la charnière appartient à une langue quand il la quitte et quitte cette langue quand il appartient à l'autre, ce double mouvement ouvert/fermé n'étant qu'un seul lieu, un non-lieu d'appartenance et de non-appartenance au moment du passage. Ce qui, en un certain sens, oblige à dépasser les crispations conceptuelles qui structurent le champ à la fois culturel et politique de notre « Zeitgeist » - appartenance/non-appartenance, identité/altérité, renfermement/communauté, empire/subalternes etc. Car la question politique et sociale devenue cruciale de nos appartenances multiples, est *aussi* la question de la traduction, laquelle est bien sûr un art infiniment complexe, inventif et patient, mais n'en implique pas moins un sentiment quasiment physique de ce que signifie le passage toujours risqué de la *trans*-. Tout comme l'automobiliste doit savoir « négocier un virage », le bon traducteur doit savoir « négocier » ce passage (et c'est toujours une question de vitesse – d'*energeia* dit Barbara Cassin²⁹) afin de rendre familier ce qu'il apporte à qui l'entend. Mais en même temps c'est une structure aus-

²⁴ Abdelfattah Kilito 2008 : 30. Cf. Al Jahiz (s.d. : 367).

²⁵ C'est la grande question de la supériorité affirmée ou contestée de la culture persane face à l'arabe, la šu'ūbiya.

²⁶ Kilito 2008 : 31.

²⁷ Ladite porte passe ensuite au statut d'œuvre d'art sous le nom de *Door : 11 rue Larrey*. Elle fut exposée pour la première fois en 1963 au musée de Pasadena.

²⁸ Ceci sans préjuger du bilan auquel aboutirait une enquête véritablement globale – et non globish – de la manière dont les langues pensent avec leurs mots l'idée de traduction, laquelle nous réserverait à coup sûr bien des surprises et autant de merveilles.

²⁹ Les traductions, comme les langues, sont des *energeia* plutôt que des *erga* [...] *Penergeia* sert d'opérateur pour articuler, de manière non dialectique, le singulier et le particulier dans le général et l'universel. C'est l'opérateur du relativisme, qui permet de compliquer l'universel » (Barbara Cassin, « L'énergie des intraduisibles. La traduction comme paradigme pour les sciences humaines » (Cassin 2014 : 19).

si paradoxale et paralogique que celle de l'hospitalité, dans laquelle la dé-subjectivation est nécessaire pour que l'acte d'hospitalité puisse exister. Tout hôte (celui qui reçoit comme celui qui est reçu) au moment où il reçoit, appartient à la Loi de l'hospitalité. Le hasard fait que la langue française contient justement la trace de cette structure paradoxale et du fait que sur ce 'terrain' de rencontre les figures se brouillent et dessaisissent chaque position. *Hospes* en latin, *hôte* en français, c'est celui qui donne ou reçoit l'hospitalité. Mais *hospes* (host, Gast, huésped, hospede) est formé sur *hostis*, ennemi, et il relève aussi du pouvoir : *hospes*, *despotes*.³⁰ Et ce « despote », l'invitant, est celui qui soumet à la Loi de l'hospitalité l'hôte, l'invité, dont il est à la fois le servant et le maître, ce que traduit en parabole vécue Edmond Jabès dans *Le livre de l'hospitalité*, évoquant le bédouin anonyme qui, après l'avoir sauvé d'une mort certaine lors d'une panne dans le désert du Sinäï, fait mine de ne pas le reconnaître lorsque celui-ci vient le remercier de son acte. C'est que pour ainsi dire, en tant qu'hôte, il était investi d'un pouvoir 'despotique' qui, une fois l'acte accompli, l'expulsait de la scène. En accueillant l'autre il se dessaisissait de soi, mais il le possédait pour ainsi dire, autant qu'il l'accueillait — seulement pour le temps de l'hospitalité, *transitoire* comme celui de la traduction.³¹

Traduction et hospitalité défont donc et ruinent même toute identité dans le temps du passage, mais, bien loin de confondre les rôles, elles les respectent. Inversement, toute fixation identitaire est inévitablement liée à un déficit de cosmopolitisme, s'il faut entendre par cosmopolitisme non pas le fait de désirer être partout chez soi (ce qui efface précisément la différence radicale entre le nomadisme choisi des nantis et le nomadisme contraint des damnés)³² mais au contraire le fait d'être sensible à la paralogie de la traduction comme porte ouverte/fermée. Le sujet cosmopolite, ainsi conçu, est

moins une capacité à sentir la diversité du monde que le *lieu-entre* - être-charnière.³³

La partition décoloniale du monde entre le monde des maîtres et celui des subalternes (pas de porte ouverte/fermée ici, mais bien au contraire une porte largement ouverte au monde des damnés, béant vers un dehors/dedans à la fois retenu au seuil du discours) suppose que la partition originale, historiquement datable au « zero point » de 1494, se serait déployée jusqu'à la figure achevée d'une totalité occidentale, l'histoire de ce déploiement n'étant dicible qu'a posteriori par la théorie. Ce faisant, non seulement elle reconduit l'épistémologie hégélienne de l'histoire occidentale et dominatrice qu'elle veut expulser, dans laquelle tout ne peut se penser qu'après coup et à la lecture des figures du développement qu'elle expose, mais elle repose aussi sur un postulat indémontrable, à savoir que la *figure* de cette totalité serait présentable.

Or c'est précisément dans cette illusion théorique que se manifeste le plus clairement le déficit de traduction sur lequel repose un tel discours théorique qui ne peut être audible qu'en une langue dominante. Il est urgent, autant sur le plan théorique que sur le plan politique, d'opposer à ce déficit de traduction l'effort considérable de ceux qui, bien avant l'émergence des discours post- et décoloniaux, ont fait eux-mêmes cet effort de traduction, parcourant les langues en nomades transculturels d'Est en Ouest et d'Ouest en Est, attentifs aux mouvements de greffe interculturelle qui agissent silencieusement au cœur de cette supposée totalité. Sur ce point, la trajectoire d'Augustin Berque est exemplaire en ce sens qu'elle transpose et tente d'universaliser ce qui a été au départ la refonte dans le cadre de la culture japonaise de questions surgies au cœur de la philosophie européenne, et en même temps de déporter la question sur d'autres

³³ C'est sur cette structure bifront que repose toute la logique fragmentaire et inachevée de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen. C'est la même ambivalence que l'on retrouve chez Lafcadio Hearn, Fromentin, Etienne Dinet, chez Ismaïl Urbain et tant d'autres. Et c'est pourquoi Edward Saïd a dû rectifier et nuancer la thèse à la fois pertinente et insuffisante sur laquelle reposait *Orientalism* — dont justement la pensée coloniale est encore l'écho, mais un écho qui en amplifie la radicalité et en élimine toute nuance.

³⁰ Voir l'article *hôte* dans Rey (2012 tome 2 : 1647)

³¹ Cf. Dubost 2004 : 1379-1391 et Dubost/Gasquet 2013 : 91-104.

³² Dans le langage de Paul Virilio « nomadisme choisi » (celui que la techno-science nous offre) et « nomadisme contraint » (celui des masses de réfugiés fuyant un monde ravagé)

terrains épistémologiques.³⁴ Une telle chaîne de passages et d'aller-retours dépasse de loin l'idée bien réductrice de la traduction comme transport d'un lieu dans un autre. La revitalisation d'un monde autant formaté que déshumanisé par une épistémologie réductrice (avec tous les ravages qui l'accompagnent) ne peut pas se contenter de l'appel militant et radical d'une insertion de savoirs jusqu'alors exclus sur la scène de la théorie. Elle ne peut pas être seulement un mouvement d'insertion d'un dehors vers un centre de traitement théorique, elle ne peut-être que radicalement dés-orientée par sa propre multiplicité. Faute de quoi toute langue et culture exclue ou méprisée risque de rester autant au centre du sujet qu'inaudible, respectée et célébrée, mais dispersée à l'infini en autant de monades sans porte ni fenêtres et sans relation entre elles. Dans un monde pluriel, si tout lieu peut et doit pouvoir devenir un centre, il ne peut être respecté comme lieu que s'il est lui-même en tant que *totalité en relation*.³⁵ Dans un tel modèle archipélique,³⁶ traduire n'est pas transporter d'un lieu à l'autre, mais faire la navette d'île en île. Lafcadio Hearn en a traduit l'expérience en un texte d'une immense beauté.³⁷

Deleuze aimait à rappeler qu'il ne s'agit pas de dire « Vive le multiple ! », mais qu'il s'agit de situer la pensée en son milieu, là où les lignes de fuite sont les plus intenses. Le prix à payer pour cette éthique (car c'en est une aussi pour Deleuze mais en un sens à la fois profondément spinoziste et nietzschéen) est à coup sûr une perte de maîtrise du regard. Célébrer la « pluriversalité » ne suffit pas, car il faut encore arracher ce qu'il reste de pensée de l'Un à ce pluriel. Concevoir l'irreprésentable de cet-

te totalité qui n'est pas l'un du multiple (politiquement parlant : un sens à donner à des multitudes) exige que la pensée fasse définitivement le deuil de sa propre image conçue sur le mode du regard sur une scène, d'une *theoria*.

C'est pourquoi l'humanisme à venir ne sera ni unilingue ni babélien. Il ne pourra (re)commencer l'humain que par l'acceptation d'une totalité en négatif : il n'y a rien à voir de la figure imprésentable de ce Tout. Nous n'en sommes plus au monde des mappemondes. Il n'est plus possible de dessiner 'le' monde ou d'en assurer encore la « métrise » ainsi que le disait Paul Zumthor.³⁸ Il n'est plus possible de l'étaler, de le déployer, ni même de le *voir*. Il n'est plus possible, sauf abus de langage ou paresse de l'esprit, de dire *ce qu'il est*, ni même de dire *qu'il est*. Cette impossibilité s'accroît à chaque milliseconde. Et il ne suffit plus d'espérer ni même d'exiger qu'il devienne possible de donner une forme, un sens et une direction à ce chaos-monde. Mais il faut en dire dans la *plurilingue* de la Relation le 'Tout-Monde', ainsi que l'a fait Edouard Glissant.

La mondialisation/globalisation est un processus neutre, ni humain ni inhumain.³⁹ Le chaos des temps, des rythmes, des redistributions, recompositions, destitutions, destructions et créations, dont les vitesses et la multiplicité sont telles qu'aucun esprit ne peut les rassembler en soi, *multiplie* les mondes en même temps qu'elle en écrase toutes les différences. Si Jean-Luc Nancy pouvait écrire, un peu plus d'an avant le 11 septembre 2001, que dans cette situation tout à fait nouvelle que nous vivons désormais « le « donné » n'a plus de sens, et le « sens » paraît se réduire au donné, qui précisément est devenu non-sens »,⁴⁰ ce donné privé de sens est bel et bien notre chose commune et notre 'cause commune' comme il ne l'a jamais encore été. Plus que jamais

³⁴ Chez Watsuji Testsurō, Nishida Kitarō et l'école de Kyotō la pensée japonaise se reformule à partir du dialogue avec la philosophie occidentale, notamment de la phénoménologie et la problématique heideggerienne de l'être au monde. Reprenant cette appropriation japonaise de la pensée européenne, Augustin Berque tente en dégage une problématique pour laquelle la pensée du lieu est centrale. Il s'agit de surmonter la réduction de notre appartenance individuelle et culturelle au monde à la seule modélisation techno-scientifique de l'espace et à son aménagement technocratique.

³⁵ Cf. J.P. Dubost 2015 : 209-2017.

³⁶ Voir sur ce point Ottmar Ette, « L'Orient multiplié. Les Amériques entre Orient et Occident : perspectives trans-aréales » (Dubost/Gasquet 2015 : 183-20).

³⁷ Cf. Lafcadio Hearn (1890).

³⁸ *La mesure du monde* (Zumthor 1993).

³⁹ Dans « *Le temps aujourd'hui* » Jean-François Lyotard, faisant une analogie entre la grande monade leibnizienne et l'autonomisation de la sphère capital/technoscience, désigne comme « monade en expansion » l'avancée, pour lui inéluctable, d'une humanité qui sacrifie toute jouissance afin que l'accumulation de réserve de temps par le capital puisse de plus en plus être affectée à l'investissement dans la performance techno-scientifique (Lyotard, 1988 : 78-79).

⁴⁰ Cf. J.L. Nancy (2000).

son apparition/disparition nous est commune, mais plus que jamais aussi il devient impossible de désigner et définir cette chose ou cause commune comme chose, comme un *quod*. Seule la *trans-* de la traduction entre les mondes qu'il ne cesse de générer peut contribuer à répandre et partager leurs intraduisibles. C'est pourquoi la question de la pluralité des mondes⁴¹ et le dépassement de la notion-obstacle d'altérité, qui n'a de sens (comme les concepts d'*Orient*, de *debors* ou d'*extériorité*) qu'au singulier et dont le pluriel ruine le sens, et celle de la traduction sans fin des intraduisibles ne sont finalement qu'une seule et même question.

Références

- AFFERGAN, Francis (1997), *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris : Albin Michel.
- AL JAHIZ (s.d.), *كتابكنا ونيبتنا* kitâb el bayân wa-l-tabyîn, (*Le livre de la clarté*), Beyrouth : Dâr al-Jîl.
- ANZALDUA, Gloria (1987), *Borderland/La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.
- BALIBAR, Etienne / WALLERSTEIN, Immanuel (1988), *Les identités ambiguës*, Paris : La Découverte.
- BALIBAR, Etienne (2010), *La proposition de l'égalité*, Paris : Puf.
- BENNABI, Malik (2003), *The Question of Culture*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust.
- BENNABI, Malik (1970 / 2006), *La question des idées dans le monde musulman*, Beyrouth : Dar Al Bouraq.
- BERQUE, Augustin (1987, 2009²), *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Belin.
- BERTRAND, Romain (2011), *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris : Seuil.
- CASSIN, Barbara dir. (2014), *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, Paris : Editions rue d'Ulm.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder/London: Paradigm Publishers.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, « Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos » trad. Libardo José Ariza. (http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf), consulté le 23.10.2016.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2009), *Provincialiser l'Europe, (Provincialize Europe)*, trad. fr., Paris : Editions Amsterdam.
- DUBOST, Jean-Pierre (2004), *Edmond Jabès. L'hospitalité, figure ultime et notion testamentaire*, in Montandon, Alain éd., *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris : Editions Bayard.
- DUBOST, Jean-Pierre, « Orient et Occident : relations, hospitalité, désorientation » (Adonis, Jabès, Glissant, Pamuk), in Dubost/Gasquet éd. (2013), *Les Orient désorientés. Déconstruire l'orientalisme*, Paris : Kimé.
- DUBOST, Jean-Pierre, « Pluraliser les orientalismes dans une planète décentrée », in Dubost/Gasquet éd. (2015) *Orientalismos europeos e intercambios culturales y literarios entre América Latina y Oriente : divergencias y afinidades. / Orientalismes européens et échanges culturels entre l'Amérique Latine et l'Orient : divergences et affinités, Al Irfan/ نافرغلا* n° 1, IEHL, Rabat .
- DUBOST, Jean-Pierre (2016), « Alexander Kluge : démonter et remonter le *textimage* de l'histoire ». http://revue-textimage.com/conferencier/06_montage_demontage_remontage/dubost1.html
- DUSSEL, Enrique (2008), «Meditaciones anti-cartesianas. Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad», *Tabula rasa*, n°9, <http://www.revistatabularasa.org/numero-9.php>
- ETTE, Ottmar, « L'Orient multiplié. Les Amériques entre Orient et Occident : perspectives trans-aréales » (in Dubost/Gasquet 2015 : 183-205).
- FOUCAULT, Michel (1961), « Folie et déraison », in *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Plon, repris dans (1994), *Dits. Ecrits, 1954-1975*, Paris : Gallimard/Quarto.
- GRINEVALD, Jacques (1975), « Science et développement : esquisse d'une approche socio-épistémologique », in *La Pluralité des Mondes. Théories et pratiques du développement*, Paris : P.U.F.

⁴¹ Cf. F. Affergan (1997).

- HEARN, Lafcadio (1890), *Two Years in the French West Indies*, New York : Harper & Brothers publishers.
- KILITO, Abdelfattah (2008), *Tu ne parleras pas ma langue* (نل مللكتت يتغل). Essai traduit de l'arabe (Maroc) par Francis Gouin, Arles : Actes Sud.
- KLUGE, Alexander / NEGTE, Oskar (1981), *Geschichte und Eigensinn* (Histoire et entêtement), Francfort sur le Main : Zweitausendeins; *Der unterschätzte Mensch* (L'homme sous-estimé), 2000, Francfort sur le Main ; Zweitausendeins.
- KLUGE, Alexander (2016), *Chronique des sentiments* (Chronik der Gefühle), Paris : P.O.L.
- LIONNET, Françoise; SHU MEI SHI dir. (2011), *The creolization of theory*, Durham & London : Duke University Press.
- LYOTARD, Jean-François (1983), *Le différend*, Paris : Editions de Minuit.
- LYOTARD, Jean-François (1988), *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris : Galilée.
- MIGNOLO, Walter D. « Delinking », in Mignolo/ Escobar (2010), *Globalization and the decolonial Option*, Routledge.
- NANCY, Jean-Luc (2000), « Rien que le monde. Entretien avec Jean-Luc Nancy », revue *Vacarme* n° 11 www.vacarme.org/article442.html, article consulté le 31.06.2014.
- NEGRI, Antonio / HARDT, Michael / CANAL, Denis-Armand (2004), *Empire*, Paris : La Découverte.
- ROMANO, Antonella (2016), *Impressions de Chine : l'Europe et l'englobement du monde*, Paris : Fayard.
- REY, Alain dir. (2012), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, Paris : Le Robert.
- SMITH, Linda Tuhiwai (1999), *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London: Zed Books and New York: Saint Martin's Press.
- TAKEUCHI, Yoshimi (1948) « Modernité chinoise et modernité japonaise à la lumière de Lu Xun », trad. Patrick de Vos, in Allieux Y.M. (1996), *Cent ans de pensée au Japon*, tome 2, Arles : Editions Philippe Picquier.
- TEL QUEL (1968), *Théorie d'ensemble*, Paris : Le Seuil
- VON COLLANI, Claudia (2012), *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- VIRILIO, Paul / DEPARDON, Raymond et alii (2000), *Ailleurs commence ici*, Arles : Actes Sud/Fondation Cartier pour l'art contemporain.
- VIRILIO, Paul (2015), *Le mur du temps*, <https://www.youtube.com/watch?v=mnI-ukWm83c>.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004), *World-system analysis: an introduction*, Durham: Duke university press
- WESTPHAL, Bertrand (2011), *Le monde plausible. Espace, lieu, carte*, Paris : Minuit
- ZUMTHOR, Paul (1993), *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris : Seuil.