

Pour une révolution épistémologique

*Rada Ivekovic,
philosophe, membre du Collège International de Philosophie, Paris.*

Résumé

La révolution épistémologique est une chose de tous les temps et d'une certaine manière toujours en cours. On a toujours besoin d'adapter notre appareil conceptuel, d'élargir notre horizon cognitif, de nous donner de nouvelles méthodes et de déplacer, bouleverser les épistémês. Bref, nous avons besoin de traduction inter-contextuelle (plus que simplement textuelle) informée politiquement, historiquement, culturellement, économiquement. Ceci se fait aussi bien entre les langues que dans une « même » langue, si telle chose existe. La révolution épistémologique est plus pressante dans les grandes périodes de bouleversement historique et aux moments charnières des grands événements qui transforment le monde. La toute dernière révolution épistémologique, déjà enclenchée, mais encore à rendre évidente et à être approfondie, est celle qui est provoquée, au sein de la mondialisation, par la fin de la guerre froide, la fin des colonisations, par les mutations du capitalisme, par les changements de fonctionnalité de l'Etat national et une réarticulation de la souveraineté, par les migrations de populations, les migrations du travail ainsi que les migrations écologiques ou de guerre provoquées à grande échelle par les humains, des événements qui se rejoignent et se croisent aujourd'hui dans un certain aplatissement de la dimension historique. Certes, l'avenir apportera d'autres éléments qui imposeront d'autres changements de paradigmes dans les épistémês. Mais nous sommes déjà tout à fait pris par ceux-ci, dont les sources sont à chercher dans l'histoire de la modernité occidentale; de la relecture et déconstruction de cette dernière nous devons maintenant tirer des conséquences concrètes pour la traduction entre nos épistémês tout en sachant qu'il n'y a pas d'égalité et de démocratie entre les langues. Il y a une dimension cognitive et épistémologique dans la violence à prendre en compte, de même qu'une approche méthodologique et cognitive appropriée peut, sans garantir d'avance de résultats toutefois, être utile dans la négociation de la violence. Des chercheurs subalternistes avaient proposé le concept de violence épistémique pour parler du fait que le discours des « subalternes » n'est pas entendu dans le discours dominant. J-F. Lyotard, exactement en même temps, avait travaillé sur le différend, pour montrer qu'il ne pouvait pas l'être par principe (et a étudié ce principe), du fait de la géométrie politique du champ de pouvoir mis en scène par celui qui propose le « dialogue » à l'intérieur de ses propres coordonnées conceptuelles, qui sont non seulement historiquement dominantes, mais aussi limitées et limitantes. Des chercheurs de l'hémisphère sud et de la grande Chine, aujourd'hui, plaident pour une inter-référenciation réciproque et croisée qui sortirait du contexte colonial et même postcolonial (des gens aussi différents que Kuan-Hsing Chen, Wang Hui, Aihwa Ong) pour construire des savoirs en échanges et comparaisons directs ne passant plus par les métropoles occidentales. En plus petit ce problème se pose aussi en Europe, et avait été annoncé de manière prémonitoire dès les années'90 par les guerres en ancienne Yougoslavie. Qu'en a-t-on appris pour persécuter les étrangers, criminaliser les migrants, fermer les frontières de l'Europe ou de l'Australie aujourd'hui, interdire les minarets en Suisse ou les drapeaux étrangers lors des mariages en France ? Nous allons essayer d'examiner la violence (un objet dont la théorie ne sait que faire à vrai dire) dans ses dimensions épistémologiques afin d'essayer de comprendre comment on pourrait, par cette approche là et sans l'illusion de pouvoir s'en défaire pour toujours, imaginer des manières de la désamorcer (pour « civiliser la violence », Balibar).

Modernité et violence de l'Europe

Je mets ici en préambule quelques idées simples que j'avais déjà présentées il y a seize ans dans un texte que Marie-Claire Caloz-Tschopp avait bien voulu me commander

pour un recueil qui en dit long aujourd'hui sur sa prévoyance et sa clairvoyance politiques et philosophiques¹, ainsi que sur le remarquable travail du Groupe de Genève qu'elle avait fondé. Ma présente tentative de concevoir une révolution épistémologique repose en partie sur une critique de la manière de refondation de l'Europe que j'avais énoncée alors. On peut mesurer aujourd'hui combien le lien entre refondation, nationalisme(s), rejet de la violence sur le bord extérieur est resté le même. On le voyait alors mis en œuvre. À l'époque mon exemple en était la guerre en ancienne Yougoslavie, mais la rapide production d'un autre « islamiste » déjà prévu à cette époque est bien confirmée. Face au nœud Palestine-Israël, l'Europe ne s'est toujours pas constituée en sujet politique, pour les mêmes raisons pour lesquelles elle avait alors permis la précipitation des Balkans dans la guerre ; ce fut sa guerre de fondation ou de construction de cette étape-ci de l'Europe, de la première période d'après la guerre froide. Mais elle n'a toujours pas de peuple politique ou en a même de moins en moins, pour exactement les mêmes raisons qu'alors. Ou bien, la constitution de celui-ci semble désespérément lente face à la vitesse et à la facilité de la violence et de son institutionnalisation, et dans les conditions de la mondialisation ainsi que, de plus en plus, de la « gouvernance » : dépolitisation générale (en Europe, car ceci n'est pas encore la caractéristique du Sud global), épuisement des mécanismes de représentation, violence brute et directe des appareils d'État et du « communautarisme » qu'ils produisent etc.

Je pensais que l'Europe n'hésiterait pas à s'élargir toujours plus loin, si ce n'était par peur de la pauvreté et des guerres sur son territoire. Elle les circonscrit sur son bord extérieur. Elle ne parvient pas à prendre de décision pour arrêter les guerres sur son terrain (dont font partie aussi Israël-Palestine, guerre de « basse intensité ») parce que cela la touche de trop près. Si elle arrivait à s'exprimer à ce propos, paradoxalement ces guerres n'auraient pas lieu et l'Europe serait unie. La guerre ou la violence, et aujourd'hui le racisme, la xénophobie montants, l'islamophobie (mais aussi l'antisémitisme), la chasse aux sans papiers de plus en plus institutionnalisés, sont l'expression du fait que l'Europe n'est pas unie, qu'elle n'est point sujet. Elle n'est pas un sujet politique ou un sujet du point de vue international, elle n'a aucune volonté commune, y compris aucune volonté et aucun rempart ou garde-fou (sauf dans la mesure et sous condition de la construction de son ou ses peuples politiques, ce qui est en soi problématique) contre cette violence, ce racisme, cette xénophobie, chasse à l'étranger (Rosarno en Italie !) ou aux minarets (CH) qui la refondent. Paradoxalement, l'Europe ne semble pouvoir s'unir qu'en s'homogénéisant autour du rejet de l'autre. J'ai vu en Yougoslavie exactement les mêmes mécanismes, il y a vingt ans (déjà !), on les appelait alors « nationalisme », « ethnicisme », on les voyait au loin et on pensait que ce sont les autres. Je disais alors (excusez-moi de revenir sur mes propres pensées dont je vérifie ainsi l'efficacité) que l'on pourrait à l'avenir attendre encore beaucoup plus de bouleversements et beaucoup de violences dans la mesure où l'Europe refusait de voir dans les Balkans d'alors, comme dans le proche orient aujourd'hui, son propre visage.

Je liais le tout à la manière comment, dans la modernité occidentale (européenne à l'origine, devenue monde aujourd'hui), le sujet se constitue par le partage et la séparation, par une possible violence première et « fondatrice » (et d'autant plus si on recherche cette refondation). La refondation par le nationalisme ou par l'« identité nationale » comme aujourd'hui en France appelle un fondamentalisme qui n'est pas forcément religieux, qui peut même être républicain (il reste pourtant une forte odeur ecclésiastique jusque dans l'intégrisme républicain !). Il s'accomplit le mieux par la violence et par la guerre – tout en lui tend à la guerre. Il lui faut donc inventer des ennemis, on invente des « traditions » etc... Le processus peut être très rapide. Je pensais il y a quinze ans comme je le pense aujourd'hui – nous ne pourrions pas réfléchir à ces problèmes *sans mettre en cause notre propre identité et*

¹ R. Ivekovic, "Une guerre de fondation en Europe?" in *Asile - Violence - Exclusion en Europe*, M.-C. Caloz-Tschopp, A.Clevenot, M-P. Tschopp (éds.), Groupe de Genève et Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève, Genève 1994, p. 5-10.

histoire européennes, ainsi que l'Europe elle-même. Mais aujourd'hui, j'ajouterais plus clairement encore ceci, même si je retrouve cette même idée dans mon tout premier livre, un livre sur le bouddhisme. Nous ne pouvons pas réfléchir à la violence, à la guerre, sans mettre en question non seulement l'« identité » européenne, mais surtout sa construction du sujet, la subjectivation et les théories qui l'accompagnent. Tout en sachant que tout ce qui est européen est désormais mondial et universalisé par l'occidentalisation, pour compliquer la donne. Suit un travail épistémologique, donc. Alors comme aujourd'hui, l'Europe semble à la fois en construction et dans l'impossibilité de se faire, mais je dirais que c'est là l'aspect de *partage, la double allure* de tout sujet. Historiquement, c'est tragique. Théoriquement, je m'intéresse aux autres options, pour sortir de ça. Elles existent.

Je pars de la critique postcoloniale qui a son importance pionnière, avec le projet de la dépasser dans une relecture de la modernité. Car c'est précisément à cause de et grâce à la mondialisation que nous pouvons dire qu'un même univers colonial a contribué à construire nos connaissances – nord et sud – même si c'est en asymétrie et sans justice ou justice cognitive. Si l'orientalisme ne peut rendre compte des discours inégalitaires qui le nourrissent sans condamner les autres approches et rendre ainsi ses limites, l'approche postcoloniale et par le genre elle-même ne suffit plus pour en rendre compte. Aujourd'hui, l'approche par les migrations nous conduit un peu plus vers l'au delà d'une critique postcoloniale pourtant toujours nécessaire. Il n'est pas sûr que ce soit le cas demain. Quand nous disons „migrations“, nous disons travail migrant et nouveau capitalisme. Il est à prendre en compte aussi 1989 et la fin du socialisme réel.

A l'horizon de ces questions, il reste aussi encore à comprendre le rapport entre le sujet individuel et le sujet collectif par rapport à la construction du commun, car il n'est pas le même selon les histoires.

Le concept de partage de la raison

Ce texte explore des questions méthodologiques d'approche qui se posent aux croisements des épistémês² mais aussi aux grands moments des ruptures historiques qui sont ainsi des fractures épistémologiques, telles que la modernité ou l'après guerre froide. La raison pratique mettrait en échec la raison théorique au moment des grands effondrements, en faisant intervenir la politique *avant et dans* le politique comme si l'aporie n'existait pas. Kant. Mais si l'on renversait, en faisant parler - non pas les "témoins" de l'histoire, non pas les "autres", mais le *politique lui-même, en tant que paradoxe existentiel* ? Ce serait l'auto hétéronomie ou la crise. Le bouddhisme (entre autres) s'intéresse à ce paradoxe existentiel, mais nous n'avons pas l'habitude de le lire en clé politique. C'est bien l'une des choses qu'il faudra apprendre. *Il s'agirait de dégager le partage de la raison en tant que non destin.* Le paradoxe existentiel c'est justement qu'il n'y a pas de destin et c'est aussi le fait que *l'individu, le sujet-devenant-citoyen, l'est en tant qu'être social construisant du commun avec les autres.* Ne pouvant vivre sa particularité qu'en la partageant *avec d'autres* (communauté en sens large, et orientée vers l'avenir). *Le corps même du paradoxe* est en question dans le rapport entre l'extérieur et l'intérieur : un *entre-deux* permettant les deux, qui est lui-même le corps de la personne humaine. Les deux ne se donnent qu'ensemble, et c'est par l'exercice (du) politique que le faux dilemme kantien est dépassé. Le dilemme kantien est toujours déjà résolu par l'action pratique et donc dans le politique. *Le politique* (le partage de la raison, ou la violence toujours possible mais non nécessaire) est cette tension qui est toujours là sans que sa forme, son contenu ou ses agents soient déterminés. Le théorique est ce qui en rend compte, ce qui prend acte du politique. Il n'est pas acquis que cela nous sorte de la circularité de la pensée qui n'arrive pas à saisir ce qui la lance (Lyotard, *L'Inhumain*). Mais la réponse est sans doute dans *l'inséparabilité de la subjectivation individuelle et de son aspect ou contexte forcément social et commun.*

² Voir aussi R. Ivekovic, "Politiques de la philosophie à partir de la modernité" : <http://www.transuropeennes.eu/fr/auteurs/30> (15-1-2010). Un article parent du présent a été rédigé en parallèle à l'intention de la revue *La Rose de personne* (2009-2010).

Dans les sociétés qui ne privilégiaient pas l'individuation, *ce n'est pas par hasard qu'apparaissait le critère de pureté*. Il passe en premier lieu par la limitation des libertés des femmes, détentrices de la clé des naissances. Les traces de telles histoires restent visibles dans les sociétés modernes. Cela recouvre les hiérarchies sociales et rituelles de sexe et d'ancienneté. Les hiérarchies sociales passant par la naissance et aux mains des femmes sont, *recupérées*. La naissance doit alors être pensée comme un venir au monde (grâce à un don de vie incalculable et sans dette, échappant à l'économie du sacrifice) *tourné vers l'avenir, construit en commun et en partage*. Non plus, comme la nation, l'invention a posteriori d'un passé, mais *l'invention hésitante et plurielle d'un avenir sans fondation du fait d'être (arrivés) ensemble dans la dispersion*. Il comprend le karma, la solidarité de toutes les formes de vie, et implique la solidarité entre différentes populations, générations, par delà les circonstances. Il y a à *repenser profondément le rapport de la naissance et de la nation* pour décroiser la première et désamorcer son détournement qui en fait instrument – mortel !

Un possible avantage des philosophies proposant l'idéal de dépossession de soi est, en principe, *la déconstruction conceptuelle et par avance de la conjonction des notions d'ego, pouvoir, violence en hégémonie*. De telles philosophies de la dépossession de soi seraient considérées comme apolitiques en Europe, à cause d'une compréhension normative du politique, quand elles ne seraient pas soignées comme des maladies. L'impolitique ou le dépolitisé peut, néanmoins, être traduit dans le politique. Quelle que soit la manière comment le capital dépend de la subjectivité qui est incluse en lui, il reste dans cette relation (un dedans-dehors) *un manque de clôture définitive du discours* – qui apparemment ne peut être affirmé par le discours lui-même parce qu'il en est la condition, comme dans le bouddhisme. (Le « citoyen manquant » est alors une interruption dans la citoyenneté révélant ses limites.³)

De rupture historique en rupture historique

Les différentes grandes ruptures historiques prennent volontiers par inertie le pli de dislocations précédentes et s'appuient encore aujourd'hui en partie sur celle de la modernité qui n'a pas complètement disparu de l'horizon même si cette disparition est annoncée ou décrétée. La complexe rupture de l'an 1989, qui ramasse des phénomènes bien différents en les indifférenciant, vient s'y inscrire en redoublement et renversement des valeurs. Elle n'arrive pas à se dégager complètement du mode binaire. Pour la Chine, comme pour l'Inde, comme pour l'Europe de l'Est comme pour une partie de l'Amérique latine, c'est 1989 qui représente la rupture et le grand tournant d'engagement à la fois dans le projet (néo)libéral et de changement de paradigme de la souveraineté comme elle était construite jusque-là. Tiananmen fut ainsi un mouvement réagissant au choc de l'introduction brutale du tout-marché. En ex-Yougoslavie, la réaction à la déferlante néolibérale qui s'annonçait fut la guerre civile, avec quelques complications en plus. En général, cette guerre civile (ou ces guerres civiles) n'est pas reconnue comme telle car elle a été fondatrice de nations ; elle est donc vécue comme libératrice par les nationalistes de tous bords. Mais toute guerre est aussi civile. L'année 1989, ou les années '80-'90 furent décisives pour la planète et quelque chose aujourd'hui en vient à maturation qui fait la spécificité de notre époque et dévoile le changement des fonctionnalités de l'Etat et de sa souveraineté.

Dans ce type de grands moments de rupture fondatrice, des « modèles » historiques s'installent qui peuvent grever sur l'histoire politique de manière durable et en tout cas pendant longtemps. Les grandes révolutions produisent ainsi des modèles qui s'installeront comme des projets et idéaux politiques et culturels à suivre par des mouvements politiques, des Etats, des cultures politiques entières. La Révolution française, La Révolution mexicaine, la Révolution haïtienne, la Révolution d'octobre, la Révolution islamique en furent. Pour celles dont le projet s'est traduit en réalité, il est resté à jamais un écart incolmable entre

³ R. Ivekovic, *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyennetés et la construction européenne*, <http://www.ciph.org/direction.php?etAussi=27>

l'idéal et la réalisation. L'existence de l'idéal est importante, car celui-ci peut représenter un instrument critique. Le modèle historique peut être tant un facteur de mobilisation que d'immobilisme. Aux mains du pouvoir constitué, il est dangereux. Combiné avec le nationalisme, il a été, en particulier dans le 20^e siècle en son origine européenne, désastreux. Appliqué aux « autres » comme instrument « universel », il est néfaste. Naoki Sakai montre bien par exemple, dans *Traces* n°1⁴, comment le nationalisme surgit greffé en Asie, à partir d'une pression occidentale à double sens.

La rupture de la modernité n'accorde de continuité cognitive et étymologique qu'à l'« Occident » qu'elle crée par là. Toute l'inégalité et l'injustice cognitive commence ici. Aux yeux de l'« Occident », in n'y a de continuité dans les idées depuis l'antiquité à la modernité – qu'occidentale. « Occident » et « Orient » apparaissent ainsi comme une fausse symétrie dans la dichotomie, renforcée par l'agencement des langues. Le secret de l'hégémonie possible est en effet coulé dans le béton de la langue. D'autres fausses symétries comparables existent et font partie de la construction coloniale des savoirs. Mais le deux n'épuise pas ainsi la pluralité...

Bien que les formes de pensée voyagent, nous pouvons penser que les revendications identitaires en Asie et venant d'Inde en particulier, ne doivent rien à l'histoire de la construction politique européenne, et que nous pouvons faire crédit à une histoire particulière et autonome. Nous devons dégager l'histoire indienne de ses modèles occidentaux. Des auteurs tels qu'Aditya Nigam, Nivedita Menon (*op. cit.*) nous disent qu'en particulier en Asie les subjectivités politiques *collectives* sont plus que jamais, ou à nouveau, d'actualité par delà les désastres des idéologies développementistes⁵, les exemples européens et qu'elles passent surtout par le commun vécu et le commun à construire, peut-être dans la pratique d'abord plutôt que dans la théorie. Les revendications de justice sont souvent perçues et invitées comme « identitaires » et en tout cas collectives, ce qui est dû à un accès tardif à la modernité matérielle alors que la démocratie était en place et est déjà un concept bien acquis et établi depuis longtemps, au contraire de la situation à la Révolution française (Menon & Nigam) : étant en place, il n'y a pas à la construire, et la démocratie n'est par ailleurs pas liée à l'idée d'égalité que ce soit dans son origine lointaine ou localement⁶ comme on le pense a posteriori. Le commun ne serait pas, alors, l'« identité » renvoyant à la même naissance, comme la nation, même si en apparence il en prend parfois les traits. Il serait ce qui se construit dans le mouvement et les revendications. La greffe de formes et de termes politiques

⁴ « Specters of the West and the Politics of Translation » in *Traces*, n°1, « Introduction » p. IX.

⁵ Nivedita Menon écrit : « [T]he process of globalization can both hinder and further democracy, while development is a process that requires rethinking. Ecological and democratic pressures should force us to reconceptualize production and ways of living. 'Sustainable' development is not enough; development itself needs to be recognized as a 20th-century high-modernist fantasy, the achievement of which requires the end of life on this planet. » In « Globalization, Democracy and Development – Rethinking the Linkages », in *Democracy and Development in a Globalized World*, International IDEA Democracy Round Table in partnership with CSDS, New Delhi 17-18 June 2008, IDEA, Stockholm 2008, pp. 74-77.

⁶ « But there is something more that neither Kaviraj's view nor the Sanyal-Chatterjee view account for: the widespread *continuation* of supposedly pre-capitalist forms of production both in agriculture and in non-agricultural sectors. These are actually 'non-capitalist' rather than 'pre-capitalist' as both Sanyal and Chatterjee recognise but they are not a consequence of the reversal of a process of dispossession that has ostensibly already taken place. They in fact, represent the recalcitrant other of capital and capitalism (...). (...) [I] will not labour the point any further here but note that the reason why both Sanyal and Chatterjee are forced to take recourse to the 'governmentality' and 'development-discourse' route, is that they have already conferred the status of historical necessity to so-called 'primitive accumulation' and a totalising power to capitalism. (...) [M]y point is that this obsolescence is *externally imposed on such modes of being*, through an insertion into a larger global network of power and economy. That is to say, it is the rapid changes taking place elsewhere that now begin to determine the way these modes of life may or may not continue to live (...). Thus accelerated growth in the industrial sector led to a disjunction between it and the other (low-productivity agricultural) sectors. Thus 'disarticulation' rather than 'integration' was the result. » (Aditya Nigam, « Democracy and Development in the Global Era: Reflections on the Indian Experience », Background paper DEMOCRACY ROUND TABLE 2008, NEW DELHI, JUNE 17-18, CSDS - IDEA. Inédit.) V. Nivedita Menon, Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, Orient Longman 2008 and Zed Books 2007.

crée ainsi une inter-contextualité qui n'est pas transparente, si on ne se laisse pas dépayser. Il faut arriver à *traduire* les revendications politiques d'un contexte à l'autre.

Les subjectivités individuelles et collectives sont pensées en philosophie « indienne » ou « chinoise » comme étant sans substance et se soustrayant au binaire; en philosophie « européenne » elles sont l'apanage du prométhéisme historique moteur des choix de civilisation, articulé aux subjectivations fortes. C'est une ligne droite depuis l'antiquité occidentale, en l'occurrence au moins depuis Platon. Bien que les concepts de souveraineté et de sujet n'aient pas leurs origines en Asie, ils s'y enracinent en particulier depuis la modernité puis depuis la décolonisation par la subjectivation *nationale*. Par quels détours ?⁷ Certes, il y a l'histoire de l'empire du milieu. Mais les grandes philosophies d'Asie ont choisi de ne pas privilégier ou théoriser le sujet : celui-ci est présent par son absence méticuleusement construite, par sa psychologisation (bouddhisme), par son esthétisation, sa dé-historisation. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de sujet politique en Asie, mais simplement que nos instruments conceptuels sont incapables à les traduire en termes politiques, ce qui nous rend aveugle aux résistances réellement existantes, mais traduites autrement que par le politique.

Peut-on voir un lien entre la tendance historique à la dé-identification des grandes philosophies classiques d'Asie et une moindre revendication d'autonomie pour l'individu ? Y a-t-il un lien entre les philosophies de la dépossession de soi, celle de l'anātma (du « non soi »), de la dé-identification systématique et culturellement érigée en modèle historique, et l'approche philosophique qui dévalorise toute ontologie ? Pourrions-nous être amenés à reconnaître cela comme étant du politique, étant donné que le concept de politique est normatif, comme d'autres concepts des sciences sociales ? Il doit y avoir un lien intrinsèque entre la normativité des concepts, la pensée souverainiste et celle de la fondation d'un sujet. De toute manière, les modèles individualistes et collectivistes occidentaux ont échoué à réaliser la paix, le bonheur, la justice ou l'égalité.

Le tournant linguistique précoce en Inde fait peut-être toute la différence : sachant qu'on ne peut contourner la langue pour en parler, les « Asiatiques » n'ont jamais rêvé non plus de pouvoir éradiquer toute la violence (avec tout le reste : les injustices, les inégalités etc.). Divers courants de pensée en « Inde » relèvent de cette évidence. Ils n'ont pas construit d'utopies. Ils privilégient les thérapies, les techniques appliquées, les divers *yoga* : s'il est question de violence, alors, en diminuer le niveau tout en sachant qu'on ne peut pas en supprimer le principe. Fondamentalement, on ne théorise pas le politique, ou bien sa théorisation relève d'un registre qu'on ne perçoit lui-même pas comme politique. L'*arbitraire* de poser le politique (ou n'importe quelle fondation) comme premier *est transparent* dans cette perspective. Dans la même série, avec la thérapeutique de l'action et de la pensée, il y a par exemple le légalisme chinois ou bien le *dharma* (ordre) extrême de l'hindouisme – une réglementation formalisée et même cérémonieuse de l'agir balisé – qui laissent complètement libre le champ *personnel* de la croyance, de l'idéologie, de la pensée, de la philosophie (tout au contraire du cliché occidental). Mais on est incapable de saisir cela si on travaille à partir d'une séparation qui n'a pas de sens en Asie, *celle de la rupture de la laïcité*. Là où cette rupture n'existe pas, il s'agit d'un principe de multiplicité du devenir plutôt que de l'être. La distinction radicale entre le pré politique et le politique est ainsi rendue incongrue, s'il était encore nécessaire de le démontrer : mais ce constat désactive aussi la force du concept *du* politique.

En Europe la laïcité, qui défie la multiplicité, qui rend aussi possible la distinction entre un « pré politique » et le « politique », qui maintient fermement le deux et s'appuie sur le pouvoir étatique, est venue avec la modernité. La rupture entre une pensée théologique et une pensée philosophique ne s'est pas produite en Asie et n'est pas revendiquée de manière

⁷ Voir Sakai, *Traces* n°1; Vidar Helgesen, "Sri Lanka: Conflict Resolution the Post-American Way", manuscrit (V. Helgesen est secrétaire général de International IDEA, Stockholm, et ancien négociateur norvégien pour le Sri Lanka.)

générale (même si elle peut apparaître ponctuellement). D'une part elle est largement fictive ou arbitraire en Occident même et, à l'encontre du stéréotype, cela n'implique justement pas que la religion préside à la philosophie en Asie. Et d'autre part, la laïcité n'étant pas elle-même d'origine laïque et laissant un *hors-champ* insondable, sa limite relève en dernière analyse de la décision non fondée. Ce à quoi, en Asie, on palie par l'orthopraxie des techniques et thérapies concrètes attachées/appliquées à *chaque* théorie, et qu'il serait bon d'appeler simplement *disciplines* en traduction, si le mot n'était déjà pris.

Un problème de sujet

Ce texte tient compte de la forme de la mondialisation contemporaine dans sa phase d'épuisement des formes connues de la représentation politique, celle des grandes migrations, des généalogies multiples des concepts et théories désormais globalisés, et dans une inter-contextualité au-delà de l'intertextualité de lectures universitaires pourtant engagées. Voici ce qui dans l'appel à contribution de notre colloque peut concerner notre approche, approche qui souhaiterait surtout éviter un vocabulaire trop galvaudé où des concepts philosophiques, tels que « biopolitique », sont devenus des labels et des tickets d'entrée) alors que des termes politiques incertains tels que le « communisme » sont écartés de l'horizon, noyés dans le bain généralisé de l'état du monde postcolonial, postindustriel et postsocialiste. Qu'il existe des philosophies et pratiques sociales, culturelles, politiques, qui n'ont historiquement pas choisi de développer un concept de sujet, de souveraineté ou une orientation prométhéenne comme c'est le cas en Asie depuis l'antiquité, représente un véritable défi. Le « protagonisme » n'est pas valorisé. Dans ces manières de penser, tout change au moment de la modernité occidentale quand les pratiques ainsi que les théories politiques sont brutalement importées par le colonialisme, déchirant l'Eurasie, un continent un, par un miroir qui renvoie des images réduites et opposées, incommunicables et intraduisibles, entre les deux. C'est donc que notre question fondamentale est celle de la traduction. Comment traduire sans rester sur le propre terrain ferme géopolitique et culturel, et construire un nouveau monde transnational ensemble dans une vision que l'on pourrait alors seulement, peut-être, et dans le meilleur des cas, espérer un jour communiste, c'est à dire construisant du commun ? Une chose est certaine : les formes de subjectivation correspondent à des époques historiques, des espaces culturels, des conditions politiques matérielles ainsi qu'à des modes de production bien précis : à chacun les siennes ! Je souhaiterais éviter l'angle d'attaque par l'exception et la seule biopolitique, et ceci afin de donner accès à des modes de pensée (comme des modes de production) où on ne s'appuie plus sur le rapport souveraineté/exception.

La *svatantra* – autonomie – ne renvoie pas à la souveraineté de l'Etat ni même aux rapports de production enrégimentés par celui-ci. Elle est en quelque sorte sublimation. D'où vient cette sublimation, ce dépassement des rapports réels de discipline, de répression etc., qui pourtant, existent ? Quel peut être la passerelle entre un système où la « conscientisation » des rapports se base sur, ou prend prétexte dans le réel des conflits matériels, et un autre système qui fait abstraction de, et qui sublime cette répression réelle pour inventer ses catégories d'analyse et ses théories de libération ? Ce dernier est à la fois sans illusion et plein d'imagination. Ici non plus, comme dans Foucault relu par Urs Marti⁸, la distribution du pouvoir économique n'intéresse pas vraiment. Et ne produit pas de politique. Cela reste donc invisible à grille d'analyse politique. Mais, cela nous dévoile le caractère normatif du politique : le politique est donc une forme négative pouvoir. En face, en « Inde », il y a le déplacement et la création d'un autre espace – champ de libertés, qui n'a rien à voir avec le politique comme nous l'entendons. Cet espace est également individualisant, mais sans auto théorisation. Il ne s'agit pas de le réduire à l'individualisme paradoxal des renonçant évoqué par Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*. Il s'agirait plutôt de remodeler nos instruments conceptuels et épistémologiques pour envisager des réalités en dehors de notre aire culturelle et historique.

⁸ Urs Marti, texte présenté au colloque: "Philosophie politique universelle?"

Penser le sujet comme figure centrale de toute action et de la vie politique, que ce soit un sujet individuel ou collectif, présuppose une histoire des idées et de la philosophie spécifique, locale même si désormais universalisée, géographiquement circonscrite, centrée, ainsi qu'un choix de civilisation. Historiquement, ce choix a son origine en Europe, devenue Occident par les processus (au pluriel) consécutifs de la mondialisation. Cette mondialisation c'est faite petit à petit, sur les siècles, par l'universalisation du paradigme européen, grâce à l'hégémonie européenne puis occidentale sur les autres continents. Penser donc la dimension politique et penser politiquement renvoient à une histoire régionale successivement mondialisée. Quand on cherche le « sujet » et que l'on privilégie la dimension « politique », on se situe sans s'en rendre compte forcément, dans une perspective qui a façonné le monde par le côté du pouvoir associé à la fois à la domination et à l'hégémonie. *La production de nos connaissances a pris cette forme là, en fabriquant de l'inégalité cognitive* qui concorde avec les autres aspects de l'inégalité et parfois les guide (inégalités économiques, de genre, politiques, sociales, racialisées, ethnicisées etc.)⁹ Il est évident que « nous » nous attribuons le politique et attribuons le pré politique aux autres¹⁰. Poser la question du sujet, de la subjectivation et du politique veut alors dire procéder à partir d'une *perspective* qui reconnaît déjà ces questions comme légitimes.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si on est incapables, à partir de la tradition de transmission de l'histoire de la philosophie en « Occident », de traduire/lire, par exemple, la philosophie indienne en termes politiques. Ceci n'a même pas été fait par les chercheurs des *Subaltern studies*, qui sont arrivés, cependant, à politiser l'histoire et partiellement la sociologie de l'Inde en les libérant du cadre politique réducteur de l'Etat et de la société civile, c'est-à-dire, dans les deux cas, des formes politiques relevant de la représentation. Les chercheurs subalternistes ont, en effet, puisé de manière critique aussi bien dans le marxisme, dont ils sont issus au moins en partie, que dans la science politique étatique-nationaliste de l'après indépendance. Peut-être les *Dalit studies*, les études sur/par les dalit ou les « intouchables », montrent elles des pistes dans cette direction, encore à défricher. En général les penseurs politiques aussi bien que les sociologues indiens évitent d'aborder les catégories des philosophies indiennes et des sciences sociales et humaines anciennes, ainsi que les concepts « traditionnels ». Mais ils aiment aussi éviter l'écueil de la notion occidentale de caste qui les met dans une situation de double contrainte. Indicative par comparaison, la disjonction de significations des termes « orientation » et « occidentalisation » - un renversement que nous devrions examiner, et dont la ligne de partage se situe à la modernité.

Il s'agit de *traduire* entre les epistemes. En chinois et japonais, la traduction était autrefois vue plutôt comme un genre littéraire, comme ce que Brett Neilson appelle « dérivation » plutôt que comme reproduction, ou comme ce que Kuan-Hsing Chen¹¹ nomme « production des savoir par la dé-impérialisation ». La traductrice/traducteur s'inscrit alors dans la généalogie du texte, un peu comme la qualité (im)personnelle d'auteur (*authorship*) dans la littérature orale transmise au travers des générations (par exemple dans les écoles de pensée indiennes « traditionnelles », mais également en Occident depuis l'antiquité jusqu'au Moyen Âge). Il y a un aspect de « commun » ici, bien que non nécessairement de communautaire, non nécessairement de territorialisé ou d'étatique, qu'au moins certains amis indiens¹² pensent pouvoir récupérer en le liant au *nouveau commun* d'une philosophie politique radicale en faisant un pont avec l'« ancien commun » (dépourvu de toute naturalisation) pour en faire un point de départ. (Je reste vigilante par rapport à ce terme non

⁹ Brett Neilson, *Free Trade in the Bermuda Triangle ... and Other Tales of Counter globalization*, Minnesota UP, Minneapolis 2004; "Opening Translation" in *Transeuropéennes* en ligne n°1 "Traduction ouverte", 2009 www.transeuropeennes.org

¹⁰ R. Iveković, *The Politics of Philosophy*, manuscrit de livre à la recherche d'un éditeur; v. présentation : <http://www.reseau-terra.eu/article783.html> et <http://www.ciph.org/direction.php?etAussi=27>

¹¹ Kuan-Hsing, Chen, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Durham, Duke University Press 2010.

¹² Nivedita Menon & Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, Delhi, Orient Longman 2008 et Londres, Zed Books 2007.

seulement en raison de ses possibles connotations nationalistes même involontaires, mais aussi parce que des termes devenus labels - sont rendus inutilisables). Ces chercheurs le font afin de ne pas être limités par l'histoire de la modernité occidentale et afin de retisser un lien avec d'autres « modernités » précoces, autres et alternatives. Ceci peut à la fois être vu comme du régionalisme ou du localisme c'est-à-dire ou comme une ethnicisation, et ne pas être vu ainsi. Je fais ce deuxième choix

Dans la continuité sous l'égide de la modernité occidentale, il y a les devenirs du sujet, ainsi que, en parallèle, leurs théorisations. L'un peut très bien prospérer sans l'autre. C'est un constat que toutes les langues ou modes de pensée n'ont pas historiquement développé le concept de sujet, et certains, tels qu'en Inde, y ont très fermement résisté sans que cela puisse être considéré ni comme un hasard ni comme un manque. C'est à partir de la modernité occidentale que cette réticence est vue comme une défaillance de ces manières de penser. Dans cette résistance depuis l'antiquité, il y a une indéniable continuité, même si la modernité est venue se greffer par dessus avec des effets de déplacement mais aussi d'inscription surplombante dans les courants de la modernité occidentale entre-temps devenue universelle. La multiplicité et la diversité ainsi obtenues donnent cours à une généalogie plurielle des concepts traversant les épistémés (et ceci ne manquera pas d'évoluer) et des formes sociales. Une multiplicité traversée de traductions à tous les niveaux, dans tous les sens, et qui prend de l'essor en particulier aujourd'hui dans la mondialisation, en un univers de migrations à très grande échelle, de capitalisme « liquide », en partie postindustriel et en grande mesure « cognitif », de guerres brutales « pour la démocratie » où on ne distingue plus entre guerre et « terrorisme », alors que les formes de vie et les formes du travail ont tellement évolué qu'on ne les reconnaît plus. Dans la dégradation générale des formes de politique représentationnelle où les relations, la sociabilité, le politique qui passent par des réseaux ne correspondant plus aux formes de politique connues, les subjectivations se font et se défont selon ces nouvelles failles de l'espace public et des Etats. Des institutions autres dont nous avons du mal à prendre la mesure parce que notre cadre conceptuel et nos normes cognitives habituelles nous y empêchent se construisent autrement. Voir le nouveau est ce qu'il y a de plus difficile quand ce nouveau est un changement de paradigme social et politique et un changement d'épistème¹³.

D'une épistème à l'autre

Le renoncement à soi, la crise du sujet, peuvent certes être vus comme une perte, mais aussi comme le salut ou comme un triomphe. Ce cas de figure, à part des courants méditatifs ou d'inspiration religieuse qui ont toujours existé, est possible en Occident aussi depuis l'effondrement du politique qui verse maintenant dans le biopolitique. La perturbation du sujet, signe de la postmodernité, est aussi une atteinte grave au politique et à l'espace public. Le pouvoir biopolitique s'étalerait dès lors directement sur les corps, sur la vie nue, à fleur de peau, sans ou avant même de donner lieu à une socialisation politique. Et si certaines de ces lectures peuvent sembler, selon les cas, liquider le politique en introduisant une limite ou une prédétermination, certainement non voulue, cette dimension (biopolitique) paraissait rester encore ouverte chez Foucault et pourra être « sauvée » pour une éventuelle “histoire alternative” toujours possible¹⁴.

Des philosophes tels que Hannah Arendt¹⁵, Sarah Kofman, Lyotard¹⁶ et autres, quoique diversement, privilégiaient une lecture de Kant voulant dépasser l'opposition sujet-

¹³ Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions*, La Haye, NAI Publishers 2006; Brett Neilson, *op. cit.*

¹⁴ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte 2001 ; *La proposition d'égalité. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF 2010

¹⁵ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harvest/HBJ 1981; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press 1989.

¹⁶ Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée 1986; *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée 1991.

objet. Lyotard s'intéressait au concept de *sensus communis*. Pour lui, le sens commun était juste suffisamment universel car, en tant que faculté, il était directement communicable, à défaut d'être théorisable. L'un de ses principes spécifiques est explicitement – se mettre à la place de l'autre en pensant. Il s'en suit que l'a priori d'un certain Kant est la communauté, dépendant du langage et de la communication. Mais Sarah Kofman montre que la communauté est pour Kant d'emblée biaisée par l'appartenance sexuelle, alors que G. Chakravorty Spivak¹⁷ montre qu'elle est en plus (de même que le sujet) géographiquement et racialement enracinée en « Occident ». Ceci paraît comme une sorte de contradiction interne à la pensée de Kant. L'autonomie que d'une part il lie simplement à la volonté, serait néanmoins, selon lui¹⁸, tout comme les Lumières elles mêmes, une « maturation » : l'usage de sa raison sans l'aide d'un maître. Ce vers quoi l'élève doit tendre, et le maître le mener. Bien que la volonté que Kant décrit soit sans doute individuelle, elle n'empêche pas de s'élever vers l'universel *en se mettant à la place de l'autre*¹⁹. L'autonomie s'obtient alors au mieux par un *processus d'apprentissage*²⁰ et elle reste strictement relationnelle. La volonté ne serait alors plus tant opposée au désir (ou la raison à l'irrationnel). Par conséquent, sortir de la minorité vers l'autonomie, de l'enfance vers la maturité, du féminin vers l'humain, ou s'échapper de captivité (la fameuse caverne philosophique) doivent être entendus comme *des processus transformant une relation depuis son intérieur*. La bonne intention du maître ne peut être interrogée car invérifiable de l'intérieur et ceci nous rapproche de la relation *guruya* (maître-élève) dans l'acquisition des connaissances historiques dans le Sous-continent indien. Il est clair que l'autonomie de l'un, du maître, peut signifier la prison de l'autre, l'étudiant. Voilà d'emblée la relation, et la relativité de l'autonomie de chacun. Combien de dépendance coûte une autonomie ? Cela pose la question de la relation face à l'autonomie et à la souveraineté. Cette question honnêtement posée signifierait se soucier de *tous*. Dès lors que l'on s'intéresse à certains et non à tous (communautarisme), dès lors qu'on se préfère aux autres, et que le pouvoir « dévolue » (de « dévoluer », « dévolution »), on peut être amenés à penser l'autonomie de l'un sans l'indépendance totale de l'autre. La hiérarchie entretient la relation (elle n'exclut pas, elle subordonne !) et n'a jamais été pensée comme contraire à la démocratie. Démocratie n'est pas égalité. Quand l'autonomie de l'individu est interrogée dans le contexte de *la dépendance et de la relation*, cela fait remonter en surface la question de la justice. C'est donc la *contextualité de l'autonomie dans la relation* qui permet de la voir ainsi se contredire en elle-même. L'autonomie ainsi conçue en société et par le commun, relativise l'exigence de liberté, modère les rapports et revient à l'interdépendance.

Faut-il espérer une révolution épistémologique ?

Identifier les sujets du politique signifie entreprendre un exercice de traduction. Le sujet, ce sont aussi des manières de *voir* le sujet. Toutes les épistèmes n'ont pas théorisé le sujet. Les sujets (du) politique viennent de là d'où et quand on ne les attend pas. Aujourd'hui ils viennent nombreux du Sud global, des niches d'humanité, des migrants, des déplacés et réfugiés, des réseaux de savoir, des sub-citoyennetés, et aussi de tout ce qui est dit « apolitique ». Ils sont contemporains de la fin annoncée du salariat, de l'épuisement ou la mutation de la souveraineté d'Etat, de la globalisation, de la disparition de l'exotisme (apanage du colonialisme) et de l'enchantement. Mais ils viennent *par la traduction*, c'est-à-dire la mise à disposition, par la translation, des *contextes* sans lesquels rien n'est traduisible.

¹⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1999.

¹⁸ Emmanuel Kant, « Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières », in : Kant, *Vers la paix perpétuelle Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? : Et autres textes*, adaptation Fr. Proust et JF. Poirier, Flammarion 2006. Voir aussi Michel Foucault (l'un de ses derniers textes) au sujet de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, éd. Bréal 2004.

¹⁹ Emmanuel Kant, *Critique du jugement*, Vrin 1960, § 40 et suite, cité par Alfonso M. Iacono, "Intorno al concetto di autonomia", in Fabrizio Meroi (ed.), *Con l'ali de l'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2005, pp. 365-376. Je remercie A.M. Iacono de ces lectures.

²⁰ V. R. Ivekovic, « Faut-il enseigner pour apprendre de l'échec de son enseignement ? Le paradoxe maître-élève » dans *Philosophie et Education*, UTCP Booklet 1, The University of Tokyo Center for Philosophy 2008, et mes séminaires au Collège international de philosophie en 2004 et 2008.

Les agents du changement ne sont pas toujours visibles ; dans ce sens ils sont affectés par l'invisibilité comme les traducteurs. Toutes les épistémês ne partagent pas la priorité ou la valeur politique, mais la traduction partielle en et du politique est possible et n'est pas en elle-même illégitime. Mais il s'agit d'une forme de traduction dont la politique doit être soumise au scrutin du critère politique pris en compte (lui-même un parti-pris issu d'une expérience et pratique politiques). *Traduire les politiques*²¹, traduire les systèmes, les mouvements, les institutions, les frontières, les obligations des Etats, les engagements envers les institutions internationales, la coopération régionale, les diverses revendications etc. sont ici de la plus grande importance, car cette traduction désamorce la violence. Des sentiments de justice et d'injustice les plus variés s'expriment mais ne s'entendent pas forcément. La traduction doit donc saisir également les partages dans la tête, les partages de la raison par delà les clivages sociaux, économiques, politiques, et par delà le statut de propriété qui n'épuise pas la condition humaine (« partitions of the mind »)²². Il ne peut pas y avoir de justice sociale globale sans justice cognitive globale ni dans l'hégémonie des langues et discours dominants. Mais il n'y aura pas non plus d'égalité des langues. Les revendications des sujets (du) politique iront donc dans cette direction, vers une révolution épistémologique inévitable, annoncée et déjà en cours. L'anthropologue Boaventura de Sousa Santos explique que l'épistémologie ne peut elle-même être expliquée en termes épistémologiques et que ses choix politiques dépendent de son contexte historique et situé.²³ Il place également historiquement le partage de la planète à la modernité. Nous sommes sans doute définitivement sortis de cette modernité-là, mais elle traîne encore. Dans la révolution épistémologique, il s'agira de garantir la continuité de toutes les généalogies et étymologies et des raccords et ponts construits ; de toutes les lignes de pensée ainsi que de se rendre capables de lire leur enchevêtrement. Les multiples enchaînements sont interrompus, partiels, superposés, enchevêtrés. Il s'agira de désamorcer par la traduction un élément mortel de la modernité occidentale – le privilège qu'elle se porte, afin d'organiser les conditions de justice cognitive dans la pluralité (et l'inégalité) des langues et des épistèmes. La justice cognitive sera elle-même paradoxale. Le réexamen des concepts normatifs désormais universalisés est nécessaire mais n'est pas le but le but, comme le but n'est pas de rétablir des étymologies ou « origines » perdues et essentialisées²⁴.

On peut se construire à partir d'échecs, de pertes, de défaites, de souffrances ici comme ailleurs. La plupart des cultures d'Asie ont cultivé par le passé une recherche individuelle de liberté intérieure et de tranquillité, par delà de très divers contextes politiques, en décentrant l'ego et rejetant un concept de sujet. Des philosophies asiatiques élitistes ont souvent cru qu'aucune quantité de réformes sociales ou de révolutions ne serait capable d'assurer le bonheur individuel (et, par extension, collectif) et la liberté. Par delà le partage construit de l'Europe-Asie, les bienfaits d'une libération de l'espace intime semblent évidents, ainsi que ceux de l'apprentissage d'une lecture simultanée et en traduction par la dimension politique libérée de son emprise normative. Il faudra désormais accepter de lire dans des registres divers simultanément, apprendre à traduire de l'un à l'autre, une translation inhérente à la lecture elle-même. La révolution épistémologique n'a aucune chance tant qu'elle reste le privilège de la seule élite savante. Elle doit créer et investir un espace inter contextuel transnational où tous seront déplacés, de même que dans la mondialisation, tous

²¹ Noémi Lendvai & Paul Stubbs, *Policies as Translation: situating trans-national social policies*, manuscript; also: *Social Policy And International Interventions In South East Europe*, ed. by Bob Deacon, Paul Stubbs, Cheltenham 2007.

²² S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Iveković, R. Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Londres, Routledge 2005 ; Delhi, Routledge India 2007.

²³ Entretien: Giuliano Battiston, « Incontro con Sousa Santos – Passaggio epistemologico al Sud globale », il manifesto 28-1-2009, p. 13.

²⁴ Des critiques aussi péremptoires et disqualifiantes des Postcolonial et des Subaltern studies telles que celles de Jean-François Bayart dans *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala 2010, restent aussi impuissantes qu'insuffisantes, car elles ne sont pas en mesure de d'envisager un rapport constructif entre théories et conditions historiques en devenir interdépendants.

sont touchés par celle-ci. Les savoirs, l'éducation ne peuvent plus être nationaux. Aucune éducation nationale – ni les éducations nationales fédérées dans un effort commun bureaucratisé soutenant les méritocraties et la quantification évaluatrice au service du nouveau capitalisme transnational - ne peut amorcer cette révolution là. Il faudra donc, derrière, un mouvement résistant.