



Rada Iveković

**POLITIQUES DE LA
TRADUCTION
EXERCICES DE PARTAGE**

TERRA-HN éditions
Alterego

Rada Iveković

POLITIQUES DE LA TRADUCTION

EXERCICES DE PARTAGE

Préface d'Etienne Balibar

TERRA-HN éditions

Alterego



Terra-HN Editions, 2019

ISBN : 979-10-95908-02-9

EAN : 9791095908029

Design : Aurélie Veyron-Churlet – Fabrication /
diffusion : Marc Bernardot, Jérôme Valluy -

Couverture : Marc Bernardot

Licence CC 4.01

Descriptif de la collection Alterego

Les éditions Terra-HN publient dans la Collection « Alterego » des ouvrages autobiographiques retraçant des parcours de recherche en arts, lettres, sciences humaines et sociales. Ces ouvrages peuvent correspondre à la partie dédiée à la réflexivité professionnelle, notamment de type didactique, citépistémologique ou méthodologique, que beaucoup d'enseignants et chercheurs du supérieur insèrent en France dans leurs thèses d'habilitation à diriger des recherches. Ces ouvrages peuvent correspondre également à des essais plus libres compilant, avec une problématique spécifique, des écrits antérieurs, scientifiques (chapitres, articles, carnets de route, communications...) et médiatiques (tribunes, recensions, billets, interviews...). La collection Alterego valorise en outre les contributions relatives aux méthodologies d'observation participante dans ce domaine des humanités modernes incluant les sciences sociales, tant pour les méthodes classiques d'observation et que pour leurs adaptations à une société marquée par la transition numérique.

POLITIQUES DE LA TRADUCTION. EXERCICES DE PARTAGE

Résumé

Qu'est-ce que la traduction ? Ce livre s'intéresse à la traduction politique et aux politiques de la traduction, c'est-à-dire à toute négociation et transformation d'un plan à un autre, d'une matière vers une autre, d'un medium en un autre, de la pensée en paroles, d'un sens en un tout autre sens. Partant de l'idée que la traduction, au delà de la langue, est en tout cas un rapport entre deux ou plusieurs termes qu'elle négocie ou trafique, et qu'elle est toujours à l'œuvre si elle n'est pas bloquée par un arrêt du partage de la raison ou par la dépolitisation et la désémantisation, ce livre propose des expériences et exemples, incertains par définition, de traduction politique. La traduction est en effet un opérateur politique majeur et aussi un diverticule de sens (sens et politique pourtant jamais garantis !) à condition de se laisser exposer à l'altérité. Elle passe par l'exposition à l'autre, elle est métamorphose et parfois métempsychose. Les tentatives, ici ébauchées, qui sont autant de conversions ou même de diversions comme autant d'exemples sous emprise, concernent la guerre, la sexualité, la nation, l'Etat, la modernité, l'Asie, la langue, la justice cognitive, l'écriture, la politique, la violence, les enjeux philosophiques, le statut du soi, les réfugié-e-s comme condition humaine.

Abstract

What is translation? This book focuses on political translation and on the politics of translation, i.e. any negotiation and transformation from one plan to another, from one subject-matter to another, from one medium to another, from thought to words, from meaning to a different meaning. Starting from the idea that, beyond language, translation is in any case a relation between two or more terms that it negotiates, combines or smuggles, and that it is always at work if it is not blocked by arresting the sharing of reason (*partage de la raison*) or by depoliticisation and desemantisation, this book offers experiences and examples, uncertain by definition, of political translation. Translation is indeed a major political operator and also a bypassing or sideway of meaning (meaning and politics that are however never guaranteed!) provided one accepts to be exposed to otherness. It passes through exposure to the other, it is metamorphosis and sometimes metempsychosis too. Attempts that are here sketched, which are so many conversions or even diversions and also examples under the aspect of war, sexuality, nation, state, modernity, Asia, language, cognitive justice, writing, politics, violence, philosophical issues, the status of the self, or refugees as a human condition.

Resumen

¿Qué es la traducción? Este libro centra su atención en la traducción política y las políticas de la traducción, es decir, cualquier negociación y transformación de un plan a otro, de un tema a otro, de un medio a otro, del pensamiento a las palabras, de un sentido a otro - totalmente distinto. Partiendo de la idea de que la traducción, más allá del lenguaje, es en todo caso una relación entre dos o más términos - negociados, intercambiados u obtenidos por traficos incluso fraudulentos, y que siempre está en funcionamiento si es que no está bloqueada por algún tipo de paro en el proceso de compartir la razón (*partage de la raison*) o por fenomenos de despolitización y desesemantización. Este libro ofrece experiencias y ejemplos, inciertos por definición, de traducción política. La traducción es, de hecho, un operador político importante y también un desvío del significado (¡significado y política, nunca garantizados, pero!) siempre que quedemos expuestos a la alteridad. La traducción pasa por la exposición al otro, es metamorfosis y, a veces, metempsicosis. Los intentos, aquí bosquejados, que son tantas conversiones o incluso desviaciones, tienen que ver con la guerra, la sexualidad, la nación, el estado, la modernidad, Asia, el lenguaje, la justicia cognitiva, la escritura, la política, la violencia, cuestiones filosóficas, el estatuto de uno mismo (*le soi*), los refugiados como condición humana.

Auteure

Rada Iveković, philosophe, indianiste, écrivaine, née à Zagreb, Yougoslavie, en 1945 est ancienne directrice de programme au Collège international de philosophie (2004-2010), Paris. Elle a d'abord enseigné au département de philosophie de l'Université de Zagreb où commence sa carrière puis, depuis 1991, dans des universités en France (Paris-7 Jussieu, Paris-8 Vincennes à Saint-Denis, Saint-Etienne), et a été professeure invitée à d'autres universités de différents pays, telles que l'Université de Graz, l'Université de Rome-La Sapienza, l'Université de Pennsylvanie à Philadelphie, l'Université de Johns Hopkins à Baltimore, au International Institute for Social Research and Cultural Studies de l'Université Chiao Tung à Hsinchu (Taïwan), la Jadavpur University à Calcutta. Elle fut directrice de recherche senior à l'Asia Research Institute, Université nationale de Singapour. Elle a publié, soit directement, soit en traduction, des livres de philosophie, des essais, de la littérature en plusieurs langues.

Aux migrants, déplacés, abandonnés, aux réfugiés, déportés,
chassés, exilés de l'humanité, aux demandeurs d'asile, de vie et de
travail du monde entier en cet atterrant XXI^e siècle, aux sans
domicile, aux rescapés des guerres, des politiques ou du climat, aux
naufragés,
en mémoire respectueuse des morts à nos frontières et dans nos
mers,
et aux vivants les traversant,
à nos citoyens manquants dans un monde à partager,
à celles et ceux sans le concours desquels il n'y a pour nous aucun
avenir,
avec reconnaissance

SOMMAIRE

SOMMAIRE	8
Préface d'Etienne Balibar	10
Avant-propos de l'auteure	19
INTRODUCTION. SE LIVRER, SE RISQUER	20
1. Avant et après	21
2. Une guerre de fondation en Europe ?	50
3. La balkanisation de la raison.....	60
GUERRE ET DEVENIRS	69
4. Subjectivation et justice cognitive	70
5. Le féminisme, la nation et l'Etat dans la production des savoirs depuis 1989.....	82
SEXE, NATION, POLITIQUE	105
6. Le sexe de la nation.....	106
7. Banlieues, sexes et le boomerang colonial.....	136
8. Le retour, par les banlieues, du politique oublié.....	154
TRADUCTION, VIOLENCE, LANGAGE	172
9. Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction	173
10. De la traduction permanente (Nous sommes en traduction)	194
11. Violences et déviolences	221
MODERNITÉS ET CONSTRUCTION DES SAVOIRS	265
12. Politiques de la philosophie depuis la modernité.	266
13. La révolution épistémologique nécessaire	283
14. Langue coloniale, langue globale, langue locale.....	304
AU LIEU D'UNE CONCLUSION	311
15. Se mettre en traduction	312
16. Traduction non alignée	318
REMERCIEMENTS	322
De la même auteure	330
TABLE DES MATIÈRES	333

Préface d'Etienne Balibar

Pour Rada Iveković : Politiques de la traduction

Par Etienne Balibar

Je suis heureux et honoré que Rada Iveković m'ait proposé de préfacer le livre dans lequel, en contrepoint de ses nombreuses études (en français et dans d'autres langues) sur la dissolution de la Yougoslavie, sur le phénomène national, sur les migrants et les frontières, et naturellement sur la philosophie indienne, sa spécialité savante, elle a ordonné ses contributions à la philosophie de la traduction, qui apparaît ainsi comme le trait d'union nouant fortement les précédents « objets », et permettant d'en déployer la diversité. Ces essais ne contiennent pas seulement des analyses historiques et anthropologiques, des critiques qui nous facilitent l'étude d'une vaste littérature internationale, ils développent une *conception* originale du processus de transfert entre les langues, les cultures, les identités, les subjectivités, dont on aura du mal à faire désormais l'économie. En même temps, ils nous permettent de comprendre pourquoi les questions de traductibilité et d'intraductibilité en sont venues à occuper, dans la culture intellectuelle de notre temps, la place centrale d'où l'on peut repenser, mais aussi pratiquer l'exigence d'universalité.

Ces essais, soigneusement groupés par thèmes et suivant la temporalité de leur écriture, ne constituent pas seulement une somme de connaissances, ils sont aussi le reflet d'une vie, marquée au signe du déracinement, de l'exil, de l'obstination, de la curiosité sans limite envers les idées et les humains qui les portent, et de cette force d'imagination qui permet de devenir autre sans pour autant se perdre ou se trahir. Afin de rendre perceptible

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

ce que cette combinaison a d'unique, je demanderai la permission de raconter dans quelles circonstances, sans qu'elle l'ait su d'emblée, j'avais « rencontré » Rada Iveković, et j'avais été frappé par sa personnalité. C'était au début des années 1990, alors que la guerre civile en Yougoslavie déployait déjà toutes ses horreurs, ramenant le génocide en terre européenne, sous le nom de « purification ethnique ».¹ Avec un malaise croissant, je suivais à la télévision une de ces émissions de politique-spectacle dans lesquelles un animateur faussement respectueux de ses invités, distribuant et coupant la parole au gré de sa mise en scène narcissique, avait rassemblé différents « témoins » de la situation. Le moins qu'on puisse dire est que la clarté ne régnait pas... Mais soudain, parmi tous ces figurants plus ou moins « compétents » (principalement des hommes, bien sûr), une interruption se produit : une jeune femme sans apprêt, au regard étonnamment direct et à la voix calme, mais décidée, commence à nous expliquer les stratégies de pouvoir des diadoques de Tito, la façon dont ils manipulent les passions « identitaires » que le communisme yougoslave a nourries en son sein, et l'effet désastreux que ne manqueront pas d'avoir les calculs des Etats de la communauté européenne. Pendant quelque temps au moins, notre « communicant » médiatique se trouvait forcé d'écouter. J'en avais été très frappé, sans retenir le nom de l'intervenante. Mais le lendemain même, tandis que j'assistais à un séminaire du Collège International de Philosophie, voici que je me trouve assis au côté de cette dame ! Je me présente et je lui déclare mon admiration (qu'elle accueillit, je dois dire, aimablement mais sans excès de mondanités). A la sortie, nous engageons la conversation, j'en apprend davantage sur la singularité de son parcours d'intellectuelle et de chercheuse indianiste, de femme engagée contre la guerre et contre le nationalisme. De ce jour, évidemment, datent et notre amitié, et nos collaborations sur différents chantiers, auxquelles il conviendrait naturellement d'ajouter beaucoup d'amitiés communes. J'en ai énormément appris, j'en apprend

¹ Comme Rada elle-même, je ne parle jamais de « l'ex-Yougoslavie », pour bien marquer, non seulement l'indissoluble coappartenance historique des peuples de cette région balkanique, mais le *spectre* que sa violente destruction, dont nous sommes en partie responsables, fait circuler parmi nous.

toujours, et je peux bien dire que sans elles (comme beaucoup d'autres autour de nous), je serais resté aveugle à certains des enjeux de la « planétarité » dans laquelle nous sommes désormais installés.

Dans le livre de Rada, je retrouve tous les thèmes de nos discussions et de nos enquêtes, plus d'autres qui m'avaient échappé ou dont je n'avais pas été partie prenante. Je constate qu'ils constituent une totalité *ouverte*, instructive et accueillante à la fois, dans laquelle beaucoup trouveront matière à réflexion, y compris pour percevoir sous un angle nouveau et plus exigeant certaines problématiques qui, entre temps, sont devenues de mode. Je ne vais pas ici les résumer, mais j'essayerai d'en esquisser une topographie autour de quatre questions interdépendantes, selon une progression qui en manifeste à mes yeux la nécessité : premièrement la *nation* et son articulation intrinsèque à la différence des sexes ; deuxièmement la *traduction*, dont le caractère « politique » donne son titre à l'ouvrage, en un sens qu'il faut préciser ; troisièmement le genre de *révolution épistémologique* qu'implique le fait d'appliquer une stratégie de traduction généralisée au problème de la diversité culturelle et des formes de domination dont elle est inséparable ; enfin, quatrièmement, l'*altérité* avec laquelle la connaissance de la pensée indienne nous oblige à nous confronter *de l'intérieur*. Je dirai quelques mots sur ces quatre thèmes, où se croisent à chaque fois l'expérience vécue de l'auteure et l'effort de sa réflexion.

En commençant par la nation, il faut tout de suite dire que Rada ne l'aborde ni sous une forme généalogique, historiciste, ni sous une forme déductive, à partir d'un concept politique ou sociologique, même susceptible de variation. Elle l'aborde à partir d'un problème lancinant et actuel, celui que pose l'échec de la tentative yougoslave de dépasser le conflit des nationalismes par l'invention d'un fédéralisme postnational, avec les conséquences terrifiantes qui s'en sont suivies. Ce faisant, tout en étant parfaitement consciente des spécificités historiques et des responsabilités politiques liées à l'histoire de son pays, elle évite soigneusement le double écueil qui consisterait, d'une part, à faire de cette

expérience tragique le reflet d'une tradition culturelle « atypique » elle-même nationale ou régionale, et d'autre part, à n'y voir que l'aboutissement nécessaire d'une logique propre à ce « socialisme réel », dont la Yougoslavie de Tito avait incarné une variante hétérodoxe (longtemps admirée pour son caractère plus démocratique que dans l'Empire soviétique), et qui se croyait doté des instruments de dépassement de l'ethnocentrisme et du communautarisme (pour lequel elle introduit une remarquable catégorie empruntée à son compatriote le philosophe Radomir Konstantinović : la *palanka* ou « esprit de bourg »). En la lisant, je suis conforté dans la double idée, d'une part que la Yougoslavie n'est pas une « exception » historique, culturelle ou géographique dans l'espace européen, mais a réalisé, jusque dans la pire violence, des potentialités qui sont partout présentes, à l'Est comme à l'Ouest de notre continent ; d'autre part que l'aveuglement et le refus de l'Europe « unifiée » de traiter la guerre civile yougoslave comme *son problème* (et d'abord en intégrant immédiatement *l'ensemble* des peuples ou « nations » balkaniques à son propre ensemble), a été l'une des causes fondamentales de son aggravation (comme c'est le cas aujourd'hui pour d'autres questions « identitaires »). Mais surtout je prends conscience d'une dimension théorique fondamentale pour l'analyse de la nation en tant que *formation sociale et politique* de l'époque moderne (aujourd'hui en pleine décomposition sans fin prévisible) : c'est le rôle non pas subordonné, ou secondaire, mais constitutif du traitement de la différence des sexes dans la constitution des identités nationales. Toute reconfiguration du rapport politique (qu'il s'agisse de citoyenneté ou de nationalité, de fédération ou d'empire), suppose toujours, nous dit-elle, une renégociation du « genre » ou du rapport des sexes, qui peut être plus ou moins profonde, mais n'a jamais jusqu'à présent vraiment attenté au « consensus patriarcal global ». Tel est, bien sûr, l'objet du livre majeur de Rada Iveković, *Dame Nation*², dont les thèmes sont ici repris et complétés : l'assujettissement et la domination fantasmatique des corps, la fonction révélatrice et discriminante que revêt l'utilisation de la différence des sexes pour toute institution d'une communauté,

² *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenna, Longo Editore, 2003.

l'emprise généalogique. Et comme la nation et la guerre forment un couple indissociable, ceci conduit tout naturellement Rada Iveković à s'interroger sur les conditions dans lesquelles les femmes affrontent aujourd'hui la question de la violence. Il faut dire qu'ici son effort critique était porté à la fois par les formes épouvantables sous lesquelles en Yougoslavie (comme dans toutes les guerres « de basse intensité » du monde actuel) les femmes ont figuré au premier rang des cibles de l'extrême violence, et par l'héroïsme des mouvements de femmes qui tentèrent de s'opposer à la guerre civile.³

De « cause absente » du politique à travers l'histoire, les femmes passent ainsi au centre de la réflexion sur le monde contemporain. Elles fournissent le prototype d'une réflexion sur la traduction au sens *général*, qu'on peut dire anthropologique, s'il est vrai que le rapport homme/femme (ou plus abstraitement, le rapport du masculin et du féminin) est par excellence *l'intraduisible qu'il faut traduire* (problématique courant de nos jours entre Derrida, Nancy, Barbara Cassin, Souleymane Bachir Diagne, et qui fut particulièrement cultivée dans le travail de la revue *Transeuropéennes*, dont Rada Iveković fut l'une des collaboratrices les plus actives).⁴ Cela tient à son statut « mouvant » entre les deux pôles de la différence et du conflit (qui conduit Rada Iveković à travailler systématiquement la catégorie du *différend* entre les régimes de phrases, inventée par Lyotard, en l'étendant à des formations culturelles et anthropologiques). A partir de là, on peut commencer à comprendre en quel sens la traduction doit être dite « politique ». C'est tout le contraire d'une *politisation* institutionnelle des emplois et des méthodes de la traduction, qui n'en représente que la dégradation ou l'incorporation à des formes *préétablies et codifiées* du politique, alors qu'il s'agit au contraire d'en étendre le sens à toutes les situations de rencontre et de tension entre des *formes de vie et d'expérience hétérogènes*, qui se

³ On a observé la même chose en Turquie dans les dernières années à propos du Kurdistan, et elles sont en train de le payer cher.

⁴ Animée par un collectif multinational rassemblé autour de sa fondatrice, Ghislaine Glasson Deschaumes, la revue *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*, a paru en édition papier, puis électronique multilingue entre 1992 et 2014.

situent de part et d'autre d'une frontière institutionnelle ou imaginaire. D'où l'affinité de la problématique de la traduction, qu'elle s'exerce entre les langues ou entre les cultures (mais comment séparer les unes des autres ?), d'une part avec les questions de *stratégie* (stratégies de traduction, traduction comme stratégie de communication et d'assujettissement), d'autre part avec les questions *existentielles* auxquelles nous sommes confrontés chaque fois que l'histoire, la société, et tout simplement la vie, nous conduisent à occuper ce que Rada Iveković appelle magnifiquement un « entre-deux insupportable ». La traduction n'est ni un objet théorique, ni une procédure technique, c'est un problème collectif sans cesse déplacé et réouvert, qui doit lui-même se « traduire ».

Parmi toutes les situations de « différend » auxquelles s'intéresse à ce titre Rada Iveković, et auxquelles elle nous demande de nous intéresser, il en est une (ou plutôt un ensemble) auquel sa formation d'indianiste, sa pratique du voyage et de l'enseignement dans les universités du « Nord » et du « Sud » (et de quelques entre-deux...), ainsi que la rencontre des jeunes chercheurs et chercheuses de « l'exil » ou de la *diaspora* (du « tout-monde » comme dirait Glissant) dont ceux et celles qu'elle a formés, l'ont inévitablement conduite à réfléchir de façon privilégiée : le différend des rapports et des études postcoloniales. Dans sa façon de mettre, à nouveau, l'exigence et l'impossibilité de la traduction au centre du problème, il me semble qu'elle est assez proche de la position d'une Gayatri Spivak, plus que de toute autre théoricienne, peut-être, mais certainement avec des inflexions personnelles. Cela tient en particulier au fait que Rada Iveković a été obligée de se confronter à l'explosion des problématiques postcoloniales (et, indianité oblige, à la diffusion des *subaltern studies*) dans le cadre assez particulier d'une nation d'adoption, la France, qui n'est pas seulement une ancienne métropole impériale (et cultive de ce fait un *universalisme provincial* invétéré, presque totalement inconscient de lui-même), mais une nation profondément réfractaire à la *décolonisation*, dans ses élites comme dans ses profondeurs. Ce qu'elle a à nous dire sur ce point – évitant le ressentiment, mais non parfois sans tristesse – ne pourra plaire à

tout le monde. Et pourtant il faut l'entendre, si l'on veut que les contradictions dans lesquelles s'enfoncent aujourd'hui l'Europe et que nous contribuons nous-mêmes puissamment à reproduire, trouvent un jour aussi proche que possible une solution de progrès et de paix sociale. Là encore, je trouve chez elle à la relecture une remarquable capacité de regarder les faits tant du point de vue de la singularité que du point de vue de la mondialité. Mais surtout je suis frappé par la grande *mesure* dont cette radicalité critique est capable. Comme d'autres auxquels elle se réfère (citant notamment Boaventura de Sousa Santos, dont on peut s'étonner, une fois de plus, de la lenteur de la réception des travaux dans notre langue et notre université), Rada Iveković parle d'une « justice cognitive » et d'une « révolution épistémologique » qu'il nous faut entreprendre et mener à bien pour accueillir l'altérité ; et, du même coup, pour insérer à nouveau notre langue, notre discours, nos disciplines, dans la conversation universelle, à distance égale de l'hégémonisme et de l'autodestruction. La traduction est la voie royale d'une transformation de l'universel en multiversel. Mais ce qui me frappe aussi, c'est l'absence dans son discours ou dans ses propositions de toute *réification* des grandes entités : « le Nord global », « le Sud global ». Une réification à laquelle n'échappe pas toujours un certain discours « décolonial », dans ses variantes les plus mécaniques, et qui a pour premier effet de faire disparaître à la fois l'influence des métissages culturels (même s'ils sont toujours construits sur des inégalités, des traces de la domination et de l'exploitation) et la *multiplicité interne* des figures de la postcolonie (tout particulièrement celle du « Sud », qu'on finit par réduire à une image du « Nord » en négatif, comme Edward Saïd avait montré que l'Orient fantasmatique est l'image de l'Occident en négatif, y compris pour ceux qui en font leur cause politique). La critique postcoloniale à laquelle Rada Iveković entend contribuer, si je ne me trompe pas, doit se battre sur deux fronts à la fois : celui de l'aveuglement et de l'ignorance impériale déchu, et celui du réductionnisme anti-impérialiste anachronique et dogmatique.

Il me semble alors - et c'est le dernier point que je voudrais aborder dans cette esquisse - que cette subtilité dans le renversement des

stéréotypes nationaux et impériaux tient en particulier au fait que *l'altérité* à laquelle Rada Iveković consacre l'essentiel de son étude, et dans laquelle elle cherche périodiquement à ressourcer sa pensée, est spécifiquement celle de la *pensée indienne*, dont elle est devenue une de nos grandes spécialistes (à l'écart cependant de la filière spécialisée des « études indiennes »). Je n'ai pas de compétence véritable dans ce domaine, mais je peux aller en la suivant au point qui, sans doute, est le point central : la philosophie et la culture dominantes en Occident (l'Occident gréco-romain, chrétien, laïque, démocratique, capitaliste, nationaliste...) ne sont pas seulement, on le sait, marquées par l'individualisme (ontologique, gnoséologique, institutionnel), mais par la relance incessante de la *question du sujet*, jusque dans ses « déconstructions » postmodernes. On pourrait dire, paraphrasant Hegel : « le sujet, c'est nous, et nous sommes le sujet ». Aller chercher un autre point de vue, et les moyens d'un décentrement, dans des cultures et des modes de pensée qui, selon la formule de Rada Iveković, ont systématiquement « pratiqué le désapprentissage de l'ego », au lieu d'en faire le symptôme d'une pathologie, est donc un moyen privilégié, non pas tant de « relativiser » la valeur de la nôtre, mais surtout de la comprendre. Mieux, ce peut être le moyen d'opérer un *retournement* sur nous-mêmes, dans les deux sens du terme, dont dépend notre propre capacité de *continuer*, ou comme disait Lyotard, « d'enchaîner » dans le discours et dans l'existence collective au temps de la mondialisation.⁵ Dans la philosophie indienne, nous explique-t-elle, la subjectivité et la subjectivation ne sont pas ignorées du tout, mais elles ne sont « tolérées qu'en tant que devenir provisoire, instable, fluide. » En ce sens - et nous sommes plus que jamais dans les paradoxes de la traduction généralisée - il s'agit certes d'une *altérité*, d'une profonde *étrangèreté*, mais si elle nous affecte, ce n'est pas à la manière d'un choc (ou d'un choc en retour : le fameux *boomerang* postcolonial), voire d'une agression. C'est plutôt *de l'intérieur*, ou depuis notre propre *impensé*, dont nous

⁵ En écrivant le mot « retournement », je pense à la traduction française du livre de Brecht : *Mê-ti, Le livre des retournements (Das Buch der Wendungen)*, qui eut une intuition de ce genre, à partir de son intérêt pour la Chine et le théâtre chinois d'où lui vint, pour une part, le modèle d'un « effet de distanciation » (ou d'étrangèreté : *Verfremdungseffekt*).

« manquons » sans le savoir. C'est pourquoi le résultat potentiel d'une telle étude, d'une telle restitution, n'est pas une juxtaposition de particularités, mais bien l'invention d'un nouvel universalisme.

Je conclurai d'un seul mot. Partir du cœur de la guerre civile yougoslave, qui est aussi l'un des théâtres de l'autodestruction de l'Europe (à laquelle, je l'espère encore, nous réussirons à trouver une parade), pour aboutir à la mondialité intérieure dans laquelle se confrontent l'extrême Occident et l'extrême Orient, négociant chacun comme ils peuvent leur différence et leur interdépendance, leur puissance et leur faiblesse respectives, c'est sûrement devoir faire son deuil d'une certaine histoire, révolue autant que fallacieuse. Mais ce n'est pas perdre l'historicité comme telle, ni par conséquent la valeur culturelle qui lui est attachée. Ce serait plutôt la regagner sur une autre échelle, par le moyen du voyage et de ses périls. Un ouvrage « militant » autant que philosophique de Rada Iveković, dont je n'ai pas besoin de souligner l'urgence dans les circonstances d'aujourd'hui, s'intitule « Les citoyens manquants ».⁶ L'histoire dont nous parle Rada est elle aussi une « histoire manquante », que parmi d'autres elle cherche, et que, me semble-t-il, elle nous aide puissamment à trouver. J'avais pressenti cela il y a bientôt trente ans.

⁶ Allusion transparente à la célèbre formule de Gilles Deleuze : « le peuple est manquant » et à Amartya Sen, « missing women ». Cf. Rada Iveković, *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyenneté et la construction européenne*, Marseille, Al Dante, 2015.

Avant-propos de l'auteure

Ce livre rassemble quelques-uns de mes essais en français portant sur la traduction politique. (Dans ma vie précédente, j'écrivais en d'autres langues.) Ils ont été très peu ou presque pas retouchés par rapport à leur première parution. Ils appartiennent tous à ma seconde vie, celle que j'ai menée en France depuis 1991. Ma vie et mon travail antérieurs en Yougoslavie ne transparaissent que dans quelques réminiscences référentielles. Pourtant, il y a une continuité directe entre les deux phases, esquissée dès le premier texte. Elle passe par ma personne en la démultipliant. Elle doit sans doute apparaître par une légère étrangeté lors de la « traduction » entre ma première et ma seconde vie. Les renvois, les références parfois les plus importants pour l'auteure, peuvent paraître sans intérêt pour un lecteur inaverti ou inattentif, et les auteurs cités peuvent paraître inconnus (ils me sont parfois signalés comme ce que je pourrais couper dans le texte, ce à quoi j'ai parfois résisté, parfois non) : ce sont alors les traces d'un déplacement, d'une translation dont les enjeux peuvent invoquer d'autres mondes, ou bien se perdre. Cette perte qui, d'un autre côté, dessine les contours d'un *gain*, un gain qui prend la forme d'une altérité inattendue, est le prix politique de toute traduction, comme dans tout *devenir-autre*.

N.B. : Tous les liens d'Internet ont été vérifiés au moment de la remise du livre aux éditeurs pour publication. Hélas, ils sont périssables.

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

INTRODUCTION. SE LIVRER, SE RISQUER

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

1. Avant et après

*A propos*⁷

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Le monde a complètement changé.

En ces vingt ans et plus, nous avons eu beaucoup de chance dans la malchance.

Je n'ai plus de pays d'origine, celui où je suis née ayant disparu⁸. Ma mère n'est plus. De nombreux amis et plus nombreuses encore, des amies, sont morts. Les communications ont complètement bouleversé nos rapports aux autres, au temps, à l'espace (e-mail, skype). En 1993, quand Goran partait travailler en Haïti ou en 1994 quand il partait en Afrique du Sud puis au Guatemala, j'étais des jours ou des semaines sans nouvelles et sans pouvoir l'appeler, car les téléphones étaient chers, ne marchaient pas ou étaient inexistants. Maintenant, même de l'autre bout du monde, on se parle tous les jours.

Il y a eu « notre » guerre, le partage des eaux de ma vie. Désormais il y a un « avant » et un « après » cette guerre des années 1990 ; comme pour nos parents il y avait eu un « avant » et un « après » la Seconde Guerre mondiale.

Je passais 1987 en Inde, en année sabbatique depuis l'Université de Zagreb, Département de philosophie. Comme ma première fois en Inde (1970) quand j'y avais fait ma thèse, j'avais une petite bourse yougoslave et même le voyage payé par ma faculté. Mais j'y allais depuis Genève, où Goran travaillait, et j'arrivais à la Benares Hindu University, un campus ombragé de manguiers et constitué de

⁷ Publié comme « Avant et après » dans *Lignes*, n°23-24, « Vingt années de la vie politique et intellectuelle », pp. 409-436, en ligne ici : <https://www.cairn.info/revue-lignes-2007-2-page-409.htm>, <https://www.cairn.info/revue-lignes-2007-2-page-409.htm?contenu=resume>

Version serbocroate dans *Sarajevske sveske*, n°23-24, tr. du français par Nermina Strauss, pp. 387-407 : <http://www.sveske.ba/en/content/prije-i-poslije>

⁸ Voir *Lignes* n°10, « Yougoslavie. Penser dans la crise », Paris, Hazan, septembre 1993.

bâtiments universitaires dans un modeste style colonial rouge délavé, où des paons atterrissaient sur mon toit. Bénarès déferlante, dégringolante, dégoulinante en cascades et lacis de ruelles étroites puis en grands escaliers-berges – les *ghāt* - vers le Gange. Le nombril du monde se trouve bien là. Cette ville semblait d'un autre siècle, surtout alors. Il n'y avait pas encore les téléphones portables, on mettait deux semaines à appeler en Europe depuis le « Cantonnement ». Il n'y avait aucun bateau à moteur sur le fleuve sacré. Je pensais y continuer mon travail sur les philosophies comparées. Mais je finis par lire surtout autre chose, je lus et connus le psychanalyste Sudhir Kakar, la sociologue Veena Das, les féministes indiennes ; je rencontrai à Bénarès Daya Krishna qui vint me voir sur ma terrasse, philosophe de l'Université de Jaipur, curieux de tout, capable de traduire entre les chapelles, les disciplines, les cultures ; je lisais les nouveaux historiens « subalternes » et postcoloniaux, et comme toujours en Inde, autre chose en aura résulté⁹. J'allais trouver, par un avion caboteur depuis Kāśī, autre nom pour Bénarès, Debiprasad Chattopadhyaya (https://en.wikipedia.org/wiki/Debiprasad_Chattopadhyaya) à Calcutta (à ne pas confondre avec son contemporain un peu plus jeune, philosophe fonctionnaire également du Bengale, mais point marxiste, D.P. Chattopadhyaya), pour lui faire une interview que je n'ai jamais réussi à publier. J'avais lu de lui quelques années auparavant, et continue à apprécier, *Lokāyata*¹⁰. Ce livre, d'une histoire et histoire des idées de l'Inde matérialiste, m'avait permis de désapprendre l'indologie stéréotypée occidentale imbue d'orientalisme, et d'en imaginer et aborder tant d'autres, par delà le parti-pris marxiste parfois primaire de mon interlocuteur. Ce dernier d'ailleurs ne me gênait pas. J'avais appris très tôt la lecture entre et surtout par delà les lignes. Car l'Inde est plurielle, comme le disait autrefois, et par une autre approximation, l'appellation coloniale : *les Indes*. Je serai retournée plus tard sur le toit en terrasse poussiéreuse et pleine de fleurs au cœur de Calcutta de

⁹ Rada Iveković, *Indija - Fragmenti osamdesetih. Filozofija i srodne discipline* (Inde - Fragments des années quatre-vingt. Philosophie et disciplines apparentées), Zagreb, Biblioteka FI, 1989 et *Benares. Esej iz Indije*, Zagreb, GZH, 1990 ; en français *Bénarès. Essai d'Inde*, traduit par Mireille Robin, Paris, L'Harmattan, 2001 ; *Druga Indija* (Une autre Inde), Zagreb, Školska knjiga, 1982.

¹⁰ Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism*, Calcutta, PPH, 1959.

Chattopadhyaya, mais il n'y sera déjà plus. Je revis sa femme Aloka, anthropologue – elle aussi disparue depuis – et leurs deux filles adoptives d'origine tibétaine. J'ai toujours senti comme une dette envers eux. C'est l'ami et historien Harbans Mukhya (https://en.wikipedia.org/wiki/Harbans_Mukhia), beau-frère de Chattopadhyaya (sa femme Boni et Aloka étaient sœurs), qui m'avait mis en contact avec lui, et ce sont de vieux amis de mon premier séjour en Inde (1970-73) qui me l'avaient fait lire, Jacqueline Mouchet et Jean-Charles Blanc.

Je m'intéressais à la partition de l'Inde et du Pakistan, grand thème des sociologues et politologues indiens, sans jamais penser que pareille chose pouvait un jour arriver à mon propre pays. Partant de Genève – et y retournant en escale avant de rentrer à Zagreb et Belgrade – je me trouvais aux extrémités d'un monde qu'on n'aurait pas cru le même : le plus riche, le plus pauvre. J'en rapportais toute la musique indienne que je pus et qui accompagne ma vie. Au retour définitif à Belgrade, en 1987, sur l'autoroute interminable et déjà de mauvaise augure entre Zagreb et Belgrade, en voiture, par-dessus la terre grasse et plate de la Slavonie promise à une guerre prochaine que nous ignorions encore, Goran et moi écoutions en boucle, par une chaleur indienne, les tons graves du chant tremblant *ex profundis* de Bhimsen Joshi, de diverses plaintes *dhrupad*, ou Bismillah Khan. Nusret Fatah Ali Khan viendrait jusqu'à moi quelques années plus tard, quand je l'aurais entendu chez des amis ex compatriotes à Pittsburgh, où je serais invitée à faire une conférence. Nous étions déjà globalisés sans nous en rendre compte.

Mais le plus pauvre n'est pas celui qu'on croit. Bénarès ou Vārānaśī à l'aube sur le fleuve est spectaculaire et radieuse, bien qu'elle représente la fin de la route pour les croyants qui viennent y mourir ; et c'est un grand privilège que d'envoyer une barquette de feuilles avec une bougie au crépuscule, poussée par un vœu ou simplement par une pensée. Dilip Kumar, mon merveilleux libraire sans librairie (il en aura une, et avec vitrine, chose inouïe, quelques années plus tard), qui m'apportait sur sa moto les nouveaux livres à la maison et devinait lesquels m'intéresseraient, m'envoya mes

paquets de livre en Europe. Il m’aidait dans ma vie sans bureau. Je connus à Bénarès cette année là des amis – d’Inde, de Thaïlande, de Malaisie, des Etats-Unis, qui le sont encore. Je fréquentais un cours de sanskrit parlé – je m’y révélais inadéquate à la tâche - chez le maître Vagish Shastri

(https://en.wikipedia.org/wiki/Vagish_Shastri), pensant compléter ce que j’en savais en tant que langue morte, « morte », comme nous la voyions en Europe ; j’appris récemment qu’il avait donné des cours de sanskrit par téléphone à... Madonna, lui qui vivait dans un quartier tout droit sorti du XVII^{ème} siècle ! Je rencontrais entre autres Bithika Mukherji, dont le livre¹¹ me fit comprendre la raison pour laquelle les philosophes indiens s’attachent à une lecture particulière de Kant, celle qui favorise le renoncement et une ligne méditative. J’essayais d’obtenir des textes pour la revue *Filozofska istraživanja*. Au retour en Yougoslavie vers le Nouvel an 1987/88, nous avions la visite du philosophe de l’Université de Shantiniketan, Kalyankumar Bagchi, à Belgrade comme à Zagreb. Puis mes échanges avec l’architecte écrivain Bogdan Bogdanović ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Bogdan_Bogdanović_\(architecte\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Bogdan_Bogdanović_(architecte))) reprirent (notre épistolaire avait été publié l’année d’avant¹², ainsi que ceux avec le *Quartette* d’avant mon séjour en Inde, le divertissement à 8 mains avec Ilma Rakusa

(https://fr.wikipedia.org/wiki/Ilma_Rakusa) (Zurich), Maja Milčinski (https://sl.wikipedia.org/wiki/Maja_Milčinski) (Ljubljana), Eva Meyer

(https://second.wiki/wiki/eva_meyer_philosophin) (Berlin). Je relisais la philosophe Blaženka Despot (https://en.wikipedia.org/wiki/Blaženka_Despot), qui entre temps avait publié d’autres travaux. C’était une féministe marxiste qui travaillait de manière critique depuis le marxisme lui-même sur les concepts locaux d’autogestion, de travail, de temps. Je reste convaincue de l’importance de la critique par dedans, et en vois l’utilité stratégique ailleurs – au grand désespoir de quelques amis bien républicains en France – à propos de certaines féministes

¹¹ Bithika Mukherji, *Neo-Vedanta and Modernity* (Le neovedanta et la modernité), Varanasi, Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.

¹² Bogdan Bogdanović, Rada Iveković, *EEJI - Epistolarni eseji* (Essais épistolaires), Belgrade, Prosveta, 1986.

« islamiques » ; apparemment, ce féminisme dit islamique fonctionne le mieux en Malaisie, dans le cas des « Sœurs en Islam » qui, selon Aihwa Ong¹³, se sont constituées en intellectuelles publiques critiques.

C'est pendant que j'étais à Bénarès et sans aucune nouvelle que la fameuse 8^{ème} session de la Ligue des communistes de Serbie eut lieu à Belgrade, quand Slobodan Milošević prit le pouvoir au parti dans cette république fédérale : dans un Etat-parti comme la Yougoslavie, prendre le parti, c'était prendre le pouvoir ; le prendre en Serbie, c'était aussi le prendre au centre. C'est là que Bogdan Bogdanović prit ses distances¹⁴ du parti et écrivit une lettre à Milošević. Il avait déjà quitté l'Académie serbe des sciences et des arts¹⁵. Le grand éboulement commença alors et n'en finit toujours pas. Les Balkans ne se sont pas encore sédimentés politiquement et désormais¹⁶, c'est la partition du Kosovo qui est brandie en menace – car la partition, une fois en route, fait toujours des petits. Cet effondrement fait désormais partie des événements du monde ; les Etats, des peuples, apparaissent et disparaissent de la scène historique, et les tragédies personnelles ne traversent pas vraiment les siècles. Oubliés ou retenus, ils peuvent nourrir l'historiographie ou la littérature, mais les gens qui les ont vécus disparaissent. Lorsque votre pays s'effondre, surtout lorsqu'il est soudain en proie à la guerre, vous le vivez à la manière d'un malheur ponctuel et

¹³ Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia* (Esprits de résistance et discipline capitaliste. Femmes en usines en Malaisie), New York, State University of New York Press, 1987 ; *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia* (Femmes ensorceleuses, hommes pieux. Genre et politique des corps en Asie du sud-est), dir. par Aihwa Ong & Michael Peletz, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1995 (A. Ong « State Versus Islam : Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politics in Malaysia », pp. 159-194 ; + Introduction avec Michael G. Peletz) ; *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty* (Le néolibéralisme comme exception. Mutations de la citoyenneté et de la souveraineté), Durham & Londres, Duke University Press, 2006.

¹⁴ Bogdan Bogdanović, *Mrtvozivce. Mentalne zamke staljinizma* (Mots mort-nés. Pièges mentaux du stalinisme), Zagreb, August Cesarec, 1988.

¹⁵ Voir Vladimir Kulić, « Bogdan Bogdanović and the Search for a Meaningful City » (Bogdan Bogdanović et la recherche d'une ville qui fasse sens), in Ákos Moravánszky & Judith Hopfengärtner (dir.), *Re-Humanizing Architecture: New Forms of Community, 1950-1970 (East West Central: Re-building Europe, 1950-1990 Book 1)*, Berlin, Birkhäuser 2016, pp. 77-88.

¹⁶ Une première version de ce texte fut rédigée principalement en 2005-6. Entretemps, l'Europe semblait d'abord s'efforcer d'enrayer la progression des partitions, pour tomber un peu plus tard elle-même dans les velléités plus ou moins violentes de partitions et de sécessions de toutes parts (Tchécoslovaquie, Catalogne, Ecosse, Brexit...).

personnel, et ne pouvez pas avoir le recul dans le temps et dans l'espace. Durant ces vingt ans, j'aurai peu à peu acquis cette distance, à plus d'un titre salulaire.

En décembre 1987, je fus invitée à un colloque à Bakou. Puis je revenais à mes étudiants après mon second grand décentrement asiatique, à mes collègues philosophes ou sociologues, aux débats dans les groupes féministes, au Club universitaire de Zagreb, à la Maison des étudiants de Belgrade. Le groupe de la revue *Praxis*, nos aînés, était déjà divisé entre ceux qui collaboraient à *Praxis International* désormais publié à l'étranger depuis son « interdiction » en Yougoslavie en 1975 (celle-ci passa par un « refus autogestionnaire » orchestré des ouvriers du livre à imprimer la revue), et ceux qui rejetaient cette exportation. Notre génération avait alors fondé la revue *Filozofska istraživanja* (« Investigations philosophiques »), se réclamant ainsi de Wittgenstein pour marquer un tournant. Cela ne contrariait pas les anciens dont plusieurs s'intéressaient à Wittgenstein, comme d'ailleurs à Heidegger, et les enseignaient, ainsi qu'à d'autres courants non marxistes, sans forcément renier leur marxisme praxisien. Cela ne scandalisait point en particulier Gajo Petrović (https://en.wikipedia.org/wiki/Gajo_Petrović), le patriarche, également le plus théorique d'entre eux, qui eut également l'élégance de soutenir mon travail sur le bouddhisme. Je le mentionne parce qu'en France on s'étonne souvent de ce qu'il y ait pu y avoir des « heideggériens » parmi les philosophes en Yougoslavie. Ayant perdu le fil de l'histoire intellectuelle, on s'en étonne aussi dans les pays issus de la Yougoslavie.

Notre génération était plus éclectique et diversifiée, nous ne faisons pas école. (Je devais pour ma part beaucoup aux deux frères Petrović, Gajo et Svetozar (<https://prabook.com/web/svetozar.petrovic/162128>), au premier pour la philosophie, au second pour les littératures indiennes, ainsi qu'à mon maître de philosophie indienne, Čedomil Veljačić (<https://www.scribd.com/document/358363448/SYN-62-01-01-Temat-Veljacic-Akpinar-doi-1> ; https://www.hrfd.hr/documents/syn_62_01_02_temat_veljacic.pdf))

. Le marxisme était une orientation de base pour les uns, mais complètement ignoré par d'autres. Il n'y avait pas de modèle. A Zagreb, ma génération de philosophes fut sans doute plus intolérante, surtout envers les femmes, que nos maîtres. C'est que nous fumes la première génération où hommes et (quelques) femmes se trouvèrent en concurrence. Entre Belgrade et Zagreb, le groupe informel d'intellectuels de *Praxis*, et donc en partie nos aînés, s'intéressèrent vivement aux féministes vers la fin du socialisme. Ils nous invitèrent à débattre entre les années 1979 et 1988 ; ils s'intéressèrent à nous aussi longtemps qu'ils purent croire ou faire croire que nous en représentions une dérivation. Ils se désintéressèrent par la suite, cependant que curieusement la crise et la guerre offrirent des plateformes publiques inattendues, bien que limitées, aux féministes. Mais avec les événements politiques à venir, et au-delà des querelles théoriques ou de chapelles, de plus grandes divisions politiques allaient suivre qui n'étaient pas géographiques. Je regrettais déjà de ne pas prendre de notes ni de tenir un journal, mais à chaque fois que j'y pensais il me semblait qu'il était déjà trop tard et que j'aurais dû commencer avant, « au début ». Quand ?

Y a-t-il un temps que l'on peut considérer le commencement ? Tout exorde me semblait précédé par un autre... J'en fis une fois un texte¹⁷ sur base de philosophie indienne. J'aurais surtout aimé faire les portraits des personnes rencontrées, une brochette invraisemblable tout au long d'une vie. Aujourd'hui je me dis qu'à la retraite, j'aimerais prendre une caméra et faire parler les gens extraordinaires que j'ai connus, à commencer par l'écrivain et philosophe Radomir Konstantinović, hélas décédé avant que je ne puisse le faire¹⁸, de même que Bogdan Bogdanović. Anticipant de

¹⁷ Rada Iveković, « Of First and Last Things » (Des choses premières et dernières), in *Adi Sankaracarya (12th Centenary Commemoration Volume) (Adi Sankaracarya /Volume de la commémoration du douzième centenaire)*, dir. par Gautam Patel, Gandhinagar (Inde), Directorate of Information, Government of Gujarat, 1992, pp. 94-99.

¹⁸ Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke* (La philosophie de bourg), Belgrade, Nolit, 1981 (1969); tiré de cet ouvrage : « Sur le style du bourg », *Transeuropéennes*, n° 21, 2001, pp. 129-139, et « Sur le nazisme serbe », *Lignes*, n° 06, 2001, pp. 53-75 ; *Biće i jezik* (L'être et la langue), Vol. 1-8, Belgrade - Novi Sad, Prosveta-Rad-Matica srpska, 1983; un extrait du livre *Beket prijatelj* (Beckett l'ami), Belgrade, Otkrovenje 2000, se trouve dans *Transeuropéennes* n° 22, 2002 ; sur l'auteur, voir

30 ans sur les événements, Radomir Konstantinović avait su diagnostiquer le nationalisme fascisant ambiant dans l'« esprit de bourg » dès les années 1960, aussi bien à rebours que dans ce qui allait encore advenir. Selon Bogdan Bogdanović, qui a pu sauver les siennes en les transportant subrepticement à Vienne, Konstantinović aurait brûlé ses propres archives à Belgrade¹⁹, même si je ne suis pas certaine qu'il l'ait fait, en tout cas pas par peur. Mais le danger était tel. J'écrivis alors comme une petite histoire intellectuelle de ma génération et, bien sûr, de mes lieux. C'est une autre vie²⁰. L'appel de Michel Surya à une rétrospective sur les derniers vingt ans me donnerait l'occasion, si j'arrivais à caser toute cette période dans un texte aussi court, de raconter un décentrement intellectuel en plus d'un déplacement existentiel allant d'un environnement yougoslave mais ouvert vers un entourage international situé en France. Une convergence transnationale. C'est aussi une thérapie. Mais je me demande surtout quels seraient les récits des vingt années venant du sud de la planète, migrations ou pas.

Ma vie en Yougoslavie se passait comme elle se serait passée ailleurs, par exemple à Paris, pour quelqu'un comme moi: dans la course entre les amis éditeurs, les revues, la radio (programmes du soir, ceux de « culture », pour les radios de Belgrade, de Sarajevo, de Zagreb principalement), l'université, les conférences en ville, les rendez-vous avec des amis de passage ou des réunions de travail ; les séances de présentation de livres dans les librairies ou autres lieux publics ; les expositions, le théâtre, le cinéma ; les promenades dans la vieille ville avec des amies ou des étudiants ; les interminables conversations politiques ou autres avec ma mère, ou avec Goran au téléphone ; les CV à refaire, les rapports à boucler, les projets de recherche à présenter, et toujours des délais dépassés ; la correspondance, encore abondante, surtout avec Ilma Rakusa, écrivaine suisse, et avec Bogdan Bogdanović, séparément

Rada Iveković, « La mort de Descartes et la désolation du bourg (R. Konstantinović) », *Transeuropéennes*, n° 21, 2001, pp. 174-178.

¹⁹ Interview « Il secolo di Bogdanović » (Le siècle de Bogdanović) par Nicole Corritore & Andrea Rossini in *Osservatorio dei Balcani*, entretien dont la première partie d'une série de cinq est ici : <https://www.balcanicaucaso.org/Dossier/Dossier/Il-secolo-di-Bogdanovic-I-37338>

²⁰ Rada Iveković, *Sporost - oporost* (Lenteur-amertume), Zagreb, GZH, 1988.

bien sûr ; les visites à l'Université de Graz et à Elisabeth List, philosophe et amie ; les visites à Belgrade, à Novi Sad, à Sarajevo, à Ljubljana ou ailleurs pour des débats publics ; le garagiste ; le téléphone SOS victimes de la violence domestique ; des recensions à faire pour les éditeurs, je tombe sur Roland Barthes, *L'empire des signes*, à la date du 23 avril 1988, et me souviens que l'éditeur avait perdu des pages de reproduction de mon original ; j'avais déjà appris qu'il ne fallait jamais faire de compte-rendu négatif pour un éditeur car on ne serait pas payé, et le livre serait publié quand même ; entre les coups de fil pour réserver la salle pour le groupe « Femme et société », pour l'Association de philosophie ou la Section orientaliste, les queues à la banque, les examens que je tenais toutes les semaines pour alléger la quantité de la fin d'année, les professeurs invités, les activités des centres culturels étrangers de la ville quand ils faisaient venir quelqu'un ; les visites à la maison d'été à la mer avec une vue prodigieuse, le passage par la poste pour faire suivre mon courrier – ce qui fonctionnait toujours très bien. Je faisais tous mes cours les jeudis pour être libre les autres jours : en tant que maîtresse de conférences un cours magistral de philosophies d'Asie ; un séminaire de philosophie indienne, un séminaire de philosophie française contemporaine ; puis en tant que professeure, un cours magistral et un seul séminaire par semaine. Je bouclais le manuscrit de *Critique sauvage* cette année là. En histoire de la philosophie indienne, les étudiants avaient une longue liste de livres à lire avant de se présenter à l'examen. Je divisais la matière en 3 périodes : l'antiquité, les *darśana* (la « scolastique ») jusqu'au mouvement dévotionnel *bhakti* plus tardif ; la modernité. De chaque période ils devaient en avoir lu au moins un. L'examen était oral et pouvait durer une demi-heure. Ce n'est que plus tard en France que je connus un type d'enseignement où les étudiants pouvaient n'avoir lu aucun livre – pourvu qu'ils reproduisent le discours du professeur à l'examen sur table. Le mien n'était pas un examen facile. J'avais une assistante très douée, choisie à un concours embarrassant car il y avait eu d'autres excellents candidats.

Au mois d'avril 1988 j'allais au Centre universitaire de Dubrovnik pour un colloque d'écriture des femmes, et y rencontrais celles qui

allaient devenir des amies et allaient m'inviter en 1991 – entre d'autres collègues de Belgrade et de Zagreb - à enseigner à l'Université de Paris-7. Les nationalismes yougoslaves avaient déjà affiché leurs affreux visages, et nous vîmes dans la magnifique ville de pierre blanche sur fond bleu de l'Adriatique quelques manifestations publiques haineuses. Dans la partie à majorité serbe de la Croatie (Krajina), les barrages de route avec des arbres renversés rendaient déjà le passage difficile en voiture. Nous commençons à avoir du souci pour nos étudiants recrutés à l'armée, toujours nominalement « yougoslave », c'est-à-dire fédérale. Mais bientôt, « yougoslave » voudra dire simplement « serbe ». Ma génération avait voulu ignorer les aspirations à la « Grande Serbie » de certains de ceux qui se disaient yougoslaves, car, pour d'autres d'entre nous, « yougoslave » s'appliquait à tous les citoyens du pays. Nous ne reconnaissons pas encore le fonctionnement du « signifiant vide » dans notre cas. Il allait nous jouer quelques mauvais tours.

A Belgrade, cet été-là, nous voyions toutes les représentations d'un festival de théâtre plus ou moins off avec quelques pièces inoubliables. Le théâtre, toutes républiques confondues, était en effet extraordinaire. Puis nous partîmes en vacances en Turquie. Nous adorions tout de ce voyage. Nous traversions la belle et très européenne ville de Sofia et une Bulgarie où il était cependant difficile d'acheter un seul fruit en passant par de splendides vergers que la route coupait à perte de vue ; où l'on pouvait alors avoir comme boisson non alcoolique dans la chaleur estivale tout juste un misérable « citronçe » jaune-poison, plastique et artificiel. La belle mosquée d'Edirne dans la ville escarpée, ancienne capitale, du côté européen de la Turquie. Istanbul la magique avec ses bazars couverts, ses débordements, ses ponts et le Bosphore, puis les restaurants de camionneurs au bord de la route à Susurluk ou à Bursa. Le 2 août nous arrivions dans la ville balnéaire de Foça (il y en a une, homonyme, en Bosnie, Foča) au tourisme domestique, la mer bleue, les cigales, les plages vierges, le poisson grillé, les pastèques, le merveilleux *ayran* à boire, les promenades le soir sur la corniche. Nous retrouvions des mots de notre langue que nous ne savions pas turcs, nous découvriions que les langues slaves des

Balkans étaient parmi les principales langues étrangères de par les vagues d'immigration successives au XX^{ème} siècle. Des gens de la 3^e génération parlaient et cultivaient encore leur parler slave avec goût et plaisir, « *ćejf mi je* », « c'est mon plaisir »²¹, nous a dit un commerçant. Il y aurait bientôt une autre immigration de nos régions due à la guerre, mais nous ne le savions pas. A Istanbul les pâtisseries étaient comme les nôtres mais en bien mieux, avec des gâteaux que nous connaissions pour beaucoup, mais en plus alléchant, et quelques galettes inconnues. Sur une pancarte, nous lisions les noms de ceux que nous connaissions, *baklava*, *kadaif*, *ourma*, puis en demandions un qui nous était méconnu : « *buzdolabina* ». Le pâtissier semblait stupéfait. Il nous emmena à la cuisine pour nous montrer le réfrigérateur, nous continuâmes à ne pas comprendre que c'était le nom de ce dernier. L'écrêteau disait en effet « Les *baklava*, *kadaif*, *ourma*... contiennent du beurre et ne doivent donc pas être conservés au réfrigérateur, car ils en deviendraient durs ».

Au retour, je fus avec mon frère, ses enfants, ma mère, à la « réunion des Iveković » convoquée dans leur bourg d'origine, Klanjec. Rien à signaler, rien ressenti, et d'ailleurs je constatais, à part ceux que je connaissais, personne n'en faisait une cause et la patrie ne fonctionnait déjà plus depuis belle lurette. Pourquoi alors cette réunion, et qui y avait pensé ? Mais je fus contente de retrouver les collines vertes. Puis je partis à Berlin en tant que « multiplicatrice culturelle » pour une bourse d'un mois que me proposait le Centre culturel allemand. J'allais au cinéma tous les jours, et je passais à Berlin Est voir Egmont Hesse qui y éditait péniblement et avec enthousiasme la revue tapuscrite *Verwendung*. Il allait faire paraître un an plus tard notre quartette littéraire, une collaboration de la philosophe Eva Meyer de Berlin et plus tard de Bruxelles, la sinologue-philosophe Maja Milčinski, l'auteure Ilma Rakusa de Zurich et moi-même, intitulée « Übertragen, sagt sie. Ein Litteraturkvartett » (« Transférer, dit-elle. Un quartette littéraire »). Rétrospectivement il me semble que ce n'est pas par

²¹ « *Ćejf mi je* », « c'est mon plaisir » : il y a une « double boucle », *double loop*, à cette expression, car « *ćejf* » (ou « *ćef* ») est un mot turc adopté dans le serbocroate, ce que le locuteur sait très bien.

hasard que la revue soit sortie à la chute du mur, en novembre 1989²².

Le cas Rushdie explosait, signe des temps s'il en est. Je parlais pour la télévision de Sarajevo, disant que l'intolérance était une possibilité de toutes les religions, pas spécifiquement de l'islam. Mes amis furent contents, les théologiens musulmans au comportement civique, laïque de la Sarajevo de l'époque. Mais l'avenir leur réservait peu de choix pour ce qui allait suivre.

Nous commençons les réunions de l'UJDI – Association pour une initiative yougoslave démocratique, avec une grande rencontre trans-yougoslave d'abord à Zagreb et la publication d'un bulletin *Republika*, plus tard devenu revue résistante à Belgrade et toujours existante, dirigée par Nebojša Popov, un ancien de la revue *Praxis*²³. Koča Popović, ancien commandant très célèbre des partisans, préalablement volontaire républicain des brigades internationales en Espagne, pour cela interné à Saint Cyprien en France, ancien collaborateur de Tito, ancien ministre des affaires étrangères qui avait démissionné en 1972 à propos du cas des « libéraux » de Belgrade et s'était distancié, ancien étudiant de philosophie à la Sorbonne, écrivain surréaliste et membre des cercles surréalistes à Paris et à Belgrade, ami de Marko Ristić lui-même grand écrivain surréaliste ; Koča Popović, ami de guerre de mon père et avec qui je chantais, enfant, à tue-tête des ritournelles françaises, extraordinaire personnage, était de l'UJDI avec nous et nous envoyait un message d'encouragement depuis Belgrade. Il m'enverrait deux cartes postales qui me seraient précieuses et que

²² Un texte de Rada Iveković/Ilma Rakusa, « Nous sommes en traduction », de 1990, fut l'un des jalons d'un cheminement commun avec Ilma Rakusa parti du *Quartette* à huit mains sorti au moment même de la chute du Mur de Berlin : il s'agissait d'un échange d'essais épistolaires plurilingues à partir de celles que nous partagions ou qui nous partageaient. Je publiais un autre texte du même titre plus tard dans *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, « Traduire, entre les cultures », pp. 121-145, et <http://translate.eicpc.net/transversal/0606/ivekovic/fr.html>

²³ Nebojša. Popov fut de ceux d'entre eux, huit en tout, qui, à Belgrade, avaient à partir de 1972 perdu leurs emplois à l'Université et dont les passeports avaient été confisqués ; il passèrent le reste de leur temps parqués dans un Institut de recherches sociales, sans possibilité d'enseigner ; les collaborateurs de la revue ne furent pas limogés ailleurs qu'à Belgrade et continuaient à enseigner à Zagreb, avec des difficultés à publier localement ; mais chacun arrivait en général à publier dans l'autre république.

j'avais encore lors de mon premier séjour sous les combles à Paris en 1991. Puis je ne les retrouvais plus.

Il y avait eu des grèves. Le gouvernement refusait de le reconnaître, et les appelait « arrêt de travail » par euphémisme. L'idée étant que, en socialisme autogéré, les ouvriers avaient bien tous les autres moyens à disposition pour exprimer leur désaccord et obtenir satisfaction. Les grèves étaient un recours du capitalisme pourri, qui ne laissait guère d'autre alternative. Les analyses théoriques et politiques des intellectuels et de nombreux journalistes étaient parfois excellentes, le débat vivant et malgré tout ouvert, c'était la fin d'une époque et on avait dépassé les inhibitions. Les critiques du régime, même de l'intérieur de la Ligue des communistes (c'était le titre officiel du Parti communiste, avec l'idée que ce n'était justement pas un parti dans le sens occidental ; et cela ne l'était pas). Il y eut en sociologie politique quelques très fines analyses de ces grèves, notamment par le sociologue Josip Županov²⁴.

Axel Honneth venait faire une conférence au Département à Zagreb. Après les examens de mai, je repartais à Berlin Ouest avec le Quartette, que nous présentions au Literaturhaus comme une petite saynète, « Übertragen, sagt sie ». Nous visitions nos amis à l'est de la ville, Egmont Hesse en particulier. C'était pour ma part l'introduction à une réflexion sur la traduction, à part les nombreuses traductions que je faisais par ailleurs. A Zagreb, j'emmenai ma mère faire ses visites médicales. Ma classe de lycée à Belgrade et à Zagreb fêtait les 25 ans du bac : je fus aux deux, ayant toujours gardé de meilleurs liens à Belgrade car j'y étais restée toute ma scolarité et trois ans au lycée, alors que je ne fis qu'un an avec ma classe de Zagreb que je connaissais moins. Mais j'aurais fait mes études universitaires à Zagreb, puis à Delhi.

²⁴ Josip Županov, « Aktualni društveni trenutak », *Naše teme* 12/1981, année 25, pp. 1945-1956 ; *Marginalije o društvenoj krizi*, Zagreb, Globus, 1983 ; *Samoupravljanje i društvena moć*, Zagreb, Globus, 1985 ; « Politika pritiska kao društveni ideal : tipski model političke komunikacije između 'centra' i 'periferije' », *Politička misao* Vol. 35, 3/1998, pp. 187-211.

Chez une amie qui l'avait apporté, à Belgrade nous vîmes en mars 1989 en cassette *L'Indiade* d'Ariane Mnouchkine, sur le texte d'Hélène Cixous. J'avais déjà vu, au Théâtre des Bouffes du Nord où j'étais venue exprès quelques années auparavant, le *Mahabharata* de Peter Brook, et je connaissais un peu Cixous de lecture et Mnouchkine d'ouïe dire. Cela commençait à chauffer entre la Slovénie et la Serbie, préalablement entre le Kosovo et Belgrade. La Serbie boycottait les produits slovènes, nous fumes une poignée à manifester devant le Parlement. Une longue grève de mineurs avait eu cours au Kosovo, vrai bras de fer avec le pouvoir en Serbie qui cassait l'autonomie de la région. De l'autre œil et à la même séance de télévision, nous vîmes la transmission d'une manifestation de soutien aux mineurs en direct de Ljubljana, la fameuse transmission en direct de la salle des fêtes Cankarjev dom. Les Slovènes se posèrent des étoiles jaunes pour symboliser les victimes auxquelles ils s'identifiaient. Les nationalistes en Serbie le prirent très mal. Ante Marković, un ingénieur et économiste compétent, Croate non nationaliste, venait d'être nommé premier ministre de la fédération yougoslave. Il sera le dernier à occuper ce poste. La communauté internationale lui préférera les nouveaux chefs nationalistes « démocratiquement élus » qui deviendraient bien vite chefs de guerre ; mais la « légitimité démocratique » devait être respectée et l'amnésie historique avait depuis belle lurette effacé toute mémoire d'élections démocratiques introduisant ainsi des monstres sur la scène politique. Quelques jours plus tard Slobodan Milošević avait été officiellement élu premier président de la Serbie ; il était déjà président du Comité central de la Ligue des communistes de Serbie. Ce fut le grand déclenchement. Le 28 juin 1989, Milošević se précipite à défendre la cause Serbe au cœur du Kosovo déjà en proie à la peur.

A Gazimestan on commémora les 600 ans de la défaite des Serbes au Kosovo aux mains des Turcs en 1398 : Slobodan Milošević y avait donné le grand coup fouet de départ à son programme nationaliste expansionniste et pan serbe, en la présence candide du corps diplomatique. On proclame bientôt de toutes parts en Croatie des régions autonomes, on réhabilite les noms d'anciens chefs nationalistes, on replante des monuments aux gloires nationales, on

menace, c'est la course en avant à qui mieux mieux préparera la guerre. A partir de la séance du Parlement yougoslave au mois de mai, la Présidence collective, fédérale, du pays commun fut bloquée.

Je tentais encore une vie normale. Je partais à Rijeka à la mer, comme toujours en voiture, et m'occupais de mon jardin avec acharnement soudain. Cet été là (1989), les routes étaient pleines de voitures et de roulettes venues de Pologne ou de Tchécoslovaquie, qui ne rentraient pas au pays, jusqu'à très tard en automne. Des Polonaises faisaient du porte à porte pour vendre quelques objets. C'était des touristes devenus émigrés. Ils dormaient souvent dans leur voiture, dans des campings de fortune. Ils attendaient de voir avant de rentrer. Ils obtenaient plus facilement et plus souvent des visas pour la Yougoslavie que pour les pays d'occident. Pour les Yougoslaves, c'était autre chose : nous n'avions alors aucun empêchement, sauf pécuniaire, à voyager à l'étranger. Il suffisait d'avoir un passeport valide que tout le monde pouvait obtenir au guichet rapidement, et de se procurer un visa si le pays en question le demandait. De ma jeunesse j'ai voyagé sans visas en Europe occidentale, avant qu'on n'en introduise. La France avait introduit des visas pour les Yougoslaves seulement au moment du terrorisme vers la moitié des années 1980, puis ne les avait plus abolis. On oublie trop souvent aujourd'hui que la Yougoslavie ne faisait pas partie du Pacte de Varsovie, du bloc de l'est, et n'était pas derrière le « Rideau de fer ». Même si j'ai bien vu une journaliste italienne, il y a quelques années, filmer un morceau de chaussée dans la ville frontalière de Gorizia pour « montrer » où passait ce fameux rideau. A une frontière tellement ouverte (Italie-Yougoslavie) que les gens travaillaient et faisaient leurs courses de part et d'autre ! Au début des années 1980 encore, en rendez-vous avec une grande intellectuelle parisienne à Paris, je m'entendis dire qu'elle ne me croyait pas quand, à sa question pour savoir comment j'avais pu venir, je répondais que je n'avais pas besoin de visa pour la France. L'aplatissement historique depuis n'arrête pas de m'étonner. C'est à lui que l'on doit le fait que, ingénument, en commémorant rituellement les morts du Mur de Berlin (certes, il ne faudra jamais les oublier ni les minimiser), on oublie que les victimes de la

Forteresse Europe actuelle sont de loin plus nombreuses, sans que personne ne s'en émeuve. Mais ils n'ont pas l'aura qu'avaient, pour l'occident, ceux qu'il voyait comme des résistants anticommunistes.

Cependant, la chute du mur qui approchait n'aura pas eu lieu en Yougoslavie, n'aura pas d'effets directs sur nous et ne fut pas la cause de l'effondrement du pays. Les raisons du démantèlement de celui-ci sont beaucoup plus complexes, même si elles s'inscrivent dans la même fin de règne de la guerre froide. A nouveau à Belgrade un peu plus tard, je me joignais à la première manifestation publique, sûrement pas plus de 1500 personnes misérables, contre le boycott des produits slovènes en Serbie. Nous nous connaissions tous. Mais pour cet été, je préparais à la mer où j'étais retournée, une présentation pour un colloque à Ljubljana. Je passais l'été avec ma mère à la mer. Elle lisait et regardait le large depuis la maison. J'écrivais et méditait. Nous nous occupions un tout petit peu du jardin – juste des branches et les buissons qui nous envahissaient sur la terrasse, en laissant tout le reste du terrain devenir forêt vierge. Quarante ans auparavant rien ne poussait là, il n'y avait que pierre karstique. Mon père avait tout planté, ma mère jardinait quand elle pouvait. A moi c'est venu très tardivement, quand je vis qu'elle ne pouvait plus s'en occuper. Fin août – début septembre il y avait à Belgrade une dernière grande conférence des Non alignés. Goran y était de même que Ivan, mon frère. Le 3 septembre, je repartais de Rijeka avec ma mère en voiture pour Zagreb, c'est un parcours qui ne prend que trois heures. Elle eut un malaise dans la montagne, je la ramena à toute allure à l'hôpital de Sušak. Elle mourut le soir. Elle avait 84 ans²⁵.

Elle était devenue une mère-tortue, incorporée à son fauteuil. C'est aussi une image que je retrouverais plus tard chez Radomir Konstantinović, dont la mère avait également été « tortue » selon ses dires²⁶. Ma mère avait fumé toute sa vie. Elle avait travaillé aussi, et fait la guerre des partisans, en emmenant mon frère, né en

²⁵ Rada Iveković, « La chose maternelle », *Migrations littéraires* 16, printemps 1991 (Paris), pp. 93-95 ; « Le texte infini », *ibid.*, pp. 95-97.

²⁶ Rada Konstantinović, *Dekartova smrt* (La mort de Descartes), Novi Sad, Agencija « Mir », 1996.

1938, au maquis. Le maquis était alors plus sûr que la clandestinité en ville. Mais elle ne put y garder le petit garçon. Les offensives étaient trop violentes. Elle dut se résoudre à l'envoyer, accompagné d'un passeur, au-delà de la ligne de front, chez des inconnus. Une bonne famille l'avait recueilli dans une petite ville baroque, et gardé les années de la guerre, mais mes parents, au maquis, ne le surent pas avec certitude jusqu'à la fin de la résistance. Ma mère n'avait jamais surmonté la peine et la mauvaise conscience qu'elle avait eue à « abandonner » ainsi son enfant. Vers la fin de sa vie, elle rédigea un texte, manuscrit, recommencé de nombreuses fois, de ses souvenirs sur cet événement traumatisant de toute sa vie. Ce fut pour elle pire que le maquis. Elle avait été une intellectuelle engagée, très politisée, ouverte, curieuse de tout, avec une philosophie et une sagesse personnelles que je qualifierais de bouddhistes. Elle était inébranlable et douce. Elle ne se laissait pas faire et pouvait être têtue comme une mule. Elle m'avait toujours soutenue sans faille, et c'est à elle que je dois de m'être construite comme je suis, ainsi qu'encore tout instant de courage. Elle aussi avait été féministe dans sa jeunesse, mais il avait fallu que je le redécouvre mon moment venu, car elle ne donnait aucune importance à son propre parcours.

J'appelais Goran qui était à la grande conférence des Non alignés, Ivan mon frère de même. Je ne dormis pas cette nuit, je restais dans un état de stupeur. Je ne pus les joindre de la nuit. J'eus Goran au téléphone au petit matin. Je suis contente qu'elle soit morte au bord de la mer, car elle y été née. L'incinération à Zagreb eut lieu sans Goran qui ne put se libérer avant la fin de la conférence. Il vint une semaine après, et nous allions encore à Rijeka, moi à la recherche des traces d'une vie désormais révolue. Pour une semaine, qui fut aussi sa seule semaine de vacances cet été là. Nous n'avons plus connu les longues vacances à la mer depuis.

La mort de ma mère et la disparition du pays se télescopaient pour moi en une continuité. Rien ne fut plus comme avant, et je ne m'en suis jamais remise. Je continuais comme si de rien n'était, et voyais désormais la vie, le monde, en double, comme avec un écart. La

douleur était profonde et sourde. Je retrouvais Manfred Frank²⁷ qui vint faire une conférence au Département de philosophie à Zagreb, j'allais faire des conférences à Vienne, un colloque de philosophes à Gornji Milanovac en Serbie, vers le sud, sans doute l'un des derniers où tous les Yougoslaves étaient encore réunis, avant la partition. Mon neveu aîné, Srdja, qui habitait avec moi à Zagreb dans l'appartement de ma mère, partait à l'armée, à Mladenovac près de Belgrade. Goran et moi le visitons autant de fois que possible par la suite, pour le faire sortir. Il fallait aussi l'y ramener.

Tout se précipitait. Danilo Kiš²⁸ mourait en octobre 1989. La disparition de ma mère, cumulée avec la sienne, je me disais que je ne pouvais pas en encaisser autant. Je ne l'avais pas connu personnellement, mais je l'avais lu, et il fallait lire Kiš. J'avais découpé quelque part un magnifique portrait photographique de lui, représenté « avec nature morte », une machine à coudre ancienne en miniature qu'il tenait dans la paume de sa main sur sa poitrine, l'expression sérieuse de ce visage inoubliable, photogénique. J'aimais tout de lui. *Mansarda* (1960), la Mansarde, *Bašta, pepeo* (1965), Jardin, cendre, m'avaient marqué, *Rani jadi* (1969), Chagrins précoces, aussi, c'était une littérature accessible aux jeunes même quand il parlait de choses lourdes ou historiques liées à la Seconde guerre mondiale, comme il le faisait souvent. Il avait été un formidable modernisateur et « urbanisateur » de la littérature, dans le meilleur des sens, et puis un conteur fabuleux et puissant, avec une très belle langue. *Peščanik* (1972), Sablier, était un roman sublime et profond, à la fois bien situé en Europe centrale mais également complètement universel. Je me souviens encore de mon étonnement un peu avant, dans l'avion qui nous emmenait à un colloque à Dubrovnik, qu'un collègue universitaire de Zagreb ne le connaisse pas. Pour ne rien dire de *Grobница za Borisa Davidoviča* (1976), Un tombeau pour Boris Davidovitch²⁹ et autres,

²⁷ J'avais précédemment assisté à certains de ses cours à Genève durant les années 1980.

²⁸ https://fr.wikipedia.org/wiki/Danilo_Kiš

²⁹ Danilo Kiš, *Psaume 44* : suivi de *La Mansarde*, tr. par Pascale Delpech, Paris, Fayard, 2017 ; *Jardin, cendre*, tr. par Jean Descat, Paris, Gallimard, 1983 ; *Un tombeau pour Boris Davidovitch*, tr. par Pascale Delpech, Paris, Gallimard, 1979 ; *Chagrins précoces*, tr. par Pascale Delpech, Paris, Mille et une nuits, 2003 ; *Sablier*, tr. par Pascale Delpech, Paris, Gallimard, 1982.

pêle-mêle. Arrivée plus tard à Paris, j'achetais la traduction du Sablier pour un grand ami et lui en fis cadeau.

En novembre tombait le mur de Berlin.

C'était pour nous passionnant mais accessoire, et ne nous touchait pas dans notre expérience de vie. La chute du mur ne fut pas pour les Yougoslaves une libération, mais un spectacle qui se passait ailleurs, et que nous avons vu en télévision, alors que des choses beaucoup plus sourdes et menaçantes, plus près de nous, nous inquiétaient. Quelques temps avant la grande débandade en Yougoslavie, les nouveaux partis firent leur apparition, s'annonçant d'abord comme des forums de débats. J'en visitais plusieurs. Les idéologies, les orientations politiques étaient encore floues et le nationalisme, montant, n'était pas encore une fatalité. Les journaux étaient riches de débats et intéressants, j'en achetais des piles tous les jours tellement il y avait soudainement tout à lire. Mais la peur allait petit à petit se mettre en place. Les politiques ainsi que des intellectuels et tous ceux qui ont accès à la parole publique y sont pour beaucoup. Le peuple suivit, puis se déchaîna. Cela n'empêche pas que, dans les violences qui allaient suivre dans toutes les directions, des victimes aient pu devenir également bourreaux³⁰.

Au printemps 1990, mon camarade Gvozden Flego, avec Gajo Petrović³¹, organisait un petit colloque sur la post-modernité avec des philosophes français à Zagreb, et j'y participais. J'y connus les collègues qui allaient par la suite m'aider à m'installer à Paris et à y trouver un emploi à l'université. J'étais encore très enfoncée dans mon deuil, mais me souviens de la cordialité et bonne humeur de cette rencontre.

Cet été-là je passais beaucoup de temps à Rijeka, parfois avec des amis, Goran ne pouvant me rejoindre. Je préparais une proposition

³⁰ Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers, Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

³¹ Gajo Petrović (1927-1993), philosophe marxiste important et prolifique, l'un des fondateurs de la revue engagée de philosophie *Praxis* et de l'Ecole estivale de Korčula, voir plus loin.

de séminaire, en tant qu'extérieure, pour le Collège international de philosophie, Paris, pour l'année suivante. Le séminaire serait intitulé « Cet autre que je suis » et traiterait de philosophie indienne et comparée. J'y travaillais sur l'orientalisme en philosophie, principalement contemporaine et française. J'en fis un livre, encore très mal écrit, en français³².

En octobre, je fus quelques jours à Paris pour le colloque sur la différence des sexes au Collège international de philosophie, organisé par Hélène Cixous. J'en profitais pour revoir mes anciens et nouveaux amis, ceux d'enfance, puis ceux connus en Inde dans les années 1970, et les tout nouveaux, rencontrés dans les colloques.

Le 9 février 1991 j'arrivais à Paris en tant que professeure invitée pour un semestre à l'Université de Paris-7, pour y faire un séminaire³³; il portait sur la diaspora littéraire indienne en anglais. Je fus priée de ne pas mettre Salman Rushdie³⁴ dans le descriptif du cours, pour cause de sécurité. Je faisais mon autre séminaire au Collège international de philosophie. Je n'étais pas venue pour rester. Croyant y être pour un seul semestre, je n'ai jamais autant profité de Paris depuis. J'allais voir toutes les expositions, pièces de théâtre, tous les films que je pouvais. J'allais autant que possible aux débats et conférences publiques, je rencontrais beaucoup de monde. Presque tous les amis que j'ai encore aujourd'hui à Paris et ailleurs, sont de cette époque là. Quelques amis ou connaissances très chers ont disparu depuis, pour ne rien dire des morts ailleurs. Une fois installée de manière plus ou moins définitive à Paris (même si je n'en ai jamais eu la certitude), ce ne fut plus pareil. Non seulement à cause de l'angoisse due à la guerre et aux problèmes existentiels (emploi, permis de séjour, interlude d'une dizaine d'années), mais aussi parce que, une fois sédentaire, on bouge moins et on devient, sans savoir comment, moins perméable. Vers la fin de mon séjour d'un semestre en 1991, je trouvais un petit éditeur pour le livre issu de mon séminaire au Collège

³² Rada Iveković, *Orients : critique de la raison postmoderne*, Paris, Ed. N. Blandin, 1992.

³³ Je dois cette invitation à Nicole Mozet, professeure à Paris 7.

³⁴ La *fatwa* à son encontre venait d'être rendue publique.

international de philosophie, toujours très mal écrit. Ou plutôt, il me trouva.

Les armes grondaient déjà et on ne voyait plus clairement de perspective pour la Yougoslavie en proie aux démons des nationalismes réciproques, mais je rentrais à Zagreb, mon semestre terminé, le 29 juin, c'est à dire quatre jours après l'éclatement de la guerre, si l'on peut appeler ainsi le bref épisode slovène en juin 1991 en ouverture des conflits à suivre. Une phrase célèbre d'une jeune recrue de l'armée fédérale, vue plus tard à la télévision, résumait pour nous-autres cette situation qui, à nos yeux, avait tout du surréalisme : « Ils font comme s'ils voulaient faire sécession, alors nous en retour on fait comme si on n'allait pas le leur permettre ». On pouvait encore penser que c'était de l'ordre du faire semblant. La mère de l'un de mes meilleurs étudiants à peine diplômé me téléphonait affolée, car l'armée, encore nominalement yougoslave, ne lâchait pas les soldats qui auraient dû déjà rentrer, les envoyant au contraire à ce qui allait bientôt devenir le front entre la Serbie et la Croatie, en Slavonie. Les médias étrangers confondaient tout le temps Slovénie, Slavonie et même Slovaquie. Il faut dire que c'est à la guerre qu'on apprend particulièrement bien la géographie.

Mon frère était cet été là en vacances du Caire, où il vivait. J'envoyais son fils aîné, Srdja, dans le studio que j'avais loué et gardé à Paris, sinon il risquait la conscription. Je fis mes adieux à mon frère et sa famille à la gare de Zagreb, ils partaient pour Belgrade où ils auraient vu les amis puis repris l'avion pour l'Égypte. Dans l'ambiance des adieux de gare et quelques larmes, j'avais l'impression de jouer dans un film déjà vu, le film d'un(e) autre. Je m'entendis même dire la phrase qui aurait pu être celle du film, « je ne sais pas si on se reverra, prends bien soin de toi... ». Tout était en double registre ces jours là, d'une part le « réel » que l'on souhaitait mais qui ne pouvait être et avait ainsi donc acquis des guillemets, et le réel en cours pour lequel nous n'avions encore ni images ni mots, comme s'agissant de la vie d'autrui. Nous ne croyions pas à ce qui nous arrivait.

La guerre deviendrait bien tangible cet été de 1991, inoubliable pour nous. S'agissant de notre première guerre, nous étions incapables de la reconnaître, même devenue évidente. Nous attendions qu'elle passe comme une grippe, afin de partir enfin, « la semaine d'après », à la mer comme toujours. Cette semaine d'après ne vint jamais. De semaine en semaine, nous attendîmes tout l'été. Pas de vacances pour cause de guerre. Je passais l'été à Belgrade parce Goran n'eut pas de congé pour cette même raison, justement. Les télévisions des différentes républiques étaient déjà séparées, on ne pouvait pas voir partout tous les programmes, comme avant. Mais, me déplaçant souvent de Zagreb à Belgrade, j'avais pu constater que les propagandes nationalistes allaient bon train et qu'elles avaient la même manière de procéder et une même teneur : on récitait, au début en les inventant et en les anticipant, les égorgements que les « autres » auraient pratiqué sur « nos femmes et nos enfants » (je pensais en effet souvent à la *Marseillaise* alors). On justifiait ainsi par les mots des repréailles réelles contre eux. Une caméra et un char suffisaient, et parfois on voyait exactement les mêmes images de part et d'autre, avec des textes semblables mais des messages contradictoires. Et on se qualifiait allégrement mutuellement d'*oustacha* et de *tchetnik*, en parodiant une autre guerre. « Identité », « nation », « culture », « communauté », « Etat », « souveraineté » étaient devenus les mots d'ordre de toutes parts, sauf sans doute pour les Tziganes, dont certains, d'ailleurs, s'empressaient de se faire accepter par la « nation » ambiante. Hélas pour eux, ils furent les seuls à ne pas réclamer de territoires, et restèrent donc évidemment une fois de plus sans part, quelle que fut leur allégeance.

J'allais à l'institut de philosophie de Belgrade cet été là, et ne me souviens plus si je livrais mon travail sur Lyotard ce juillet-là ou le précédent, ou bien lequel des deux j'y livrais, entre ma monographie sur Luce Irigaray et celle sur Lyotard. L'Institut nous commandait de temps en temps des travaux que nous n'arrivions pas à placer ailleurs. Le travail sur Irigaray fut publié à Belgrade³⁵.

³⁵ Rada Iveković, « Luce Irigaray : Govoriti nikad nije neutralno, ili : psihoanaliza filozofije i psihoanalize » (Luce Irigaray : Parler n'est jamais neutre, ou bien : psychanalyse de la philosophie et de la psychanalyse), *Filozofski godišnjak*, 3, 1990, Belgrade, pp. 188-236.

La guerre intervenant, celui sur Lyotard, dû à un éditeur de Sarajevo, ne le fut jamais. Des parties en furent réécrites en français pour mon livre sur cet auteur qui, pour moi, resterait très important³⁶.

Je pris le dernier autobus de Belgrade pour Zagreb cet été-là, le 14 août 1991, inquiète pour mon poste de travail et pour les examens des étudiants si une frontière devait surgir. Ce n'était plus impossible. Il n'y avait déjà plus ni train ni avion. L'autobus prit dix heures au lieu des habituelles quatre heures. Il fut arrêté et inspecté par de nombreuses milices indéfinissables. Nous ne savions pas qui ils étaient ; tous se taisaient. Deux jeunes étrangers, qui semblaient être des Indiens ou des Tamouls du Sri Lanka, furent contraints à descendre à l'un de ces barrages. Malheureux migrants sans doute cherchant à rejoindre l'Europe par la petite porte fuyant les violences de leur pays, mal informés des guerres d'ailleurs. Ont-ils survécu ? Peu après mon retour, la radio annonça en Croatie que des chars en quantité avaient quitté Belgrade se dirigeant vers l'ouest. J'appelais Goran pour le lui dire. « Je sais, dit-il, je n'ai pu fermer l'œil de la nuit, ils sortaient des casernes près de chez-moi. »

Je m'en fus à un colloque en Suisse la troisième semaine d'août, dans la région Romanche qui martelait candidement son identité culturelle, ce qui me parut absurde. J'y étais accrochée aux nouvelles entre les séances. Cette semaine-là Mikhaïl Gorbatchev tombait, renversé par le coup d'Etat dont Boris Eltsine le « sauva » pour mieux l'enfoncer ensuite. Cela paraissait extraordinaire. Il y avait au colloque un écrivain cubain improbable et mégalomane qui se disait être le prochain président, après Fidel Castro, et qui semblait être à la fois du régime et de l'opposition (nous connaîtrions ce type d'attitude en Yougoslavie). « Tenez vous informés de l'histoire et vous verrez bien un jour », disait-il. Je n'ai jamais vu apparaître son nom dans les histoires cubaines depuis, mais le feuilleton n'est peut-être pas terminé... Mon neveu à Paris

³⁶ Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Jean-François Lyotard et féminin*, Paris, L'Harmattan, 1997.

nous donnait du souci, car, tombé amoureux d'une belle Polonaise, il avait débranché le téléphone, oublié de le rebrancher, et ne donnait plus de signe de vie. Nous dûmes lui envoyer des médiateurs, étant déjà dans la paranoïa.

Revenue à Zagreb car les examens et l'année académique de la rentrée 1991 allaient commencer, je trouvais le téléphone définitivement coupé avec Belgrade, et je ne pouvais désormais plus téléphoner à Goran qu'en passant par l'intermédiaire d'amis ou de la famille à Sarajevo. Je ne savais plus quoi faire. Je m'occupais de mon visa pour la France car j'allais à un colloque à Céret, co-organisé avec des amis du Collège international de philosophie, qui aurait lieu la troisième semaine de septembre 1991. Il portait sur les rapports philosophiques entre l'Inde et l'occident. Y seraient venus, avec les Français et avec Peter Sloterdijk, nombre de philosophes indianistes et sinologues de différentes parties de l'alors Yougoslavie (Bosnie-Herzégovine, Serbie, Croatie) : ce fut la dernière rencontre en commun alors que certains affichaient déjà des velléités nationalistes.

Alors que je faisais passer les examens, les sirènes des grandes alertes anti bombardements avaient commencé à Zagreb. Mais il n'y eut aucun bombardement (le seul arriva bien après et selon un mode imprévu), et les alertes, ainsi que les harangues dans les médias nationalistes, anticipaient la violence des autres par les paroles, justifiant ainsi la propre violence réelle en tant que défense. Obligés de descendre deux fois dans les abris aménagés dans les caves, des gens par ailleurs lucides en sortaient facilement nationalistes convertis. Le mécanisme est très efficace. Qui n'acceptait pas de collaborer à l'effort de guerre en construisant des abris, des remparts au moyen de sacs de sable, qui ne mettait pas de couvertures à ses fenêtres ou refusait de descendre dans les abris, dans cette atmosphère grégaire, était déjà considéré comme un ennemi. Surtout s'il/elle avait de la famille ou des liens connus à Belgrade. Je repartais pour Paris afin d'aller au colloque de Céret, et à cette occasion décidais que je ne rentrerais pas si la guerre s'installait et le pays éclatait. Mais je rentrais quand même, il y avait tant de choses à gérer. Je trouvais encore le temps de me

précipiter en voiture, ma quatuorze slovène, à Rijeka, où je devais régler des choses pour la maison et où mon désir m'appelle toujours, toujours. Pendant tout le trajet j'ai fait route entre les camions des nouvelles milices croates, l'armée croate en formation, appelée encore *garda*, et dont certains ne se privaient pas de porter les signes de l'extrême droite en référence à la Seconde guerre mondiale, signe « U » sur la tête, ruban noir sur le front. A l'apparence, une milice encore peu disciplinée. De même qu'en Serbie on portait les signes opposés, mais dans le même esprit. Je fis mes adieux à la maison d'enfance. J'y retournais seulement brièvement 13 ans plus tard.

Les alertes à Zagreb hurlaient plusieurs fois par jour. Il fallait disparaître de l'espace public alors, et en principe se précipiter vers les abris. Je ne le fis pas. Je publiais un texte disant que cette ville, militarisée et parcourue par les milices nationalistes, n'était plus la mienne et que je ne souhaitais pas collaborer à la guerre. Ce fut très mal pris dans les milieux nationalistes en Croatie, et parfois bien pris ailleurs pour hélas de mauvaises raisons. Je croyais encore avoir des amis qui pensaient comme moi, mais la peur avait fait taire beaucoup de monde. Pendant que durait la guerre, il n'était pas possible de tenir des propos pareils. Le magazine qui le publiait disparut des kiosques de Croatie après ce numéro et ne fut plus distribué. Certains m'écrivirent ou téléphonèrent pour m'injurier et menacer, d'autres pour me féliciter. Mes voisins vinrent me dire qu'il était inadmissible que je ne descende pas aux abris avec eux pendant les alertes, et me soupçonnèrent de trahison.

J'installais des amis dans l'appartement, je repris ma voiture le 25 octobre 1991 et me précipitais à Graz en Autriche à quelques heures de là, après une alerte. Il ne fallait surtout pas attendre la suivante, car il n'était pas possible de se trouver sur la route s'il y en avait une. Heureusement, il y a seulement une vingtaine de minutes jusqu'à la nouvelle frontière avec la Slovénie, elle même vite traversée. Je réussis quand même à cogner une voiture à Ljubljana dans la conduite nerveuse qui était la mienne, et la femme qui la conduisait accepta de ma part de l'argent liquide pour

refaire sa peinture, sans me poser plus de question. Je garde encore en mémoire son visage.

La philosophe Elisabeth List m'accueillit à Graz comme à de nombreuses reprises avant et par la suite. J'essayai de téléphoner à Belgrade à Goran pour lui dire que je parlais, mais l'Autriche, comme l'Allemagne, avait également coupé le téléphone avec la Serbie pour de nombreuses années. Je laissai la voiture devant la porte de mon amie et prenais le train pour Paris. J'envoyai mon neveu, qui avait été dans mon studio, chez son père en Egypte, et reprenais le studio. Je n'avais pas d'emploi, mais de nombreux amis s'évertuèrent à m'aider à en trouver des temporaires au CNRS³⁷, au Collège de France³⁸ ou à l'université, pour les années à venir. C'était en général des postes de trois mois en six mois, des formules provisoires, non titularisées (non reconnues pour la retraite), et avec des interruptions de plusieurs mois à chaque fois. Mais il n'y avait pas encore la paranoïa des permis de séjour, et je réussis assez facilement à prolonger le mien une première fois. Ce ne fut plus du tout le cas dès que la guerre se propageait en Bosnie-Herzégovine. Je cherchais des éditeurs et n'en trouvais point, pour les livres. J'accumulais des manuscrits, publiant en France quelques articles dans les revues et, plus souvent à l'étranger. Je trouvais une France intellectuellement ouverte et institutionnellement fermée, et beaucoup d'amis bienveillants.

Arrivée en France, je dus me traduire. Non pas tant traduire mes textes et livres, ce que je trouvais futile, perte de temps et à quoi je renonçais, car je finissais par les réécrire et rédiger autre chose sans pouvoir trouver d'éditeur, mais me traduire moi-même. Je trouvais d'ailleurs et trouve toujours très difficile de publier, quelles qu'en soient les raisons. Il fallut participer aux conversations, aux échanges, au travail intellectuel, à l'écriture en français ou en anglais à partir d'un fonds de références et d'un cadre compréhensible au nouvel entourage. Il fallait modifier toutes ses coordonnées et références. Citer mes maîtres et sources, mes

³⁷ Je dois cet emploi à Jacqueline Chénieux-Gendron, CNRS, avec laquelle Paule Gentot m'avait mise en contact.

³⁸ Je dois cet emploi à Gérard Fussman, avec lequel Etienne Balibar m'avait mise en contact.

lectures en dehors de ce que je lisais en français, ne suffisait pas, ne démontrait rien. Les noms étrangers ne passent toujours pas. En français, des gens aussi importants que Konstantinović ou Bogdanović ne sont toujours pas traduits, pour ne rien dire des autres. La France n'a pas de front ou de curiosité intellectuelle ou historique de ce côté-là de l'Europe. Ma vie intellectuelle et ma vie antérieure tout court étaient intraduisibles et rarement imaginables pour mes interlocuteurs. En plus de ces circonstances particulières à la France, toute une expérience de vie disparut avec la disparition du pays d'origine, de même que mes références, renvois, chansons d'enfance, souvenirs, noms, coordonnées. Généralement, on ne me pose pas de questions sur ma vie antérieure. Mes nouveaux amis ne connaissent pas les anciens, ma famille, mes lectures, n'imaginent pas les lieux où j'ai grandi. L'aplatissement historique généralisé a effacé allégrement d'un coup d'amnésie politique toute une expérience de vie et une longue durée qu'on ne peut plus rappeler sans clichés. C'était pourtant une vie comme une autre. Entre ma vie antérieure et celle-ci, je suis passée nue et sans bagages, juste avec ce qui est reconnaissable ici.

Goran partit à la mi-novembre de 1991 quand il n'y avait plus aucun espoir à Belgrade, incertain s'il pourrait tranquillement passer la frontière. Ce fut le seul choix possible. S'il restait, il se rangeait derrière Slobodan Milošević du fait qu'il se trouvait en Serbie et dans un ministère fédéral qui était en train de devenir tout-serbe puisque les employés faisaient défection un à un. Il était fonctionnaire au Ministère des affaires étrangères de Belgrade, Directeur du Département pour l'Europe, et à peu près le seul avec son ministre Budimir Lončar, dit Leko, à y défendre encore une Yougoslavie non divisée pour éviter la guerre. Les autres fonctionnaires ayant des républiques de repli s'étaient pour beaucoup déjà retirés, il ne restait peu à peu que les Serbes et Monténégrins, ainsi que ceux, des autres parties du pays, qui avaient fait leur vie à Belgrade ou qui n'arrivaient pas à se décider. Tous les mardis, Goran et le ministre allaient à La Haye pour y rencontrer, sous l'égide de la troïka européenne chargée de la Yougoslavie et chapeauté par l'Italie, les dirigeants des six républiques et deux régions autonomes faisant partie de la Serbie.

Je lui disais de venir me rejoindre à Paris et lui mentis en affirmant avoir trouvé un emploi. Il me répondait à chaque fois qu'il serait venu sans faute le mercredi prochain s'il s'avérait qu'il n'y avait plus aucune chance et si les pourparlers n'aboutissaient pas. Cela dura tout l'automne. Il avait finalement pris l'avion pour Vienne, puis le train pour Graz, et il arriva à Paris le 18 novembre, jour de la chute de Vukovar³⁹, avec ma voiture prise chez Elisabeth. A partir de là il était clair que nous ne serions pas rentrés, même si nous cultivions encore quelque espoir. N'ayant pu ni alors ni plus tard trouver un emploi en France tout francophone qu'il est, ni même longtemps obtenir des papiers, Goran s'employa rapidement à trouver du travail ailleurs, d'abord dans des missions auprès de l'ONU à titre personnel, plus tard dans un institut international indépendant de recherche et consultations politiques. Dès le 15 février 1992, il partit pour New York ; comme moi ; il n'eut que des contrats provisoires. Plus tard, il aurait travaillé en Haïti, en Afrique du Sud, au Guatemala, en Afghanistan, sans compter les missions ponctuelles plus courtes. Pendant les interruptions entre ses contrats, il essayait de me rejoindre à Paris sans toujours y arriver car nous n'avions pas de papiers « convenables ». Nous décidâmes que nous nous installerions là où le premier d'entre nous trouvait un emploi plus ou moins sûr. Mais nous n'arrivions jamais à trouver du travail au même endroit, et finîmes par continuer notre vie conjugale de navettes, que nous avons toujours eue. C'était avec des distances cette fois beaucoup plus grandes, d'un continent à l'autre. Je continuais à chercher du travail.

Je vivais dans un studio fait de deux chambres de bonne, avec douche, dans la rue Claude Bernard. A deux pas de la rue Mouffetard où j'allais prendre un café au marché, et pas loin de l'Université Paris 7 ou du Collège, où je faisais cours. Mon amie Christiane Gascon, connue dans les années 1970 en Inde, n'habitait pas loin, et parfois j'allais m'installer chez elle quand elle partait en voyage. C'est là que j'ai accueilli Goran quand il put enfin venir, dans un trois-pièces chaleureux plein de trophées souvenirs de voyage dans des pays lointains, Haïti, Mexique, Inde. Nous fûmes

³⁹ Ville en Croatie attaquée par les nationalistes serbes au début de la guerre.

soutenus par des amis indéfectibles. La lutte pour les papiers dura plusieurs années par la suite.

2. Une guerre de fondation en Europe ?

*A propos*⁴⁰

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Pourrait-on dire que l'échec de la raison occidentale repose dans la réussite de sa globalisation ?

L'« intégrisme nationaliste », fondateur par la guerre dont je parlerai ici, n'est pas toujours du fondamentalisme textuel (on n'insiste pas forcément sur un Livre). Mais il semble toujours être narratif, mythifiant, et dans ce sens créateur. Il est souvent plus apparenté au populisme et, dans le cas de la Serbie, aux traditions russe et serbe du *narodnjaštvo*⁴¹.

Il peut pourtant y avoir du « fondamentalisme » textuel. Celui-ci peut sans doute être complètement inoffensif. Il resterait pourtant à revoir, à cette lumière, tous les possibles fondamentalismes textuels théoriques, comme ceux qui sont apparus au tournant linguistique de la philosophie. Jacques Derrida⁴², pour prendre un exemple, est-il un échec ou une prémonition ? La question est sans doute fausse, posée de manière aussi tranchée (et Derrida ne se prête pas particulièrement aux dichotomies). Mais en voulant échapper à une ontologie fondamentale, n'est-on pas parfois tombé dans un intégrisme actuel potentiel qui montre l'impasse, la limite de la raison moderne et postmoderne, et qui n'arrive pas à se donner un

⁴⁰ « Une guerre de fondation en Europe ? » in *Asile - Violence - Exclusion en Europe*, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot, M.-P. Tschopp (eds.), Groupe de Genève et Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève, Genève, 1994, pp. 5-10. Nouvelle édition, « Une guerre de fondation en Europe », *(Re)Penser l'exil, Revue en ligne* n° 3, www.exil-ciph.com, Genève 11 septembre 2013, pp. 387-395 ; en ligne : http://issuu.com/exil.ciph/docs/repenserlexil_no3_part1, pp. 391-399. Une première version de ce texte fut écrite en 1993, en pleine guerre yougoslave et présentée comme « Ein Krieg als Fundament Europas? » à la conférence « Das Jugoslawische Labyrinth », au Forumstadtpark, Graz 1994 ; voir « Das jugoslawische Labyrinth : Symposien im "Forum Stadtpark" », 1988, 1995, 1999, Innsbruck, Studien Verlag, 2001, dir. par C. Grond-Rigler, <http://www.worldcat.org/title/jugoslawische-labyrinth-symposien-im-forum-stadtpark-1988-1995-1999/oclc/49682761/editions?referer=di&editionsView=true>

⁴¹ Voir à ce sujet Nebojša Popov, *Srpski populizam od marginalne do dominantne pojave* (Le populisme serbe d'un phénomène marginal à un phénomène dominant), suppl. spec. de *Vreme*, n° 135, 24.5.1993, Belgrade, ainsi que Latinka Perović, « Društvena suština rata » (L'essence sociale de la guerre), dans *Republika*, n° 73/74, 1-31.8. 1993, Belgrade, pp. 3-4.

⁴² Son statut, et celui de ses écrits (comme pour d'autres auteurs rattrapés par la mode), d'autorité ultime.

cadre conceptuel dans lequel seulement *comprendre* ce qui se passe aujourd'hui ?

Le fondamentalisme n'est pas nécessairement une qualification religieuse. Il y a du fondamentalisme politique, historique, national allant jusqu'à l'intégrisme.

Dans les nationalismes postsocialistes, les fanatiques se donnent une nouvelle fondation historique qui reconstitue de manière « magique » le passé. Fondamentalisme ne veut pas dire automatiquement « tradition ». La critique du fondamentalisme ne peut pas se passer d'une analyse et d'une critique de la modernité, en l'occurrence de la modernité *occidentale* comme celle-ci a été globalisée et comme elle fonctionne dans les pays tiers. Dans ce type de « fondamentalisme fondateur » ou refondateur on fait appel à la tradition populaire, tout en lui donnant une fonction de modernisation, et en réclamant une accélération formidable du progrès qui serait facilitée par le retour à l'« essence » et à la « véritable nature » de la nation (ou du groupe défini autrement). Il s'agit d'un essentialisme. Ainsi le *srpstvo* (la « serbité ») ou le *hrvatstvo* (la « croatitudo »), comme ailleurs la *hindutvā* (l'« hindouité »), proposent bien un « programme » pour l'avenir (et représentent par-là le dernier avatar de l'historicisme, en même temps que l'avorton de l'*Aufklärung*) : un modernisme basé sur de l'« ancien », du « propre » et du « pur ». Mais ce programme consiste en une histoire refondatrice. La refondation historique procède par mythes, discours, narrations, passe en premier lieu par les médias (et surtout la télévision dont l'impact immense reste encore incalculé), et cela suffit pour mobiliser et homogénéiser les masses en quelques semaines. Ce qui importe dans les mythes de refondation (et il faudrait ici revoir tout ce que nous avons, ces dernières années, pensé de la narration, des récits etc.), c'est de donner à son groupe une origine primordiale et indépendante de tout autre groupe, en quelque manière une origine autiste. Ce rêve de pureté et d'indépendance absolues est, on le comprendra, un rêve suicidaire. Il est lui-même ambigu envers le « modernisme » dont il se réclame et qu'il critique en même temps. Car, le moderne est ce qui « nous » vient des « autres » (de l'occident), alors que

« nous » avons suffisamment d'amour-propre pour ne pas avoir besoin d'apports historiques des autres, fussent-ils admirés de nous ; mais en même temps, le modernisme est la voie du progrès auquel on veut toujours croire et dont « nous » avons été frustrés (par l'« autre », justement). L'on revendiquera donc une forme spécifique de modernité qui soit la « nôtre », originale aussi bien qu'originelle. Le modernisme en question, en fait, est un faux programme : le groupe en question a les yeux braqués sur le passé et non sur l'avenir, et marche à reculons.

Il est impossible de réfléchir à ces problèmes sans, tôt ou tard, mettre en cause « notre » propre identité, ainsi que celle de l'Europe. L'Europe se constitue en ce moment de la guerre yougoslave par ses frontières vers l'orient⁴³.

L'Europe semblerait à la fin du XX^{ème} siècle et au début du XXI^{ème} en même temps en construction *et* dans l'impossibilité de se constituer. Le mode le plus important selon lequel l'Europe se profile en sa propre contradiction (car l'Europe est une contradiction incarnée), c'est en ce moment celui des nationalismes, des conflits, de la guerre et des décisions à prendre par rapport à ceux-ci. Le paradoxe européen (et occidental) réside dans le fait que l'Europe donne elle-même le cadre de ces débats dans lesquels elle voudrait faire intervenir les autres, surprise de les voir continuer à y garder le silence. C'est un cas de *différend*⁴⁴. L'Europe (l'occident) dans la globalisation de son modèle par le pire, veut représenter à la fois soi-même et l'autre, en même temps le pôle universel *et* le pôle particulier⁴⁵. Elle apparaît ainsi par deux fois là où toutes les autres différences se manifestent une seule fois en tant que particularités. La guerre yougoslave fut aussi une guerre européenne, tandis que l'Europe incertaine cherchait à l'expulser et à la maintenir sur son bord extérieur. L'Europe veut prétendre à la fois à l'unité et à la multiplicité. Mais l'Europe reste difficile sinon impossible à définir, car elle voudrait se définir d'elle-même et à partir d'elle-même, et parce qu'elle a globalisé son type de

⁴³ On peut dire la même chose au sujet de la guerre en Syrie depuis 2011.

⁴⁴ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.

⁴⁵ Jacques Derrida, *L'autre cap*, suivi de *La Démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.

rationalité et refusé aux autres types de rationalité le même statut. Le fait que l'Europe soit (pour elle-même) un problème *relationnel* nous fait perdre de vue que cette *relationnalité* n'implique point de symétrie avec les autres, au contraire.

Dans la modernité occidentale (car celle qui a été hégémonique n'est qu'occidentale), le sujet se constitue d'emblée comme scission et séparation. Les différents historicismes (dont le nationalisme est une forme contradictoire) tentent de reconstituer la totalité du monde et pratiquent en même temps son appropriation par le sujet dominant. Le volontarisme des projets à dynamique historisante a échoué. Les nouveaux nationalismes restent, eux, sans véritable projet⁴⁶ ou parfois même sans idéologie⁴⁷ quoiqu'ils aient une prétention pseudo-historisante : ils sont tournés vers le passé et non vers l'avenir. Il est peu probable que l'on puisse attendre d'eux plus que ce que promettaient les défunts et arbitraires volontarismes révolutionnaires imposés, puisque tout projet semble avoir été désormais condamné avec la défaite des utopies, en tout cas jusqu'à ce que nous ne soyons tous tombés encore beaucoup plus bas. La scission du monde ne sera toujours pas comblée. Le sujet individuel, historique, résiste à la rationalisation extrême mais est en même temps en partie plié (assujetti).

La modernisation véhicule une « occidentalisation » qui, elle, fait se replier sur elle-même la culture locale en un geste autistique et en des revendications fondamentalistes revanchardes. L'occident/le nord a réussi à *globaliser* son modèle par le biais du discours de la modernité. En ce moment particulier de l'histoire, la profondeur historique a été perdue. Le fait que les mêmes phénomènes dans pratiquement les mêmes termes se vérifient aujourd'hui, par exemple, en Inde ou en occident et ailleurs, pourrait vouloir dire simplement que la dimension historique a été perdue. Mais une lecture plus exigeante révèle que, le modèle occidental ayant été globalisé, c'est au-dedans de celui-ci que la dimension historique

⁴⁶ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

⁴⁷ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990.

est désormais aplatie, en ce que la modernisation surtout avec la mondialisation donne les mêmes résultats de fragmentation, toutes proportions gardées. Nous ne pouvons plus être fiers de ce que le modèle européen, occidental, a gagné. Je disais il y a déjà vingt ans qu'il y a fort à parier qu'il rétablira un nouveau clivage binaire, et que le terme considéré négatif porterait le nom d'islam (ou d'orient)⁴⁸.

Je pense que le nationalisme et la guerre sont des cas limites de constitution du sujet occidental, ainsi que le stade suprême de la crise, et que cette limite impliquée est plus ou moins atteinte. Le sujet se constitue (au niveau des groupes) comme une identité d'appartenance et d'opposition en construction. L'« identité » n'est jamais accomplie mais représente un processus mis en marche par l'homogénéisation des masses, et elle est toujours menacée. Cette homogénéisation se fait par induction de la peur de l'autre groupe dans le groupe propre, par un excès d'auto-gratification et d'auto-louanges qui sont en proportion avec les humiliations subies par ce groupe ou avec son imaginaire historique tordu car autocentré. L'Autre, de simple stéréotype culturel, est transformé en archétype du mal⁴⁹.

La critique des nationalismes contemporains implique une critique de la modernité occidentale, quand il s'agit du postsocialisme comme quand il s'agit du postcolonialisme. Et si les deux situations sont très différentes historiquement, elles se rejoignent rapidement dans la paupérisation et l'effondrement général, et de ce que fut l'Europe de l'est, et de ce que fut (pour une grande partie) le tiers-monde. Les pays de l'ancien bloc dit socialiste ne sont pas en train de rejoindre l'occident/le nord, ils sont en partie en train de rapidement s'homologuer au tiers-monde.

La refondation historique est, donc, non pas un retour au Moyen âge ou à la Seconde guerre mondiale comme on a pu le penser. C'est un retour à l'« origine », à la préhistoire, à une reformulation

⁴⁸ Rappel : la première version de ce texte fut rédigée en 1993, pendant la guerre, voir plus haut.

⁴⁹ Voir à ce sujet particulièrement Sudhir Kakar, « La rage narcissique du groupe en danger ou La perversion des Lumières », dans *Les Temps modernes*, n° 564, juillet 1993, pp. 103-107.

des termes mêmes de l'histoire par une action magique. Ce qui nous étonne tous, c'est la puissance de cette « magie », c'est-à-dire sa capacité maintenant incontestable de nier des décennies (et plus encore) de vie commune et mixte, de culture métissée. Tout se passe comme si ce pouvoir fonctionnait à rebours et agissait réellement sur l'histoire. Il y a des choses faciles à comprendre : ainsi, chaque nouveau régime fait commencer l'histoire par lui-même, l'histoire dans les livres scolaires ; l'histoire officielle, sera rapidement remaniée, réécrite. Mais comment comprendre la perte collective d'une mémoire commune ? Comment la comprendre, sinon par le fait que les souffrances subies par un groupe ne sont gardées en général que dans la mémoire de ce groupe-là ? La souffrance des autres peut passer par des livres d'histoire si elle est « inscrite », mais elle semble être d'une qualité bien inférieure à la mémoire collective des souffrances du groupe propre. Mémoire qui donne et maintient l'« identité » de ce groupe en le différenciant des autres.

Il ne faut pas se leurrer et croire que l'Europe, l'occident (ou le nord) sont à l'abri de la refondation historique qu'ils acceptent tacitement en en tolérant le principe dans la complicité au partage de la Bosnie-Herzégovine et à la guerre dans les Balkans.

L'« intégrisme fondateur », la refondation historique appuyée par de nouveaux mythes, s'étaye parfois sur une preuve « irréfutable ». C'est la « preuve » que j'appellerai « transcendante », car elle vient de l'extérieur du système, un extérieur que ce système, d'ailleurs, ne reconnaît pas. Il fait exception pour l'extérieur transcendant ou divin, qui est la preuve venue de l'intellectuel ou du personnage étranger, ou même d'un pays étranger, qui a (peu important ses raisons) embrassé « notre » cause. Dans le cas de la Serbie, par exemple, cette preuve transcendante avait été apportée par l'écrivain russe Edouard Limonov qui a tiré sur Sarajevo, avec les forces nationalistes, ainsi que par le soutien politique grec et russe au nationalisme serbe. Dans le cas de la Croatie, la preuve transcendante en faveur du nationalisme local a été donnée (pour être retirée ultérieurement) par l'Allemagne, et ensuite par le

philosophe français Alain Finkelkraut, l'écrivaine Annie Le Brun et d'autres.

Cette « preuve » extérieure par le positif a un parallèle négatif dans la démonisation de l'autre groupe, diabolisation induite et ensuite prise comme preuve par une sorte de pétition de principe fatale.

C'est ainsi - par la peur induite, le mythe de refondation historique, la « preuve transcendantale », la narration - que le groupe est intégré, homogénéisé dans une identité collective que des politiciens populistes lui inculquent. Le chef politique (le Père de la Nation) porte un rôle de premier ordre dans cette histoire. Il masculinise complètement le fonctionnement de la société et de l'Etat. Il confirme que son peuple a une mission (puisqu'il est lui-même l'envoyé de dieu et le sauveur), qui est celle de sauver l'humanité en lui dévoilant la vérité sur « notre » peuple. Le peuple en proie à cette psychopathologie de masse prétend universaliser ses valeurs, les transmettre au monde, que celui-ci le veuille ou non. (D'ailleurs, le refus de la part du monde extérieur d'accepter le modèle autistique est toujours interprété de manière paranoïaque : nous sommes haïs, menacés, poursuivis, trahis, alors que nous sommes innocents, puisque les vilains sont les autres.) La peur des processus émancipatoires est d'autant plus grande que ceux-ci avaient fait peu de progrès. Le national-populisme peut faire plus de dégâts dans les pays sans tradition démocratique, dit Nebojša Popov (<http://www.instifdt.bg.ac.rs/en/nebojsa-popov-1939-2016/>) (à propos du populisme) :

« Là où le processus avait pris de l'élan, et avait créé des normes, des institutions et des procédures grâce auxquelles l'énergie irrationnelle destructrice est contrôlée, la violence est une occurrence historique dramatique mais occasionnelle. Là où un tel processus n'avait encore été qu'esquissé, la violence prend des proportions incomparablement plus dramatiques.⁵⁰ »

⁵⁰ Nebojša Popov, op. cit, p. 5.

Il y a dans le nationalisme postsocialiste, et en particulier dans les nationalismes refondateurs yougoslaves, une effrayante capacité « créatrice », qui est en même temps destructrice. Comme la schizophrénie, elle crée des réalités parallèles. Cela ne veut pas dire que les nationalismes soient à l'origine du grand bouleversement mondial dont nous sommes les témoins. Plutôt, ils sont l'expression et la conséquence de ce bouleversement, la forme qu'il prend, et qui est l'une des formes de la globalisation du modèle occidental. Quant aux causes de ces événements, elles sont multiples, nombreuses, et le passage rapide à un libéralisme de marché et à un type d'économie globalisée n'en est pas le dernier.

Le grand bouleversement qui n'a fait que commencer par les guerres yougoslaves et se décalquera sur l'Europe, pourrait être d'autant plus terrible que l'Union européenne, par ailleurs en crise, refuse de voir dans cet événement son propre visage. Alors que *des* guerres ont lieu sur un sol qu'elle n'hésite pas à revendiquer depuis que le mur de Berlin est tombé, l'Europe lésine pourtant à le reconnaître comme sien justement à cause de ces conflits qu'elle devrait alors assumer. Tragiquement, l'est est tombé dans les bras de l'occident au moment de la disparition du mur, et puis l'Europe semblait se répandre. S'il n'y avait pas la pauvreté et les guerres, l'Europe n'hésiterait pas à se répandre jusqu'à Vladivostok, à englober l'Asie. Elle n'a jamais apaisé ses rapports avec l'Asie⁵¹. Elle n'arrive pas à se prononcer sur la guerre en son sein, parce que celle-ci la concerne de trop près. La guerre en est constitutive. Si elle pouvait se prononcer, paradoxalement, la guerre n'aurait pas eu lieu, parce que l'Union européenne aurait été unie. La guerre (yougoslave, mais d'autres guerres possibles aussi) est l'expression du fait que l'Europe n'est pas une, qu'elle n'est pas une identité déjà définie, qu'elle n'est pas sujet, qu'elle n'a donc pas de volonté. Il est inutile de le lui reprocher, car l'Europe se construit et se fait seulement par cette guerre et par son non « protagonisme ». Si elle ne préexistait pas, elle sera là après les catastrophes, après les génocides, *comme leur résultat*. C'est une autre question de savoir

⁵¹ Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi*, Paris, Klincksieck, 2014.

si cela aurait pu être évité. Je pense que cela aurait pu l'être, mais que cela ne l'a pas été parce que l'Europe n'a pas reconnu son propre geste en cette guerre, et qu'en même temps (pour se refaire une identité, la précédente, divisée, ayant été perdue avec l'effondrement du socialisme) elle se donnait un nouvel ennemi pour constituer sa propre identité. Ce nouvel ennemi prend la forme de l'islam (de l'« orient », du tiers-monde et entretemps, des pays émergents). L'Europe continuera de fonctionner en dichotomies. Les nationalismes ne sont pas la cause, mais l'expression de ces mécanismes. Mais tant qu'elle fonctionnera en dichotomies justement, il est difficile d'imaginer qu'elle puisse sortir de la logique de la guerre.

Oui, la guerre est un engrenage des nationalismes et des populismes autoritaires survenus dans des pays sans beaucoup de tradition démocratique. Mais on a vu l'Union européenne suivre l'exemple de l'ancienne Yougoslavie ces vingt dernières années. En même temps, c'est la globalisation instantanée du modèle libéral occidental (et non la longue conservation précédente sous le socialisme) qui a tout déclenché et a ouvert la boîte de Pandore. Quand le système d'équilibre a sauté, il a sauté des *deux* côtés (occident et est), et pas seulement de l'un d'eux. Certes, l'effondrement des socialismes aussi bien l'autogestionnaire que le dit réel a été foudroyant, et celui du capitalisme, en cours dans la crise, est une longue agonie. Mais il s'agit sans doute de deux aspects d'un même phénomène.

C'est à l'intérieur de l'Europe que la fragmentation se fait, y compris à l'intérieur de son idée de citoyenneté qui ainsi devient hiérarchie et graduation. Pour empêcher la guerre il faudrait sortir du mécanisme dichotomique (il est plus difficile, sinon impossible, de l'arrêter, qu'il n'aurait été de la prévenir)⁵².

⁵² La deuxième édition française de ce texte (« Une guerre de fondation en Europe ? ») dans la revue créée par Marie-Claire Caloz-Tschopp (*Re)Penser l'exil*, Revue en ligne, n° 3, <http://exil-ciph.com/programmes/>, Genève, 11 septembre 2013, pp. 387-395 ; en ligne : http://issuu.com/exil.ciph/docs/repenserlexil_no3_part1 fut précédée d'une « Note préliminaire » par Etienne Balibar : « Dans un ensemble de réflexions qui tentent d'éclairer la crise et les perspectives de sauvegarde, de transformation du droit d'asile en Europe, en les rattachant à l'analyse d'une condition de la violence généralisée, il convenait que des voix se fassent entendre en provenance de

ce qui fut la Yougoslavie. Sinistre miroir des impuissances et des incompréhensions de notre continent désormais « réuni », la situation yougoslave est la négation en acte de toutes les institutions de droit et des liens sociaux qui garantissent, à un pôle, la sécurité des individus et des groupes, et à l'autre pôle, l'asile et l'hospitalité, en maintenant l'impératif de la reconnaissance mutuelle. Le texte suivant nous a été communiqué par Rada Iveković, ancienne professeure à l'Université de Zagreb, spécialiste des cultures indiennes. Elle tente de s'élever à une réflexion philosophique sur le tournant de l'histoire que révèle une telle guerre, qui ne peut être qualifiée ni de « civile » ni d'« extérieure ». Analysant les « fondamentalismes » ethno-religieux survenus en Europe de l'Est sur les ruines du communisme, Rada Iveković n'hésite pas à nommer « créatrice » (on pourrait dire aussi démiurgique) leur capacité de mobilisation des masses, qui est en même temps une autodestruction. Cette contradiction lui paraît ancrée dans un certain modèle volontariste de la politique, que l'Occident a imposé au monde entier, et qui se retourne aujourd'hui contre lui. Elle nous appelle du même coup à réfléchir sur la corrélation fatale qui s'établit entre la démonisation de l'Autre extra-européen (à l'Est, au Sud), et la multiplication des exclusions internes. »

3. La balkanisation de la raison

*A propos*⁵³

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Je suis frappée par le fait que les femmes portent un intérêt nouveau aux questions de guerre et de violence, et je crois qu'elles le font pour de bonnes raisons. J'ai travaillé moi-même sur ces questions dans mes livres publiés en Italie et quelques autres⁵⁴. J'y ai traité de la violence et de la guerre dans les Balkans. Je n'ai cependant jamais pensé et je ne pense pas qu'il existe une spécificité balkanique de la guerre : je pense que tous les humains sont capables de violence. Il est donc très juste que nous nous intéressions tous à ce problème, non seulement parce qu'il existe d'autres guerres ailleurs, comme c'était le cas en Tchétchénie ou comme cela l'est en Syrie⁵⁵, mais aussi parce que la guerre ne peut plus être vue, même en Europe, comme une question marginale ou un fait de « confins ».

La violence est quelque chose qui arrive surtout quand un certain sujet, qu'il soit individuel ou collectif, ne trouve pas suffisamment d'espace politique ou public dans son devenir, quand il ne sent point sa réalité existentielle et de vie, quand il ne sent plus la vie, ne la ressent pas comme quelque chose qui lui appartient. Lorsqu'il subit la vie plutôt que de la vivre. Les raisons peuvent en être historiques ou politiques, un régime totalitaire par exemple. Mais quand on ne ressent pas la réalité comme nous appartenant et que l'on a le sentiment de ne pas être en mesure d'influencer sa propre

⁵³ « La balkanisation de la raison » : l'original italien du présent article vient d'une conférence faite à Vérone en 2000 sur invitation de l'Association Filo di Arianna et de sa fondatrice, Dr. Maria Geneth : « La balcanizzazione della ragione », publié en italien dans le *Bollettino della società letteraria*, Vérone 2000, pp. 51-60. Voir mon livre du même titre, Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, Rome, Manifestolibri, 1995.

⁵⁴ Rada Iveković (avec Biljana Jovanović, Maruša Krese, Radmila Lazić), *Briefe von Frauen über Krieg und Nationalismus* (lettres de guerre), Edition Suhrkamp : Francfort s/M.-Berlin, 1993 ; Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, op. cit. ; Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, tr. en italien par Rosella Prezzo, Raffaello Cortina, Milan, 1999 ; Rada Iveković, *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyenneté et la construction européenne*, Marseille, Al Dante, 2015. Pour lire des parties du livre *Les citoyens manquants* (version avant la publication /op. cit./ sur papier) : <http://www.reseau-terra.eu/article1061.html> et <https://ici-et-ailleurs.org/publications/article/la-nouvelle-universalite-des>.

⁵⁵ Déjà six ans de guerre en 2017.

vie, on peut recourir à la violence, car elle donne une apparence de subjectivité, d'activité, un semblant de (pseudo-) subjectivité⁵⁶.

C'est plus ou moins ce qui est arrivé en Yougoslavie, mais il s'agit d'une condition beaucoup plus générale, typique de la modernité et non spécifique à ce pays. Le « socialisme réel », qui en Yougoslavie avait assumé des caractéristiques singulières, différentes de celles d'autres pays, fut une forme de modernité. Dans la modernité, en particulier dans cette nouvelle ère de la mondialisation, il arrive que des générations entières (ou au moins la mienne) n'aient pas pu être sujet politique. Les générations précédentes ont voulu leur épargner l'effort d'être sujets, à savoir citoyens, parce qu'elles voulaient leur donner tout le bonheur déjà confectionné, comme s'il y avait à l'avance des réponses aux questions qu'il ne fallait même pas poser, puisque tout avait été réglé depuis le début. Ce que je décris est un peu exagéré, mais il est vrai que des générations entières se sont senties privées d'expérience politique propre, car elles ont reçu déjà « réalisée » et définie la proposition des générations d'avant, celles qui ont créé et stabilisé l'Etat. La génération me précédant, celle de mes parents, est celle qui, une fois construit l'Etat, s'est dépolitisée par une abstraction de la démocratie formelle, dont les contenus ne pouvaient être interrogés parce qu'ils étaient devenus des dogmes. Lorsque le Mur de Berlin s'est effondré en 1989, un mur symbolique, ma génération, qui n'avait pas fait la Seconde guerre mondiale, a vécu une grande désorientation, et n'a pas été en mesure de reconnaître et de comprendre grand chose. Elle n'a point identifié le fascisme potentiellement existant dans tout nationalisme, parce qu'elle n'en avait pas d'expérience propre, directe. Bien que la Yougoslavie avait été construite et légitimée par la résistance au fascisme dans la Seconde guerre mondiale, ce fut pour cette génération de l'après-guerre une expérience secondaire, racontée par des parents qui en avaient été les acteurs. Il fallait les « croire » sans avoir fait l'expérience soi-même.

⁵⁶ Radomir Konstantinović, *op. cit.* ; Klaus Theweleit, *Männerphantasien* (Fantaisies masculines), 1-2, Francfort/Bâle, Verlag Roter Stern-Strömfeld, 1977, 1978 (3^e édition).

Il y a un terme que le philosophe et écrivain de Belgrade, Radomir Konstantinović, utilise pour donner un nom à une telle situation, où on n'est pas complètement sujet politique mais où l'on pourrait le devenir, dans laquelle on n'est pas totalement citoyen, mais on pourrait l'être. Il s'agit de circonstances dans lesquelles, comme dans les grands moments de crise, il y a un moment de pur hasard et une opportunité de choix entre l'un et l'autre : *ou bien* la création d'un sujet politique, *ou bien* une explosion violente. Radomir Konstantinović appelle cela la *palanka*. « Palanka » c'est l'esprit de *bourg*⁵⁷. Dans cet esprit de « pas encore (de) subjectivité », dans cet environnement, il y a comme un vide : un sujet peut se donner une dimension politique, s'ancrer dans la citoyenneté et œuvrer pour sortir de la crise, ou bien la situation peut, au contraire, prendre d'autres traverses et précipiter d'un jour à l'autre dans la violence et la guerre. C'est ce qui s'est réellement passé.

Je ne pense pas que cette guerre ait été une fatalité, ni qu'elle était nécessaire : au contraire, la violence aurait pu être désamorcée, et la guerre évitée. Elle n'a pas été évitée pour des raisons nombreuses et si complexes que l'on ne peut en rendre compte exhaustivement ici, en peu de mots. Bien sûr, à part les conditions propres à la Yougoslavie, il y aurait eu besoin d'un autre type d'intervention de la communauté internationale.

Lorsque la Yougoslavie s'est effondrée, il s'agissait d'un effondrement total de l'ensemble du système, qui a cassé tous les équilibres existants, provoquant la chute de l'économie et des institutions. En face de la ruine des institutions d'Etat, civiles et civiles, les gens ont perdu ce qui semble le plus important : la sécurité et un sens d'appartenance. La recherche d'un point de référence le plus immédiat fut alors faite : les seules propositions étaient à l'époque nationalistes, et c'est dans ce sens, plutôt que de s'opposer à la violence, qu'a été investi tout le potentiel de la citoyenneté. Beaucoup ont choisi d'adhérer à ces aspirations nationalistes pour se reconnaître, pour s'identifier avec les autres ;

⁵⁷ Dans son livre *Filosofija palanke*, op. cit., bien que ma traductrice et amie, la philosophe Rosella Prezzo, l'ait traduit comme « village » en italien dans Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, op. cit.

beaucoup ont été contraints, bien que nous ne saurons jamais combien de personnes ont subi ou ont fait un choix.

La verticalité de la construction nationale

La construction nationale est une construction verticale, hiérarchique et patriarcale. La nation en tant que telle est toujours une construction communautaire, mais une communauté n'est pas forcément société. Il y a une différence importante entre les deux concepts : la *société* au sens large (une construction conceptuelle, mais néanmoins utile) véhicule une organisation horizontale où potentiellement tout le monde peut communiquer avec tout le monde, et directement. La *nation* et la *communauté* ont en revanche une structure verticale, dans le sens que, pour faciliter le contact entre les membres de la communauté, que ce soit une nation ou un parti politique (surtout si parti unique), vous devez passer par l'intermédiaire d'une organisation hiérarchique, verticale précisément. Dans ce type d'organisation, ce qui importe, c'est qu'il y ait un idéal commun, une instance supérieure à laquelle on se soumet, pour laquelle on sacrifie volontiers une partie individuelle et particulière de l'« identité » propre et du propre engagement politique. Nous nous confions alors à quelque chose de pré-établi, de déjà donné, un peu comme je l'ai mentionné ci-dessus par rapport à la construction du socialisme. Les membres de la communauté (au sens étroit du terme) ne peuvent pas communiquer directement entre eux, ils doivent passer par l'instance suprême : s'ils venaient à trahir l'idéal commun qui peut être l'origine réelle ou imaginaire, une foi religieuse ou une politique, ils ne feraient plus partie de la communauté. Les rapports sont donc bien présents, mais conditionnés par l'appartenance à une valeur ressentie ou imposée comme commune.

Dans la société, nous n'avons pas nécessairement ce type de relation. La société peut être traversée par divers acteurs politiques, par diverses communautés, surtout par divers individus ; on n'y renonce pas à son individualité propre et nous n'avons pas à être

égal, identique à l'autre, pour pouvoir le reconnaître comme un être similaire, comme un frère. Dans la société, nous travaillons en commun mais individuellement, sans référence à un principe supérieur comme un dénominateur commun ou comme un critère hiérarchique.

La communauté génère la violence parce qu'elle est construite sur le principe d'identité, ou le principe de la continuité de l'identité. Tout le monde sait que le terme « nation » (et je définis la nation comme une communauté dans ce sens-là, surtout au début) signifie naissance. Cela veut dire que l'on reconnaît comme frères ceux qui appartiennent à la même lignée. Que cette origine ou objectif commun soient vrais (dans le premier cas) ou imaginaires (dans les deux) ou qu'ils ne le soient point, n'a aucune influence sur la construction. Que les identités soient complètement imaginaires ou fictives, cela fonctionne de la même manière : pour construire l'appartenance commune, un investissement psycho-politique et une narration suffisent : ils nous disent qui nous sommes, nous donnent une image de nous-mêmes ainsi qu'une image de l'autre différent de nous. La nation est une construction fictive⁵⁸, car elle est constituée par quelque chose que nous n'avons pas encore, que nous devons un jour conquérir, tout en nous comportant comme si nous l'avions déjà : la nation et les communautés ne sont qu'une promesse de ce que nous n'avons pas encore, mais qui dans le même temps constitue la seule raison de l'existence de la communauté et de la nation elle-même. Son caractère de fiction ne prive pas cette construction d'une dimension réelle. Celle-ci est réalisée et atteinte à travers le récit, dans des activités qui peuvent même être violentes et peuvent aussi être la guerre. Le récit, l'histoire qui est inventée pour (nous) expliquer notre origine, sert à justifier notre comportement. C'est ce qui s'est passé en ex-Yougoslavie quand sa construction sociale, qui avait perdu sa base structurelle, politique, économique, de pouvoir, s'est désagrégée : la violence s'est déchaînée.

⁵⁸ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Nation, race, classe*, op. cit.

Je voudrais ajouter une réflexion sur la construction communautaire et nationale : dans un pays construit sur une base verticale et patriarcale, c'est-à-dire communautaire, il n'y a aucun espoir pour la démocratie. Il n'y a pas d'espoir pour la démocratie dans la communauté de manière générale ; ce n'est possible qu'en société. Ouvrir l'Etat à la démocratie, c'est à dire à la subjectivité et à la citoyenneté pour tous, prend du temps, car il faut du temps pour construire les institutions de la société civile, de la société tout court, pour organiser les partis politiques et transformer une nation en une société, afin de permettre à une société de se développer, de s'arracher à la communauté « originaire » ou « première ». Dans la « transition » cependant en Europe de l'est et dans les pays issus de la Yougoslavie, on a souvent observé des communautés et ethnocraties au pouvoir. D'autre part, le comportement de la communauté internationale a été souvent critiquable, car il a encouragé les ethnicismes identitaires. Dans les pays issus de la Yougoslavie, face à l'effondrement des relations internationales, il y aurait eu besoin d'une mise en place immédiate d'un nouveau système. Mais il n'y avait pas eu de temps à construire de nouvelles institutions et de nouvelles façons de s'organiser pour les acteurs politiques qui n'avaient pas eu d'expérience politique, ayant vécu dans un système qui ne favorise pas la citoyenneté politique.

Les nationalismes, actuellement plus ou moins au pouvoir et forts dans les sociétés, font donc le lien entre une promesse utopique de « démocratie nationale » et un passé lui aussi imaginaire et idéalisé (comme si la démocratie pouvait être nationale : elle ne peut justement pas être définie de manière ethnique ni nationale). Ce passé idéalisé n'a en réalité jamais existé : c'est un rêve de restauration d'un capitalisme tout imaginaire, qui n'a jamais historiquement été. L'expérience de vie que nous avons vécue a ainsi été refusée à toutes les générations, comme la mienne, comme si elle n'avait jamais eu lieu, ou comme si elle avait été elle-même une imposture, étouffant le peu de subjectivité politique qui s'était néanmoins constitué. La nouvelle construction politique, les nouvelles promesses nationalistes revendiquent de se référer à des expériences que nous n'avons jamais eues, et ne tenant au contraire aucun compte de ce qui avait déjà été réalisé ou acquis, de ce qui

pourrait encore être utilisé comme une expérience dans la continuité. Lorsque vous ne pouvez pas utiliser une expérience, même limitée, aux fins de la construction du nouveau, ce nouveau apparaît, pour ainsi dire, sans base, sans aucun lien avec le passé réel. C'est, en résumé, le tableau d'ensemble de ce qui nous est arrivé avec le déclenchement de la guerre.

Le cas yougoslave n'est pas un cas unique de violence : déjà d'autres cas historiques étudiés montrent les mêmes caractéristiques, comme l'Inde et le Pakistan dans la partition de 1947-1948, ou comme le Guatemala, où un Etat a fait la guerre à sa propre population civile, exactement comme cela s'est produit dans les Balkans. Ce qui est commun à ces événements historiques de crises, c'est le contraste entre la construction de la communauté, verticale, qui impose la violence à une partie de la population qui en souffre et se voit contrainte par la force à assumer une identité. En cas de refus, il n'y a que deux solutions possibles : s'en aller ou rester courir de grands risques, dans une sorte d'« exil intérieur ». En fait, si une personne ne se sent pas particulièrement serbe, croate, indienne, pakistanaise ou si elle n'a pas de préférence particulière pour l'un ou l'autre, elle est bien forcée par la situation de « choisir » un camp, ou bien quelqu'un accomplira ce choix à sa place. Dans tous les cas elle se retrouve « rangée » d'un côté ou de l'autre, parfois refusée des deux bords. Qui se trouve au milieu court les plus grands risques, est souvent tué dans le feu croisé de tous les autres. Les gens sont ainsi obligés à « choisir » une adhésion, jamais une double ou multiple appartenance. C'est un mécanisme terrible qui finit par imposer des identités qui ne sont pas toujours souhaitées.

Les identités nationales sont ainsi construites. Que ce soit une situation de choix ou de contrainte, il n'y a pas de pureté d'origine ; celle-ci n'est que fictivement créé par la nation. Et pour sauvegarder la pureté supposée de la nation, il faut contrôler les femmes et, à travers elles, les naissances. Au contraire, nous savons qu'il n'y a pas de vie ni de culture sans contact avec l'autre, avec le différent. La première chose que la politique nationaliste rejette, c'est justement cette proximité avec l'autre : la nation est en fait «

identitaire », elle construit l'identique à partir de l'identique ce qui, à long terme, est un choix suicidaire et meurtrier, un choix qui en termes psychiatriques serait dit « autiste », de reproduction du même par le même, en éliminant tous les autres.

A ce stade, il est important de clarifier la question de *genre*. La nation, en tant que construction patriarcale et verticale, ne comprend pas les hommes et les femmes de la même manière : les femmes ne sont pas incluses, sauf en tant que subordonnées. Elles doivent être contrôlées dans la mesure où c'est leur devoir de donner naissance à la nation. Ici, cependant, il y a un paradoxe. On exige de tous fidélité à la nation, à l'origine, qui revient à la loyauté au même, à l'identique. Mais les femmes sont confrontées à une situation de *double bind* ou de contrainte contradictoire. Le paradoxe réside dans le fait que les femmes donnent naissance au même, mais aussi à l'autre (sexe), en générant aussi bien des femmes que des hommes : on les oblige donc à être fidèles à un principe d'identité qui n'est pas le leur, car elles ne correspondent pas à l'idéal vertical et patriarcal qui se propose à tous. D'où la nécessité de les contrôler et de les garder dans un état de subordination, puisqu'elles ne peuvent pas adhérer spontanément à cet idéal. De là vient encore la grande différence entre les hommes et les femmes en matière de violence. Bien sûr, les femmes sont capables d'approuver le nationalisme et beaucoup sont nationalistes. Elles sont comme les hommes, capables d'autant d'horreurs, mais elles n'en ont jamais fait un système qui correspondrait à la structure du cliché de leur sexe, elles ne l'ont pas universalisé. Les femmes sont donc dans la position de devoir accepter ce qui par décret est déclaré identique, mâle (car c'est le mâle qui est la mesure du même dans notre système symbolique), tout en acceptant l'autre, même dans leur propre corps. L'acceptation, l'ouverture à l'altérité fait partie du patrimoine naturel et culturel des femmes. Mais ce patrimoine est accessible aux hommes aussi, dès lors qu'ils se rendent disponibles pour l'altérité. Ils peuvent l'apprendre et le faire sien. Et cette ouverture est fondamentale si nous voulons assurer un avenir commun et ensemble.

GUERRE ET DEVENIRS

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

4. Subjectivation et justice cognitive

*A propos*⁵⁹

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Faut-il privilégier l'aspect politique du sujet ? Mais le sujet est un concept surtout européen. Un concept est très fortement lié à son lieu de production. Lorsqu'il est traduit, son contexte d'origine disparaît ou se métamorphose. En sanskrit, où des notions alentour le dessinent *en creux* comme ce que ce choix cognitif et de civilisation refusait de théoriser, il existe la notion de *bhoktr*⁶⁰ : celle/celui qui jouit de, qui participe à ; ce concept n'a été reçu qu'en esthétique en « occident », peu disposé à lire la philosophie « indienne⁶¹ » en termes politiques⁶².

En posant le politique comme premier, on implique d'emblée un *ordre*. Ce choix de civilisation distingue le politique et installe le sujet dans une hiérarchie souverainiste. Il interdit le politique à ceux qui sont construits en « autres » dans le temps ou dans l'espace. La production des connaissances et l'inégalité cognitive sont fabriquées ensemble. La traduction est une politique et une technique de résolution de cette inégalité⁶³. Dans l'*épistémé* moderne occidental, nous « nous » attribuons volontiers le

⁵⁹ Publié sous le titre « Subjectivation, traduction, justice cognitive », dans « Quel sujet du politique ? » *Rue Descartes*, n°67, 2010, dirigé par G. Basterra, R. Iveković, B. Manchev, pp. 43-50. En ligne ici : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-1-page-43.html>

⁶⁰ Nominatif singulier : *bhoktā*.

⁶¹ A noter les guillemets que j'applique largement aux termes qui pourraient figer des contenus identitaires ethniques, territoriaux, régionaux, nationaux, étatiques, politiques. La désignation, dans le cas de termes entre guillemets, est indicative et allusive plutôt qu'attributive, assignante ou déterminante ; elle reste ouverte, volontairement mobile à mes yeux. « Indien » ne vient pas forcément d'Inde mais peut venir d'une Inde stéréotypée, « occidental » ne vient pas forcément d'occident mais d'un imaginaire. Et d'ailleurs, dire « Inde » de l'Inde ancienne (qu'il faudrait également mettre entre guillemets) est très problématique, car cela renvoie dans le passé à un imaginaire national qui est, lui, assez récent. De même pour l'Europe ou l'occident. Je ne peux donc prendre la représentation comme fiable. Le subterfuge des guillemets ne résout pas le problème, mais le signale à qui veut bien le voir.

⁶² Rada Iveković, *A Politics of Philosophy*, accessible en ligne : <http://www.reseau-terra.eu/auteur22.html> (dérouler la page jusqu'à « Livres à la recherche d'éditeurs » puis *A Politics of Philosophy*) ou <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/a-politics-of-philosophy-a-presentation-for-publishers/>.

⁶³ Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions*, La Haye, nai010 Publishers, 2006, https://issuu.com/hedrossiter/docs/organized_networks/130; sur les pratiques de traduction collective ouverte et un manuel fluide pour la traduction : http://www.intralinea.org/specials/article/tecnologia_floss_per_la_traduzione.

politique, mais attribuons le prépolitique aux autres. Peter Sloterdijk interroge l'axiome de la primauté du politique⁶⁴, lié à l'histoire des Etats européens ayant façonné la pensée politique européenne puis mondiale : l'homme est-il véritablement cet animal politique dont parle Aristote ? « Nous » en avons universalisé le cliché. Ne pourrait-on traduire entre les modalités ? La traduction, avec restes certes, devrait permettre de viser la justice cognitive indispensable à la révolution épistémologique à venir. Elle a ses politiques. On pourra alors peut-être partir d'étymologies croisées, ainsi que des intraduisibles qui, grâce au *contexte*, ne rendent jamais un *tout* inexprimable.

Prenons l'exemple bien connu des concepts « démocratie » et « harmonie », le deuxième étant celui par lequel des discours politiques d'Asie et surtout chinois, soutenant un nationalisme, répondent à l'imposition universelle du premier. Il y a, dans les savoirs et discours constitués en « occident », la reconnaissance au premier (« démocratie ») d'une continuité antique qui le validerait comme universel, en plus de la négation d'une telle profondeur historique universalisante pour l'« harmonie ». Dialogue de sourds. Les uns martèlent l'universalisation inconditionnelle de leur concept, les autres des « valeurs asiatiques » ambiguës liées aux nationalismes (même si la notion pourrait en principe se construire autrement) ; les uns et les autres tambourinent l'exception. Naoki Sakai met un bémol aux résurgences d'identités collectives qui se nourrissent des tentatives plus ou moins réussies d'universalisation de leurs concepts : « L'insistance culturaliste sur l'intégrité d'une culture ethnique et nationale dans le Reste [du monde] est toujours assortie de l'obsession, clandestine par l'uniformité culturaliste, d'une unité putative de l'Occident. La rhétorique des valeurs asiatiques est, par exemple, le simple revers du culturalisme eurocentrique.⁶⁵ » Justement, cette situation pourrait ne pas être un

⁶⁴ Peter Sloterdijk, *Sphères*, tr. par O. Mannoni, Vol. 1, *Bulles*, Paris, Pauvert, 2002 ; Vol. 3, *Ecumes*, Paris, M. Sell, 2005 et autres ouvrages.

⁶⁵ Naoki Sakai, « Specters of the West and the Politics of Translation » (Les spectres de l'occident et la politique de la traduction), *A Multilingual Journal of Cultural Theory and Translation*, n° 1, Hong Kong University Press, 2001, dir. par N. S. and Yukiko Hanawa, « Introduction », p. IX ; ma traduction.

simple renversement du culturalisme européen mais une asymétrie historiquement assise. La « matrice » biopolitique est aujourd'hui posée de toutes parts (par les discours sur la biopolitique) non seulement dans les revendications identitaires mais souvent aussi dans les propos bien intentionnés sur l'exclusion comme exception, ainsi qu'en philosophie. Elle renvoie en dernière analyse à une distinction intenable entre le prépolitique et le politique. Poser la question du sujet, de la subjectivation, c'est être dans une perspective qui l'établit déjà comme légitime. Elle est « occidentale » par son origine, son imaginaire et par le long processus historique de la mondialisation. Cet « occidentalisme » de l'occident, il est vrai, disparaît dans et par la mondialisation du fait de la rondeur du globe : l'occident est désormais partout, il n'est plus lui-même en occident. D'où notre besoin, parfois, de guillemets.

Toutes les épistémés n'ont pas choisi de déployer la notion de sujet. On peut philosopher sans elle. Il y a des manières de procéder par la désidentification ou la dépossession de soi. L'émancipation, la libération, la délivrance, peuvent être conquises aussi bien par l'identification que par la désidentification, par la subjectivation que la désobjectivation⁶⁶. Elles peuvent même être poursuivies dans l'échec et dans la perte⁶⁷. Ici s'impose une explication du terme *dépossession de soi*, que nous ne pouvons pas toujours traduire sans ambiguïté, et qui vient d'un principe du premier bouddhisme, *anātman* – le "non-soi". *Ātman*, nié dans le bouddhisme primitif, signifie « soi », mais c'est aussi le pronom relationnel réflexif « se, soi ». L'idéal est de s'en débarrasser (de se libérer de soi), de ne pas s'attacher, par cette illusion, aux choses, à la vie, aux autres, d'où naît la douleur. Pour le soi ou l'*ātman*, en français on utilise souvent le terme *ipséité* du latin (approximativement et dans une certaine mesure, « identité »). La *dépossession de soi* (*anātman*) pourrait ainsi être quelque chose

⁶⁶ Rada Iveković, *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenne, Longo Editore, 2003 ; *Le sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer, 2003.

⁶⁷ Rada Iveković, séminaires au Collège international de philosophie 2007-08 « Qu'apprendre de l'échec, de la perte ? » et 2008-09 « Traduire les frontières : traductions, transitions, frontières », <http://www.ciph.org/>.

comme le « renoncement à soi », peut-être l'« aliénation de soi » mais comprise positivement, comme « s'oublier » ou « s'abandonner ».

La globalisation, la crise des systèmes immunitaires (aussi bien médicaux que sociaux), la divulgation de l'Internet, des espaces sur la toile, ainsi que la fin annoncée de l'horizon de la souveraineté et de la représentation permettent de voir le « reste⁶⁸ » qui soudain apparaît : il y a coïncidence avec l'ébranlement relatif du système politique westphalien, pour le moins en Europe. Les fonctionnalités de la souveraineté se reconfigurent. Au regard de cet aspect nouveau qui présage de la justice désormais articulée à la morale, on distingue les liens primaires d'échanges au sein de la société des intérêts constituant la communauté. Mais cette analyse n'est rendue possible qu'*a posteriori* grâce à l'horizon de la fin d'un certain concept de souveraineté westphalien, justement. Ce n'est que dans ce crépuscule qu'on y voit clair. Dans un certain sens – ou à partir d'une certaine perspective, le concept de pouvoir, fondateur dans la modernité, s'estompe en se démultipliant et se fragmentant de manière capillaire, moléculaire, interiorisé par les sujets (on pense notamment à Gilles Deleuze et à Michel Foucault). Il n'en disparaît pas pour autant. D'autres ont appelé cette permanente capacité de reconfiguration du pouvoir - hégémonie⁶⁹. Les raisons du pouvoir (car le pouvoir se donne raison qu'il soit petit ou grand) sont spécifiques : à chacun la sienne. Si l'on peut philosopher sans sujet (et sans son correspondant, la souveraineté), c'est aussi parce que la pensée peut être tournée vers ou apparaître à partir des objets, comme elle peut dévoiler les co-sujets sans en mettre aucun au centre.

Les philosophies d'Asie n'ont pas été souverainistes ; elles ont évité de théoriser le sujet, de le dévoiler ou de le mettre en perspective. Elles ont créé d'autres univers. Il en a été en partie de

⁶⁸ Le « reste » du monde. Voir Stuart Hall, « The West and the Rest : Discourse and Power », in *Formations of Modernity*, dir. par S. Hall et B. Gieben, Cambridge, Polity, 1992, pp. 275-320.

⁶⁹ D'après Antonio Gramsci : voir Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*, tr. de l'anglais par J. Abriel, Paris, Les solitaires intempestifs, 2009.

même en Europe. Mais la protraction de l'histoire du sujet *rétrospectivement* à l'antiquité (principalement grecque et latine) fut la reconstruction à rebours d'une ligne de pensée comme si elle eut été la seule possible. Ceci édifiait une continuité triomphale et imaginaire entre l'antiquité et la modernité (supposées européennes), mais installait à la modernité une séparation insurmontable *d'avec leur propre passé* pour les autres continents. Dans l'hégémonie cognitive occidentale (partie de son hégémonie politique) dont le résultat est un manque mondial d'égalité et de justice cognitives, il n'y a, pour ces *autres* modernes, aucune suite reconnue depuis leur propre production des savoirs – si ce n'est dans la particularité, dans l'exception. Ils accèdent à l'universalité moderne sous condition. Cette même rupture introduit, plus généralement, une nouvelle qualité de l'exclusion politique et son changement de paradigme. La mise en place et en forme de ce « seuil » historique est la *modernité*, limite constituée en fonction d'un intérêt historique local mais qui est universalisé, pensé comme occidental. L'altérité était projetée au loin. Ce n'est qu'ex post que le scénario selon lequel on aurait nécessairement abouti à l'idée de sujet et de souveraineté est apparu comme le seul possible. On projette ainsi vers le passé ou l'ailleurs l'image et l'imaginaire de l'Etat (sujet et Etat étant complémentaires), avec une cartographie adjacente, forgeant des espaces, des cultures qui ne tomberaient véritablement sous ces labels que plus tard. On arrive ainsi à la construction de l'« occident » et de l'« orient », corollaires de l'Etat et de la nation.

On ne peut pas exagérer l'importance de la *rupture* moderne, véhiculée même au-delà du colonialisme : une disjonction dans le temps mais aussi un écart entre l'« ouest » et le « reste » (Stuart Hall). Non seulement elle sépare irrémédiablement les deux « identités » qu'elle met en place, mais encore, elle n'accorde de continuité cognitive, généalogique et étymologique qu'à l'« occident » ainsi créé. Il n'y a guère de continuité qu'occidentale reconnue dans les idées depuis l'antiquité à la modernité. Les autres continuités s'y épuisent. Pour les autres continents, on réserve la dislocation. L'« occident » est l'un des termes de la dichotomie qu'il lance lui-même, ainsi que le *lieu* de cette

dichotomie⁷⁰. Comme l'« Europe / occident » par rapport à l'« orient » se veut à la fois particulière et universelle, ce qui est possible grâce à l'hégémonie : l'Europe serait à la fois le « cap » et l'« autre cap »⁷¹. « Orient » et « occident » sont une fausse symétrie. Le deuxième terme est dans certaines des dichotomies (orient - occident, femme - homme etc.) celui dans lequel il y a coïncidence entre l'universel et le particulier. La configuration globalisée a rendu ambiguë une distinction tranchée telle que l'« ouest et le reste » ou « nord-sud » etc., bien qu'elle soit encore courante. Les correspondances entre ces dichotomies normatives (connues depuis l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote) ne sont d'ailleurs qu'apparentes et partielles, mais elles sont efficaces par l'alliance régulière de l'universel avec le pouvoir⁷². On y retrouve pêle-mêle celles soutenues par le symbolique ou non. La force du lien, dans les nouvelles hégémonies, dépend aussi du renforcement ou non par le symbolique. Celui-ci se cache, ce qui est consolidé par la construction des langues. Mais le deux n'épuise pas le pluriel...

Ruptures constitutives de la refondation et concepts à importer

Il y eut en vérité d'autres grandes ruptures constitutives de l'histoire. De notre temps, celle de la fin de la guerre froide a marqué la génération de l'après-Seconde guerre mondiale le plus, mais celle de la modernité reste encore paradigmatique et (re)fondatrice. Les années 1980-1990 du XX^{ème} siècle furent

⁷⁰ Fethi Benslama, *Une fiction troublante*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1994.

⁷¹ Jacques Derrida, *L'autre cap*, op. cit.

⁷² Ainsi Ruth Benedict avait imaginé, à propos du Japon perdant la Seconde guerre mondiale face à l'occident, la distinction entre les « cultures de la honte » (*shame cultures*), confrontées à un jugement de valeur externe non assimilé, et les « cultures de la culpabilité » (*guilt cultures*), « capables » de ressentir la culpabilité et donc une responsabilité (Ruth Benedict, *Le Chrysanthème et le sabre*, tr. par L. Mécréant, Ed. Ph. Picquier, 1998). Les « cultures de la honte » seraient l'effet de la défaite, où les subjectivités se font par la perte, la capitulation. Ukai Satoshi a déconstruit ces certitudes en montrant pourquoi cette séparation tranchée ne tient pas. (Ukai Satoshi, « The Future of an Affect : The Historicity of Shame », in *Traces* n° 1, 2001, op. cit., pp. 3-36.)

décisives pour ce qui est de la première et quelque-chose en vient aujourd'hui à maturation par la mondialisation qui défait des configurations, des formes d'organisation, d'institution, de socialisation et de travail ainsi que les certitudes du passé. Des philosophies « occidentales » n'arrêtent pas depuis quelques décennies de mettre en doute ou de disqualifier le sujet, ce à quoi correspondent un délitement de la souveraineté, une révision des idées d'autonomie et de liberté, et une vraie crise de la citoyenneté effective. Dans d'autres épistémés, où le concept de sujet soit n'est pas central soit n'existe pas, ces phénomènes ont été vécus autrement.

Les subjectivités sont sans gloire ni substance en philosophies « indiennes » ou « chinoises ». Il en irait de même du politique ou de la souveraineté. En philosophie « continentale » elles ont été la base vitale d'une autonomie garante de citoyenneté et de souveraineté – d'une souveraineté étatique qui finit par être adoptée en Asie aussi, par la voie difficile⁷³. Les subjectivités collectives sont désormais pensées comme identitaires, communautaires, néfastes en Europe, mais non nécessairement en Asie⁷⁴. Même si l'idée de souveraineté et la philosophie du sujet n'ont pas leurs origines géographiques en Asie, la subjectivation *nationale*, elle, y fera bien son chemin⁷⁵ de même que l'Etat. Cela passe par leur universalisation qui fait partie du processus même de la mondialisation. On pourrait alors imaginer une *intercontextualité* en construction aux croisements des épistémés, où des concepts

⁷³ Mark Salter, *To End a Civil War. Norway's Peace Engagement in Sri Lanka* (Arrêter une guerre civile. L'engagement pour la paix de la Norvège), Londres, Hurst & Company, 2015 ; Vidar Helgesen, « Sri Lanka : Conflict Resolution the Post-American Way » (Sri Lanka : Résolution des conflits à la manière postaméricaine), in Mark Salter (sous la dir. de), *To End a Civil War*, Londres, Hurst & Company, 2015 , pp. 413-418 ; Gordon Weiss, *The Cage. The Fight For Sri Lanka And The Last Days of The Tamil Tigers* (La cage. La bataille pour le Sri Lanka et les derniers jours des Tigres tamouls), New York, Bellevue Literary Press, 2012 (1^{ère} éd. Londres, Bodley Head, 2011).

⁷⁴ Aihwa Ong, « Citoyennetés en mutation » *Rue Descartes* n° 67, 2010 « Quel sujet du politique ? », dir. par G. Basterra, R. Iveković, B. Manchev, pp. 109-118, et Aihwa Ong *Flexible Citizenship : The Cultural Logics of Transnationality* (Citoyenneté flexible. La logique culturelle de la transnationalité), Durham, Duke University Press, 1999 ; Nivedita Menon et Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989* (Pouvoir et contestation. L'Inde depuis 1989), Londres, Zed Books, 2007.

⁷⁵ Naoki Sakai, *Traces* n° 1, op.cit.

cruciaux seraient repris de part et d'autres, opérables dans les interstices, dans diverses langues et systèmes de pensée.

Là où les questions sont posées en termes de biopolitique sans que jamais soit invoqué le partage de la raison par le genre, là où (de toutes parts !) la nation est le dernier recours de la territorialisation, par delà le carcan « est et ouest », la naissance pourrait être vue (grâce à un don de vie incalculable et sans dette, hors économie sacrificielle) comme un venir au monde tourné vers l'avenir, construit en partage⁷⁶. Non plus, comme la nation, l'invention *a posteriori* d'un passé, mais celle, hésitante, plurielle, d'un avenir sans fondation, celui simplement de l'être *arrivés ensemble dans la dispersion*, sans détermination. Il y aurait là à repenser le rapport de la naissance et de la nation pour décroiser la première et désamorcer sa corruption par la seconde ! Le fait d'être nés ou « transportés ailleurs »⁷⁷, sous-entend un élément involontaire de « passivité ». Prenons-le comme synonyme d'interdépendance montrant les limites et de la souveraineté et de l'autonomie. C'est aussi une affaire de *karma*, qui fait partie du venir au monde ; non pas simplement le sort comme on l'entend parfois en termes de vulgarisation. Il s'agit d'un concept philosophique riche renvoyant à une *responsabilité partagée*, à la causalité, à l'interdépendance, au sens interpersonnel, social, intergénérationnel, voire inter espèces – la solidarité entre les vivants, entre différentes populations, histoires, par delà les circonstances⁷⁸. En ce sens, le *karma* ne concerne pas un sujet particulier, il affecte tout le monde et il est « contagieux », d'une façon complexe. Il serait utile d'adopter ce concept. Au lieu de la souveraineté, les « Indiens » et les « Chinois » pensent à partir d'autres figures qui, si elles peuvent évoquer des dichotomies, s'emploient à les surmonter (ou bien à les

⁷⁶ Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (Immunitas. Protection et négation de la vie), Turin, Einaudi, 2002 ; *Bios. Biopolitica e filosofia* (Bios. Biopolitique et philosophie), Einaudi, 2004.

⁷⁷ *Born(e) across*, « traduit », in Salman Rushdie, *Shame*, Jonathan Cape Ltd, 1983 ; en fr. : *La Honte*, tr. par J. Guiloineau, Paris, Plon, 1998.

⁷⁸ Bhikkhu Nānajiṅgako, *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society, 1970 ; Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, 2 Vols., Zagreb, Matica Hrvatska, 1958 ; *Razmedja azijskih filozofija*, 2 Vols., Zagreb, Mladost-Liber, 1978 ; *Ethos spoznaje u Evropskoj i u indijskoj filozofiji* (Ethique de la cognition dans les philosophies européenne et indienne), Belgrade, BIGZ, 1982. Bhikkhu Nānajiṅgako est le nom bouddhiste de Č. Veljačić.

déconstruire *par avance*⁷⁹), et que l'on pourrait résumer comme continuité, synthèse, harmonie, voisinage, coexistence, traversée, traduction, interdépendance, interpénétration, perméabilité... Il s'agit du principe de multiplicité du devenir plutôt que de l'être, dans le sens d'un manque de visibilité qui fait qu'on ne perçoit facilement ni l'ensemble, ni les grandes formes ni le long terme, mais plutôt les petits contours et liens en dispersion ou agrégation qui annoncent déjà ce qui se passera en plus grand⁸⁰. La distinction radicale entre le prépolitique et le politique est ainsi rendue incongrue. Hélas ce constat désactive aussi la puissance du concept *du* politique... Cette pratique réflexive est possible grâce à un tournant linguistique précoce survenu en Asie au moins dès le bouddhisme, lié à plusieurs paradigmes de doute existentiel par décentrement de soi.

Politiques de la liberté et libertés politiques

Les idéaux politiques (émancipation ; autonomie ; liberté, concept intouchable dans l'imaginaire politique occidental moderne) ont des revers et répondent généralement à une structure binaire⁸¹. La colonisation elle-même fut un grand mouvement émancipatoire européen. Pour que l'émancipation fût imaginable, une raison commune et « neutre » devait être posée *avant* elle, non après. Cet *a priori* affirme – dans une boucle auto contradictoire pour l'émancipation – la primauté du politique. Ceci montre l'ambivalence du concept d'émancipation ; selon Ernesto Laclau :

« L'émancipation signifie en même temps une fondation et une exclusion radicale ; c'est-à-dire, elle postule, en même temps

⁷⁹ Comme le fait Nāgārjuna (philosophe bouddhiste du sous-continent indien du 1^{er} ou 2^e siècle de l'ère commune). Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, tr. de l'original sanskrit présenté et annoté par Guy Bugault, Paris, Gallimard, 2002. (Au sujet de l'auteur, voir <https://fr.wikipedia.org/wiki/Nāgārjuna>)

⁸⁰ François Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2009.

⁸¹ Rada Iveković, « Postface », in Abdelkader Belbahri (dir.), *Les Figures du respect*, Paris, L'Harmattan, 2008.

*une raison*⁸² *du social et son impossibilité.*⁸³ »

Dans les approches pratiques, thérapeutiques « indiennes », l'émancipation en tant que *processus* est interdépendance, jusqu'au dernier pas vers le vide ou vers le plein (un extérieur). La coupure est moindre, l'*a priori* incertain.

Il faut entendre les sens historique, sociologique, psychologique, économique des concepts de liberté dans les langues d'Asie orientale ou d'Inde. Il y existe un très fort idéal de *liberté intérieure*⁸⁴. L'idée de liberté politique y est également historiquement très puissante, liée à l'histoire de la décolonisation. La liberté intérieure pourrait aussi être vue comme politique. Elle est liée de manière complexe aux idées de liberté politique qu'elle n'invalide pas. La coupure de la modernité a fait que l'on perçoit rarement la continuité pourtant existante entre la liberté intérieure, ses formulations historiques, et ses avatars modernes. Mais le politique (où toute théorisation est géopolitiquement *située*) pourrait être distribué de manière différente. Cependant, la rupture de la modernité nous a rarement fait percevoir cette continuité. Le seul lien historique entretenu et construit épistémologiquement entre antiquité et modernité vaut en général aux yeux de l'« occident » à partir de la Grèce. Quand il s'agit des autres, il est interrompu à la modernité aux yeux d'un savoir « occidental ». La recherche « occidentale » sur les pays non occidentaux en relève rarement la dimension politique - locale. C'est une manière de voir qui est elle-même conditionnée par l'histoire coloniale⁸⁵.

Dépossessions de soi

⁸² *ground* dans l'original (ma traduction).

⁸³ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso 1996, p. 6 ; en fr. *La guerre des identités*, tr. par C. Orsoni, Paris, La Découverte, 2000.

⁸⁴ Maja Milčinski, *Strategije osvobojanja* (Les stratégies de la libération), Ljubljana, Ed. Sophia, 2007.

⁸⁵ Il pourrait y avoir des pistes concrètes de rapprochement ou de comparaison entre les deux notions provisoires en apparence incommensurables (*liberté intérieure* et *liberté collective*).

Ce qui est pris pour un tournant des sociétés occidentales (post)industrielles – c'est-à-dire le tournant moderne vers les valeurs individuelles (individualistes) – n'a pas la même histoire pour une grande partie du monde. La centricité des valeurs individuelles, bien que d'une autre origine, y a toujours existé⁸⁶, y compris de telles valeurs élitistes que la liberté intérieure (Inde). Les valeurs individuelles et collectives n'ont pas été construites en opposition en Asie ; elles n'ont pas suivi le modèle de l'exception. L'horizon occidental gagnerait à assumer le concept de *liberté intérieure* et à élargir celui du politique ainsi que son champ. Il s'agit de ne pas *poser* le politique pour disqualifier, c'est-à-dire de ne pas le dresser en arbitre.

La traduction entre les deux dimensions de liberté intérieure et de liberté extérieure permet de ne pas dépolitiser, de prendre en compte des externalités imprévues du travail hors son lieu traditionnel, hors l'usine ou les heures réglementaires ; les réseaux privés des savoirs ; les connaissances - à la fois matière première, capital et subjectivité : la force des corps avec les processus de subjectivation dans les migrations par exemple⁸⁷, incluant l'espace intérieur avec sa marge de liberté. Plus que tout autre, l'Asie est aujourd'hui l'exemple du croisement de ces deux lignes. Les valeurs de la liberté intérieure, seulement en apparence apolitique, ne disparaissent point. Pour la philosophie, il s'agit de traduire entre les deux. De reconnaître le paradoxe existentiel.

La justice cognitive globale est une condition à la justice en général. Une révolution épistémologique est annoncée par des « sujets politiques » inédits, en partie échappant à la logique de la représentation par l'Etat ou la société civile. Citons l'anthropologue Boaventura de Sousa Santos :

« Pour renouveler la pensée épistémologique nous devons commencer par [mettre en évidence] les expériences du (...) »

⁸⁶ Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1969.

⁸⁷ Sandro Mezzadra & Brett Neilson, « Frontières et inclusion différentielle », in *Rue Descartes*, n° 67, 2010, « Quel sujet du politique ? », pp. 102-109.

‘‘sud global’’. (...) [C]es formes de pensée (...) élaborent des notions qui ne sont pas disponibles dans les langues coloniales et dans notre imaginaire. Nous avons besoin de nouvelles idées (...) : l’épistémologie du Sud est une manière pour saisir la richesse des expériences sociales sans perte.⁸⁸ »

Boaventura De Sousa Santos voit la modernité comme une bataille continue pour être inclus dans le contrat social et pour accéder individuellement aux contrats par le salariat. Mais nous n’en sommes plus au salariat, puisque la mondialisation hypercapitaliste contemporaine le condamne du moins dans les pays désindustrialisés.

Au-delà de l’autofondation, il s’agira de retrouver la continuité et la traductibilité de toutes les lignes de pensée, et d’enrayer par la traduction la préférence mortifère que la modernité se porte, afin d’organiser les conditions de justice cognitive dans la pluralité (et l’inégalité de fait) des langues et épistémés. La justice cognitive, condition à la fois de l’égalité et de la liberté, sera paradoxale. Et si la traduction en est une condition, elle n’en est point la garantie.

⁸⁸ Entretien : Giuliano Battiston, « Incontro con Sousa Santos – Passaggio epistemologico al Sud globale », *Il manifesto*, 28-1-2009, p. 13.

5. Le féminisme, la nation et l'Etat dans la production des savoirs depuis 1989.

Un exercice épistémologique de traduction politique

*A propos*⁸⁹

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

La production des savoirs et des frontières (*bordering*)

À l'automne de 1978, une rencontre, devenue historique depuis, a eu lieu au Centre culturel des étudiants à Belgrade, intitulée « Camarade - femme - une nouvelle approche ? » Elle a été convoquée par Dunja Blažević⁹⁰, alors directrice du Centre, et Žarana Papić (https://en.wikipedia.org/wiki/Žarana_Papić), sociologue, jeune éditrice à l'époque. Žarana n'est plus parmi nous, comme ne le sont plus Lydija Sklevicky (https://en.wikipedia.org/wiki/Lydia_Sklevicky), Jelena Zuppa (théoricienne de la littérature) et plusieurs autres participantes

⁸⁹ Le texte, ici traduit en français, adapté et écourté par l'auteure depuis l'original serbocroate, s'adresse à l'origine (2011) à un public de l'espace yougoslave : « Feminizam nacija i država u proizvodnji znanja od 1989 », in *Žene za mir*, Belgrade, Žene u crnom, 1912, pp. 118-140. Egalement : « Feminizam, nacija i država u proizvodnji znanja od 1989. Epistemološka vježba političkog prevodenja », in *Feminističke kritičke intervencije. Pogled na nasljeđe, dekolonizaciju, prelaženja*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2013, pp. 15-28. Version anglaise : « Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989. An epistemological exercise in political translation », tr. S. Lazarević, Belgrade, Women in Black, in *Women for Peace*, pp. 139-165 : http://www.zeneucrn.org/pdf/women_for_peace.pdf . Une mise à jour : « Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989. An epistemological exercise in political translation », *Literary Oracle*, Vol. I, Issue I, Jan-June 2014 (Authorspress, Delhi & Berhampur University, Odisha, India), pp. 37-66, à lire ici :

https://www.academia.edu/27252863/Iveković_Feminism_Nation_and_the_State_in_the_Production_of_Knowledge_Since_1989_An_Epistemological_Exercise_in_Political_Translation_in_LITERARY_ORACLE_1_2014_pp.37-66.

⁹⁰ Dunja Blažević est historienne de l'art, critique d'art, conservatrice et productrice d'art contemporain et de nouveaux médias. Elle fut la directrice du Centre d'art contemporain de Sarajevo. De 2004 à 2007, elle a supervisé le projet régional multidisciplinaire De / construction de Monument en Bosnie-Herzégovine. De 1971 à 1980, Dunja a dirigé la programmation à la galerie d'art du Centre culturel étudiant de l'Université de Belgrade - la première en Yougoslavie à promouvoir l'art conceptuel et les nouveaux médias. De 1980 à 1991, elle a été rédactrice en chef du programme d'arts visuels de TV Belgrade. Voir cet entretien à *Gender Check*, « Interview with Dunja Blažević on her research in Bosnia and Herzegovina » : <http://gender-check.erstestiftung.net/bosnia-and-herzegovina-dunja-blazevic>

importantes, chercheuses féministes des années 1970-1990. Cette réunion a marqué non seulement un tournant pour le mouvement des femmes dans la Yougoslavie d'alors, connectant un nouveau départ (et également un début pour la génération de l'après Seconde guerre mondiale) à un moment crucial pour de multiples raisons. Surtout, celui-ci ébranlait les mouvements sociaux critiques envers la politique et les autorités. Un peu en même temps, le mouvement de la population Rrom surgit dans tout le pays. Alors que dans la foulée du mouvement étudiant de 1968, les mouvements des étudiants et la dissidence individuelle ont été généralement réprimés, le mouvement des femmes - principalement associées à des universités - est notamment soumis à une critique de la part de hauts fonctionnaires, soutenus par la dérision machiste et celle des médias, mais sans répression.

L'une des raisons à cela réside dans le fait que les féministes ont pu invoquer les proclamations et déclarations formelles relativement progressistes – du projet encore inachevé du féminisme d'Etat. A cette époque, nous apprenions du féminisme occidental, comptant fermement sur les acquis du « féminisme » officiel socialiste – qui n'était en vérité qu'un égalitarisme ciblé. Nous étions conscientes de la situation historique différente qui était la nôtre en comparaison avec celle des féministes occidentales radicales, dont certaines luttaient simplement pour des droits essentiels que nous avions déjà, tels que le droit au travail, à l'avortement et au divorce. La conférence de 1978 à Belgrade nous a confrontées à ces féministes et a immédiatement ouvert non pas un, mais des myriades de points de vue qui nous ont fait comprendre instantanément qu'il n'y aurait pas de place pour la pensée unique entre nous. La présentation que voici ne s'attardera pas directement sur cet événement ou sur son héritage politique. Je ne suis point historienne et l'histoire du féminisme yougoslave n'est pas mon sujet, bien que je la voie comme remarquable et méritant d'être retenue ; elle doit aussi être largement complétée et mise à jour. L'idée afférente d'« héritage » ne me convainc pas, car je ne suis pas encline à le considérer comme une pièce de musée. Je laisse à d'autres la tâche de reconsidérer l'importance et l'histoire de 1978 et son impact incontestable sur nos cercles intellectuels élargis dans

les grandes villes de Yougoslavie. Le féminisme avait certainement une influence directe ou indirecte – toute proportion gardée dans le contexte patriarcal - sur les générations urbaines suivantes et sur les élites intellectuelles.

Aucune des choses que j'ai pu tenter depuis dans le cadre de mon travail, de ma ou mes « discipline(s) » et dans la vie, n'aurait été possible s'il n'y avait pas eu cette rencontre. C'est à partir de là, entre autres, que j'ai commencé à penser politiquement. Il est particulièrement important de comprendre les circonstances historiques dans lesquelles les féminismes - et le pluriel est ici délibéré - seront bientôt confrontés à la guerre et, en réaction à celle-ci et à la montée des nationalismes, que la plupart des féministes s'opposeront. Ce sont en partie les mêmes femmes qui ont participé à la fois au « premier » (la rencontre de 1978) et au « deuxième » (l'activisme anti guerre et antinationaliste des années 1990 et plus tard). Cette « deuxième » vague du féminisme, dans laquelle je n'étais pas impliquée directement sur place, a également un grand mérite. Après avoir résisté aux pires années de la guerre par le refus de la violence, il a articulé et aiguisé la pensée de sorte que de nos jours il se classe parmi les forces les plus progressistes dans les Etats successeurs de la Yougoslavie et est capable d'organiser des actions, conférences et événements rassembleurs de grand intérêt. Ceci n'est qu'un bref rappel pour dire combien notre travail d'aujourd'hui doit à ce qui vient d'être évoqué et qui, à son tour, est resté redevable aux générations précédentes de femmes qui ont lutté pour la liberté, l'émancipation, la justice et l'égalité. À une occasion en 1979, à la section féministe de l'Association de sociologie à Zagreb, nous avons organisé une petite réunion de promotion marquant la réimpression anniversaire du magazine « Ženski svijet » (« Monde féminin » 1939-1941 de l'avant la Seconde guerre mondiale). Comme ma mère avait fait partie de son équipe dans sa jeunesse, elle a assisté à cette réunion, et j'ai eu l'occasion de constater que dans sa génération ma mère avait également été féministe. Et pourtant, à notre grande consternation, le mouvement des femmes n'a été que trop souvent frappé de discontinuité, de sorte que chaque génération recommençait son féminisme à partir de zéro. D'autre part, du point de vue historique

et philosophique, la discontinuité est nécessaire et bénéfique, voire vitale pour la continuité ! Je ne m'étendrai pas sur les raisons à cela, mais j'estime que nous sommes chanceuses d'avoir eu de la discontinuité. Toutes les forces émergentes dynamiques, contrairement aux forces sclérosées dominantes, ont recours à des percées éparpillées, intermittentes, apparemment « clandestines », et c'est là que leur force réside. Ce que je dois dire par la suite n'est pas sans rapport avec le récit de mémoire qui précède.

Disons que les « -ismes » sont des instruments de production des connaissances qui créent des zones distinctes, des disciplines, des cartes, ou les projettent sur certaines régions ou groupes, créant ainsi des frontières (*bordering*), des territoires distincts et des « identités ». Parmi ces dernières, il y a aussi les identités sexuelles normatives prescrites, dont les formes imposées sont appelées genre (*gender*, en anglais). Il n'est pas possible de rouvrir la controverse sur sexe et genre ici, mais disons rapidement que de notre point de vue, c'est le genre qui institue le sexe plutôt que le contraire comme la « culture » définit la « nature ».

Le féminisme est encore un autre -isme, lourd de tous les points positifs et négatifs des -ismes. Tout -isme implique certainement un risque, par exemple celui d'une essentialisation des sexes (et même du genre). Ces objections sont largement connues et invoquées à la fois par les féministes et par les antiféministes. La réponse à cette question est qu'il ne peut y avoir aucun argument sans risque ou sans engagement politique, et heureusement, sinon nous serions condamnés au totalitarisme avec sur les bras une vérité incontestable. Cela dit, j'ai quand même choisi de ne pas rejeter le féminisme, car je crois que l'orientation féministe sera indispensable sur un assez long terme, étant donné que les revendications féministes « raisonnables », pour ne rien dire de la simple égalité entre les sexes ou les *droits des femmes*⁹¹ n'ont jamais été satisfaites, et aussi parce qu'il n'y a point de savoirs qui pourraient garantir la vérité une fois pour toutes. C'est pourquoi je vois le féminisme comme une série de principes épistémologiques

⁹¹ C'est-à-dire : les droits humains des femmes (à la fois particuliers et universels).

ouverts, continuellement corrigés et complétés, sensibles aux rapports sociaux et politiques de sexe. En ce sens, comme formation épistémologique, et dans une large mesure comme engagement politique (l'un allant avec l'autre), le féminisme a joué un rôle pionnier exceptionnel dans les sciences sociales et la vie politique, en les enrichissant de ses innovations et réalisations, à la fois en termes de méthodologie de la recherche et de conscience sociale ou encore sur le plan politique. Le féminisme est un élément important de la révolution épistémologique qui englobe plusieurs périodes (ainsi que les différences historiques et contextuelles), au moins autant que la décolonisation de l'anthropologie⁹², les *Subaltern Studies*, les *Postcolonial Studies*⁹³ ou l'« option » décoloniale.

Les féministes ont émergé de 1989, puis des guerres yougoslaves, sans appareil conceptuel opérationnel digne de ce nom. Nous nous sommes éveillées à l'anarchie épistémologique et la désorientation, et j'ai à l'esprit ici les citoyen(ne)s de notre ancien pays en général. [La période] « 1989 » nécessite une révolution épistémologique, autant que la décolonisation des années 1960. Cette révolution a été considérablement renforcée par le féminisme. A la différence des mouvements nationalistes, religieux et autres, le féminisme n'a pas détruit les ponts. Il a nourri des liens transfrontaliers, la continuité dans la discontinuité, cultivant ainsi la dimension historique et les avantages méthodologiques, qui peuvent être conservés malgré le fossé qui a été créé en 1989. Notons que le concept de « 1989 » comprend également la série de guerres des années 1990.

Le féminisme qui, dans sa pluralité (dont les détails ne sont pas déclinés ici), est porteur d'une importance philosophique, même si non reconnue par les philosophes, déplace le but de la rationalité, de la logique et de la réflexion sur des pistes qui sont opposées à leur application initiale ou à leur utilisation traditionnelle. Ainsi, il reconnaît essentiellement et substantiellement l'altérité et permet

⁹² Žarana Papić & Lidija Sklevicky, *Antropologija žene* (Anthropologie de la femme), Belgrade, Prosveta, 1983.

⁹³ Et, dans la Yougoslavie alors encore indemne, modestement, également le *principe de non alignement* côte-à-côte de celui d'*autogestion*.

un certain degré de démocratie de principe⁹⁴ supérieur à ce qui est traditionnellement connu dans nos disciplines et en particulier dans les milieux universitaires. De cette manière, le féminisme sonde les limites de la pensée et de la politique. Cette « discipline », appelons-la « féminisme philosophique », manifeste son profond engagement sur deux plans – méthodologique-spéculatif et pratique-politique. En ce sens, le rôle du féminisme dans les pays yougoslaves, celui d'un pont entre les périodes « avant » et « après » les guerres récentes et en même temps celui d'un déplacement de perspective ainsi que d'un changement de sujets-agents de la spéculation et des événements - est sans parallèle en référence à 1989. Quant à l'expérience de 1989, elle a eu une incidence non seulement sur le sort de l'Europe centrale et orientale, sur celle des Balkans, mais aussi sur le monde entier⁹⁵. Ce fut un tournant.

Par conséquent le féminisme a un rôle spécifique, nouveau et important dans la scission récente de la Yougoslavie et dans les pays qui en sont issus. Mais il a également joué un rôle sur le long terme, en révolutionnant les sciences sociales et l'horizon politique à l'échelle mondiale (*toute proportion gardée*), autant ou plus que des études postcoloniales ne l'ont fait. Ces dernières ont concentré leur impact global dans un laps de temps plus court et de manière plus intensive, recevant clairement des réactions ciblées qui ont retenti. Elles ont été reconnues peut-être en plus grande mesure que le féminisme ne le fut. Les études postcoloniales ont généralement été adoptées comme le résultat d'une évolution dans la compréhension de l'histoire, de l'universalité, du sujet-agent en politique ainsi que dans la compréhension des ensembles géopolitiques en vue de la révolution historiographique.

⁹⁴ Celle-ci n'est évidemment jamais acquise. Mais elle est possible en principe (et seulement en principe), et défendue comme telle.

⁹⁵ 1989 représente non seulement la fin de la division de l'Europe, mais également l'année de l'introduction ou plutôt, du dévoilement du néolibéralisme planétaire. En Asie et Amérique latine elle est diversement signifiante en tant qu'année charnière du nouveau boum économique et de la libéralisation, et en Amérique latine également de celle de la fin des dictatures. En Afrique, la fin de la guerre froide a accéléré la fin de l'apartheid en République sud-africaine.

Ce n'est pas par hasard que les féminismes ainsi que les *Subaltern* et *Postcolonial Studies* sont confrontés, surtout en France, à une résistance tout à fait démesurée de la part de la pensée institutionnalisée « républicaine » qui tend généralement à coopérer avec la domination. Un concept gramscien rénové de « sujet subalterne » est apparu à la croisée des contributions historiques révolutionnaires et féministes à l'historiographie : en Inde (pays d'origine de la plupart des études subalternistes et postcoloniales), le sujet subalterne est celle/celui qui n'est reconnue ni par le sujet dominant (les autorités britanniques), ni par le sujet forgé à partir de la résistance à celui-là (les nationalistes, les élites libératrices). Les exemples les plus courants de cette situation sont en Inde les paysans et les femmes, mais peuvent être d'autres ailleurs. Le sujet subalterne se trouve ainsi dans une position de *double bind*, forcé de se battre pour la liberté aux côtés de groupes plus puissants partageant les mêmes idées, mais qui le nient : il est ainsi contraint d'agir simultanément contre une partie de l'idéologie dominante de la résistance, à la fois de concert avec elle *et* contre elle. Telle est aussi la situation des femmes.

Le sujet dit subalterne, donc, incarne mieux que quiconque, en la rendant visible, la division originale du sujet en tant que tel, dans la construction d'une nouvelle universalité non dominante⁹⁶. Parmi les sujets que l'on peut penser comme subalternes, nous aimerions examiner un lien principal possible et à construire entre deux groupes qui ont des points communs du fait de leur position subordonnée aujourd'hui : les femmes et les migrants/réfugiés. Les uns et les autres ont intérêt à se chercher des alliés. J'identifie une nouvelle universalité non dominante dans et par le *karma*, en tant que principe de solidarité de la vie tout court (trans-genre, trans-génération et trans-espèces⁹⁷), et dans un non-privilege principal

⁹⁶ Un universel qui ne serait pas, par une universalisation imposée, en même temps domination, et dont nous sommes à la recherche. Voir Etienne Balibar, « Les universels », *La Crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, pp. 419-454 ; *Des universels : Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.

⁹⁷ Une interprétation vulgaire et principalement occidentale de la notion de *karma* est « destin » et l'incapacité d'influencer sa propre vie. Il s'agit alors d'une lecture orientaliste, souvent reprise en retour dans l'auto-orientalisation même par des sources plus tardives en Asie, dans une tentative de parvenir à un discours « politique ». Ce dernier leur est fermé du fait de la normativité de la politique coloniale et impériale des savoirs. Ma propre lecture s'appuie sur les possibilités ouvertes par mon professeur Čedomil Veljačić qui, cependant, n'est pas allé lui-même jusqu'à une lecture ouvertement

de l'humanité (privilège qui représente un *spéciesisme* ou un « espécisme » particulier). Ce nouveau type d'universalisme⁹⁸ fournit la possibilité de la traduction - au milieu de *l'impossibilité de la traduction en tant que telle* ou de l'imperfection et de l'incomplétude éternelle de celle-ci. Dans une telle situation asymétrique, les femmes et le féminin (comme essentiellement *non identifiables*) sont à la fois un objet traduit et un support de traduction ; ils sont les traducteurs, les médiateurs. Par conséquent, ils restent dans l'écart, permettant l'échange, la traduction, la communication, la socialisation et la politique comme ambivalents, mais non substantiellement en tant qu'« autre » (parce que les « femmes » et le « féminin » ne le sont pas), et cependant comme dans le même temps « mêmes » et « autres », et aussi « ni mêmes », « ni autres »⁹⁹. Il y a d'autres personnages « conceptuels » et figures qui ressemblent aux femmes en ce sens, dont le rôle dans la traduction politique et la médiation sociale a été historique. Selon la situation concrète, ils peuvent être des compagnons de route politiques des femmes dans le cadre de leur trajectoire commune. Pourquoi dans la « traduction » ? Parce que celle-ci favorise un flux d'événements, le mouvement et le changement constant qui peuvent nous aider à surmonter l'impasse du « communautarisme » et la calcification « identitaire ».

Les migrants, ces autres sujets possibles qui sont déjà sur la route et déracinés (entre autres), représentent une telle figure d'ouverture principale envers autrui. Quand ils atteignent « nos » frontières (Europe, Etats-Unis, Australie, Israël, etc.), les migrants se trouvent dans une situation de non-citoyens, sans droits, sans papiers, sans famille, sans maison ni biens. Ils sont accueillis par les femmes

politique. On trouve des interprétations vulgaires du *karma* comme idée « il n'y a rien à faire, c'est votre destin » dans les explications hindoues-castéistes du *Bhagavad-Gītā* par diverses dénominations politiques modernes, et aussi, officieusement (et seulement en apparence paradoxalement), dans les idées des Khmers rouges dans la justification du génocide contre la population urbaine.

⁹⁸ Le féminisme a lutté historiquement aussi bien par une démarche *universaliste* que le contraire, par une démarche *particulariste* dans le traitement de la différence. Il est cependant évident qu'il faut s'y prendre à la fois par les deux bouts de cette construction qui représente un tout, et que la lutte par une seule approche reste toujours insuffisante et obtient l'effet opposé. Nos intérêts sont à la fois universels et particuliers.

⁹⁹ Cette déclinaison « ni – ni » représente le paradigme d'une formalisation logique en philosophie indienne ancienne.

des associations. La volatilité est leur caractéristique prédominante et la force de propulsion sur leur chemin (pour diverses raisons). Sur leur passage, ils s'installent dans une *communauté* (mobile) avec ceux avec qui ils partagent le périple et avec qui ils souffrent, les autres voyageurs, principalement comme « citoyens » d'une nouvelle et plus large espèce, sans rapport avec un Etat quel qu'il soit, et préparés pour une nouvelle ère. Ce sont eux qui ouvrent de nouveaux horizons pour ceux d'entre nous qui vivent dans des pays d'immigration (actuellement en lutte contre l'affluence inévitable du sud et de l'est de la manière la plus honteuse). Ce sont eux qui apportent une lueur d'espoir pour les changements nécessaires de nos sociétés dépolitisées et saturées. Aujourd'hui, c'est d'eux que nous pouvons apprendre¹⁰⁰.

C'est d'eux, et des femmes, des mouvements de femmes avec les féminismes, des associations de femmes qui se battent pour les réfugiés, que nos sociétés systématiquement patriarcales, ou nos sociétés paradigmatiquement constituées selon des modèles masculins¹⁰¹, ont appris et ont encore à apprendre. Les deux (les études postcoloniales et les migrants ; les femmes et les féminismes) sont des médiateurs. Traduits et en même temps traducteurs, ni ici ni là-bas, ils (elles et eux) ont fait de la traduction un véhicule de transition. À l'heure actuelle, comme un phénomène aux proportions sans précédent à l'échelle mondiale, les migrants sont l'un des alliés potentiels des femmes et de leurs intérêts (et vice versa), dans la mesure où ils sont les promoteurs d'une nouvelle universalité humaine dans le processus de la création

¹⁰⁰ Voir sur les révolutions arabes de 2011 l'ensemble des textes dans *Transeuropéennes*, février 2011; également, Sandro Chignola & Sandro Mezzadra, *Lampusia*, UniNomade, 25-2-2011: <http://uninomade.org/lampusia> ; Collettivo Edu-Factory, « La nuova Europa comincia dal Maghreb », 25-2-2011, <http://archivio-uninomade-effimera.euronomade.info/uninomade-la-quinta-internazionale-di-giovanni-paolo-ii-print/> ; Sandro Mezzadra & Brett Neilson, « Né qui, né altrove: migration, detention, desertion. A dialogue » http://www.antoniocasella.eu/nume/Mezzadra_Neilson_2003.pdf ; Sandro Mezzadra, « Avventure mediterranee della libertà », in *Libeccio d'oltremare. Come il vento delle rivoluzioni del Nord Africa può cambiare l'Occidente*, dir. par A. Pirri, Ediesse, Rome, 2011.

¹⁰¹ Il ne s'agit pas du rôle d'hommes en tant qu'individus, mais d'un lien historique profond entre la domination masculine et le pouvoir en tant que tel : les Etats avec leurs souverainetés et même les relations internationales, les sociétés, les communautés, la « gouvernance », tous, ont acquis avec le temps ce caractère. Mais les femmes comme les hommes transmettent ces valeurs qui vont de l'inégalité et de l'injustice intimes jusqu'à l'inégalité et l'injustice publiques, cognitives et autres.

(même s'ils peuvent ne pas en être conscients). Ils sont, en tout cas, un type particulier de sujet, à l'identité instable. Ces alliés doivent être abordés avant même d'attendre qu'ils ne viennent vers nous, et il faut se battre à leurs côtés. Nos causes doivent être combinées avec les leurs, car on ne peut rien faire sans alliés. Nous devons garder à l'esprit que les femmes, ainsi que les migrants, les réfugiés, les bannis et apatrides sont soumis à l'inclusion sélective et arbitraire, et certainement à l'inclusion subordonnée dans la citoyenneté, quand ils n'en sont pas complètement exclus.

Les droits de citoyenneté s'appliquent *inégalement* (contrairement à leur universalité présumée), qu'ils soient passifs ou actifs, à des groupes différents. La division la plus claire en est celle entre les natifs et les étrangers, qui sont séparés par un abîme¹⁰². Nous devrions également garder à l'esprit que les actions politiques d'aujourd'hui parviennent souvent au-delà des frontières nationales. De nouveaux alliés pourraient surgir à tout moment. Les migrants sont animés par le désir de renaissance, de transformation, de réincarnation, de réimplantation et par celui de devenir autres, non seulement dans leur propre intérêt, mais aussi pour le bien de tous. Dans ce sens, ils représentent l'ouverture pure et de nouvelles perspectives.

Ils sont nos *citoyens manquants*¹⁰³ européens les plus visibles aujourd'hui. Sur le chemin et pendant la migration, ils se

¹⁰² Voir le cas des « effacés » en Slovénie : J. Dedić, V. Jalušič & J. Zorn, *The Erased*, Ljubljana, Mirovni inštitut 2003; https://fr.wikipedia.org/wiki/Effacés_de_Slovénie. Entre autres nombreux auteurs : Laurent Hassid « La Slovénie, une nation au-dessus de tout soupçon ? », *Hérodote*, 1/2008, n° 128, pp. 103-115, <https://www.cairn.info/revue-herodote-2008-1-page-103.htm>. Maja Breznik, « Des identités imposées à l'autonomie forcée et à la recomposition de l'emploi », *Citoyenneté de non citoyens*, sous la dir. de Marc Deyricke, Saint-Etienne, Publications de l'Université Saint-Etienne, 2016, pp. 81-90. De manière générale : Sandro Mezzadra & Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham, Duke University Press, 2013. Le sort des effacés slovène n'est nullement unique. Aujourd'hui (2019) en Assam et ailleurs, des Indiens de lointaine ou supposée origine des pays voisins (principalement des musulmans), y compris depuis plusieurs générations, se retrouvent soudain privés de leur citoyenneté sous prétexte de ne pas pouvoir apporter de preuve de leur indianité.

¹⁰³ Les citoyens manquants peuvent être absents à divers titres et à des degrés variés. C'est à nous (les Européens) qu'ils manquent. Ils se noient dans la Méditerranée et meurent par milliers en essayant d'atteindre l'Europe. Voir le blog de Gabriele Del Grande, <http://fortresseurope.blogspot.fr> : depuis 1988 jusqu'en février 2016, au moins 27 382 personnes ont péri, de celles qui ont pu être comptées. Selon Claude Calame, sur son blog, <https://blogs.mediapart.fr/claude-calame/blog/080118/pres-de-40000-personnes-exilees-mortes-en-meditteranee-un-crime-contre-l-humanite>, il s'agit de 40000

construisent une citoyenneté¹⁰⁴ matérielle, une solidarité et responsabilité à l'extérieur et à travers les frontières d'Etat. A d'autres effets et degrés, les femmes aussi sont encore, dans nos sociétés, des citoyennes manquantes. La figure traditionnelle de citoyen est opposée à celle du migrant, qui n'est pas un citoyen et est généralement incapable et souvent réticent à le devenir, et ne peut donc prétendre au droit (du) citoyen, alors que même ses droits fondamentaux sont en jeu. Le migrant est une nuisance. Ceci est révélateur de la façon dont « citoyenneté » et « nationalité » coïncident en réalité. Les problèmes surviennent lorsque des fissures apparaissent entre ces deux, se manifestant en tant que manque d'homogénéité nationale, comme dans le cas des minorités. L'Etat national préfère ses citoyens et ses ressortissants « nationaux »¹⁰⁵.

Le « genre », comme le sexe, est une *idée régulatrice* au sens kantien¹⁰⁶, une idée qui sert à remettre en question et à régler, et non à prescrire ou à constituer, bien que cela arrive dans la pratique (voilà la limite du formalisme kantien). Les idées « transcendantales » peuvent être régulatrices, indiquant « le chemin » dans l'expérimentation de la vie, avec aucune prétention à une finalité et une certitude absolue ou théologique (Kant comprit dieu comme une idée régulatrice). Ainsi, le recul constant de l'horizon devant nous est reconnu, de même que, en fin de compte,

personnes depuis l'an 2000. Viennent à manquer à la citoyenneté également les citoyennes-citoyens qui sont passifs ou contraints à la passivité pour diverses raisons. Les femmes sont le plus souvent, et pour des raisons historiques, dans ce rôle. Le concept de « citoyen manquant » est constitué selon le modèle de « femmes manquantes » (*missing women*) d'Amartya Sen. Il est important parce que la nomination rend une catégorie visible et existante, et ouvre une niche à sa représentation. Voir le *Guide du délit de solidarité*, <https://www.lacimade.org/publication/delit-de-solidarite-guide/>. Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, op. cit. : des parties du livre en ligne : <http://www.reseau-terra.eu/article1061.html> et <https://ici-et-ailleurs.org/parutions/article/la-nouvelle-universalite-des>

¹⁰⁴ *Citizenship, citoyenneté* ; en slovène, c'est plus neutre : « občanstvo », un terme plus ancien qui abolit le dilemme entre « société bourgeoise » et « société civile » (*građansko & civilno društvo*), ou entre les bourgeois et les citoyens. Merci à Rastko Močnik pour le rappel du terme slovène. A la place de « peuple », mais aussi de « citoyen », « citoyenneté » et pour en éviter les écueils politiques, on voit de nouveau réapparaître en français les « gens », « allez les gens » dans la parlance électorale de 2017 (par la bouche de J.-L. Mélenchon), pour faire « plus neutre ».

¹⁰⁵ Marc Deyricke (sous la dir. de), *Citoyenneté de non citoyens*, op. cit.

¹⁰⁶ Le « genre » perd relativement en normativité et en précision. En effet, l'idée régulatrice ne peut être complètement normative, bien qu'on essaye de normativiser hétérosexuellement au maximum les rôles des sexes, surtout quand il s'agit des femmes.

l'inépuisable aspect politique de tout acte et décision. La différenciation entre sexe et genre, qui ne fonctionne pas de la même manière dans toutes les langues, est politiquement bénéfique dans une certaine mesure, mais est peu concluante sur le plan de la pensée, et reste problématique. De même que la notion de genre, la différenciation des sexes sert l'objectif de rationalisation, de discipline et d'ingénierie sociale (de l'Etat social à des formes plus dures, de la gauche à la droite). Chaque système politique repose sur un système complexe d'exclusions (ici, les migrants/réfugiés) ainsi qu'en particulier sur l'inclusion subordonnée et différenciée des femmes, où le régime des sexes (genre) est le premier à être mis en place, sans même consulter les intéressées ou leurs quelconques représentants, comme un axiome et un ordre tacitement acceptés. On voit bien que la racialisation des étrangers se fait grâce à et par la *genrification* des différences pensées comme ethniques.

La souveraineté convient-elle mieux aux femmes que sa relativisation contemporaine ?

Le sexe en lui-même n'est rien (il représente une relation, mais rien de substantiel), mais en tant qu'idée il représente une « première » frontière. Les frontières nous aident à établir des normes et à comprendre le monde par notre connaissance et aussi par notre imagination matérialisée. Elles incarnent le cadre de notre monde et tracent les unités de nos savoirs, les « objets » provisoires et divers (dont celui de « sexe »), et ne peuvent être supprimées en tant que telles. Mais une politique peut leur être attribuée et éventuellement contrôlée au moyen de la *politique cognitive* choisie et de l'objectif que nous fixons. Le sexe dans le sens de « limite », de « section », peut être utilisé comme concept dans des sociétés aussi homo-sociales, homo-économiques, homo-politiques que la nôtre, en vue de la promotion de l'inégalité de ceux à qui n'importe lequel des sexes est attribué. En ce sens, le *sexe instrumental* (instrumental au pouvoir et à l'autorité) est une idée directrice, échappée du cercle

d'un simple et beaucoup plus gratifiant concept de sexe régulateur. Car le sexe est une catégorie attributive (*ascriptive*). Un moment historique crucial qui contrôle aussi cette inégalité historiquement établie est, comme pour les colonies, la modernité occidentale initiale, bien qu'elle ne soit ici qu'une composante de l'explication, puisque le consensus global sur la subordination de toutes les femmes à tous les hommes a des origines plus anciennes. De nos jours, tenant compte de l'altération de la relation de la nation envers l'Etat et la souveraineté, l'incomplétude fondamentale et l'« inachevabilité » intrinsèque de la nation peuvent être une occasion pour les femmes.

Le principe de préservation de l'identité et de la souveraineté, assuré aussi par l'ordre (hétéro)sexuel, est paralysant. Il génère l'*auto fondation de soi* par l'intermédiaire du mécanisme que j'ai nommé *partage de la raison*¹⁰⁷. Les constructions hiérarchiques telles que la différence sexuelle ou la nation lui sont instrumentales et interdépendantes. Cependant, la préservation de la continuité consiste en une série d'interruptions. Ainsi, la condition et le coût pour une communauté (sous le signe de l'un et de l'ego) est paradoxalement l'existence d'au moins un élément « divisif ». Cette *section* est une condition préalable à l'existence d'une communauté. Le sexe est un tel « premier » différend¹⁰⁸ qui constitue la communauté et également la nation dans la mesure où celle-ci est justement (et dans les périodes où elle l'est !) une communauté.

Qu'est-ce qui maintient la souveraineté ? Disons que c'est une surabondance de soi. Vue sous cet angle, la politique est une passion (une passion pour soi-même) et une « homo - doxa ». Il n'est donc pas surprenant que le sexe et la sexualité soient un gage de puissance qui peut même atteindre le point de *sacralisation de la domination*. Pourtant, la différence des sexes, et plus encore le « genre », ne sont que l'une de leurs formes - une forme

¹⁰⁷ Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, op. cit. ; *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, op. cit.

¹⁰⁸ Voir Françoise Collin, *Le Différend des sexes*, Nantes, Pleins feux, 2000 ; Jean-François Lyotard, *Le Différend*, op. cit. La « première différence », bien entendu, ne concerne pas le temps mais une possible logique d'imagination.

fondamentale car elle est normative. C'est une forme de *partage de la raison* (ou de la pensée) : le sexe et le genre sont ce qui entrave ce processus de partage de la raison, dans la mesure où ils empêchent la traduction ou bien la contraignent. Ils sont ontologiquement « faibles », ce qui explique pourquoi ils ont un rituel, caractère principal qui compense leur manque de substance. Le sexe est, par conséquent, une *idée forte* (exactement cela : *une idée*), constitutive de l'identité sexuelle fictionnelle dans la fonction d'une hiérarchie des sexes, tout autant que pour toute autre identité. Il s'agit d'une « première » section dans / de la pensée, d'un partage de la raison *avant* même que la raison n'ait pu (se) réfléchir. Nous pouvons douter de son existence (celle du sexe), au-delà de la construction normative hétérosexuelle fantasmatique qui génère des divisions. Du sexe biologique qui ne nous est accessible que par la culture, à la distance sociale et politique entre les sexes, il y a un saut de la dimension imaginaire au réel, ou entre le normatif et l'expérience. Mais le sexe dans sa forme de partage de la raison marque la citoyenneté et la nation, dont il maintient et renouvelle les hiérarchies. Historiquement, la subordination des femmes établit les deux à la fois, malgré le fait que le sujet féminin ne peut être identifié.

Prenons comme point de départ le fait de ce que la production des savoirs, dans le but et sous prétexte de rationalisation, en facilitant la compréhension et la transmettant, est le résultat d'une certaine *politique des savoirs* et du *positionnement de ses sujets* dans un certain contexte. Afin d'englober la totalité supposée de « l'objet », qui est en fait seulement en cours de création dans ce même processus, la procédure d'acquisition de connaissances et leur distillation, tracent inévitablement les frontières et élaborent des « unités » et des « totalités ».

Les entités ainsi créées sont de différents ordres. Un ordre, ou dimension, est linguistique dans le sens le plus large¹⁰⁹. De *quels*

¹⁰⁹ La langue, la traduction, aussi bien intra- qu'inter-linguistique. Dans un sens large, la « langue » couvre aussi les manières imagées, langagières et autres de représentation, les projections, la rationalisation, la cartographie.

ordres parallèles il s'agit dans le monde « objectal¹¹⁰ », dépendra du contexte historique. Une des frontières constamment reproduites (et malgré tout, reproduite différemment dans chaque contexte, de sorte qu'elle a sa propre qualité historique) est la différence sexuelle. Rappelons son aspect de séparation (*section, sexe*). Cette frontière est constamment modifiée et déplacée, comme les autres types de frontières d'ailleurs - mais il est important de le mettre en évidence concernant celle-ci parce que le « sexe » a une prétention (construite et utilitaire) d'immobilité. D'autres types de frontières qui sont en cours d'assemblage avec ceux se référant aux savoirs, aux disciplines, aux catégorisations et aux classifications, c'est à dire dans le jugement de valeur, sont les frontières soi-disant ethniques ou nationales. Le sexe et les frontières sexuelles, ou établir le sexe, jouent un rôle important dans la construction d'une nation en tant que sa partie constitutive essentielle. C'est pourquoi, pour les femmes, un moment important de la négociation et de la pression politiques surgit précisément lorsque la nation est en cours de reconfiguration. Cette chance doit être prise, parce que la période successive de sclérose d'une nation n'est pas favorable à la modification de l'hégémonie.

La souveraineté, l'Etat et la nation

Si le sexe/genre joue un rôle si important dans la construction de la nation et l'établissement de la souveraineté (nationale), il est évident qu'il contribue à construire une politique des savoirs et une politique de la gradation des sujets, dans la mesure où il est normatif. Il en ressort une hiérarchie des sujets, racialisée et sexuée. La souveraineté est, dans sa forme « occidentale » moderne, le résultat de la sécularisation westphalienne de l'Etat divin au milieu du XVII^{ème} siècle. Elle est caractérisée par la position de l'axiome d'une transcendance incontestable. Nul ne doit mettre en question la souveraineté, sous peine d'en répondre

¹¹⁰ Pourquoi les guillemets ? Parce que dans la manière de penser que j'essaye de promouvoir, l'opposition entre sujet et objet est interrogée.

devant la loi. Dans ce cadre, le concept de souveraineté peut à juste titre être comparé au concept sanskrit de *svayambhū* (« auto généré »)¹¹¹. La souveraineté, en tant qu'hierarchie et verticalité, implique également une dichotomie entre le « centre » et la « périphérie », entre l'ouest et le « reste », entre la métropole et la colonie¹¹².

La nation a été instituée comme une figure originale et, rétrospectivement, comme inévitable sur le plan historique. Un nationalisme méthodologique et stratégique est mis en œuvre. D'autres options historiques possibles ont été mises au rebut. Le sujet – féminin ou masculin, bien que différemment – s'appuie sur la souveraineté et en est complémentaire. Concrètement, la souveraineté se résume généralement en la souveraineté nationale. Un sujet privilégié, neutre, masculin et, au macro-niveau, national, conçu dans la verticalité, confirmé par son expérience, porte les traits d'un sujet dominant idéal dans l'hégémonie courante. La question de la relation géopolitique entre le particulier et le collectif se pose, celle de l'élaboration du « commun » (*commons*), au-delà du « public »¹¹³. Ce qui est commun¹¹⁴ est caractérisé par le partage et le don (*partage*, dans le sens positif). Ce partage est une question politique aussi bien qu'épistémologique. Bien que la part des femmes dans ce procès soit fondamentale, loin d'être garantie, elle est souvent contestée et effacée. Un nouveau régime de genre contribuerait à mettre en place une plus grande justice cognitive

¹¹¹ Sur les différentes origines et gammes de la souveraineté en Europe, en Chine ou en Inde, Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, op. cit.

¹¹² Stuart Hall, « The West and the Rest : Discourse and Power », *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, dir. Stuart Hall, David Held, Don Hubert, Kenneth Thompson, Blackwell, Malden (Mass.), 2000 (1^{ère} éd. 1996), pp. 184-224. Naoki Sakai montre comment, à l'intérieur du modèle westphalien, une autre région géopolitique est exclue des règles en vigueur en « occident » (lequel est aussi identifié de manière performative par lui-même avec la « communauté internationale ») de la part de la première. Ces règles sont : 1) souveraineté et autodétermination de l'Etat national, 2) égalité juridique entre les Etats nations, 3) vigueur du droit international entre les Etats, 4) non-intervention dans les affaires intérieures d'un autre Etat. Rien de tout cela ne s'appliquait aux colonies (extraterritoriales et extraconstitutionnelles) ni aux territoires qui ne sont pas organisés en Etats nationaux. Naoki Sakai, « Translation and Bordering », présentation au colloque international « Borders, Displacement & Creation » à Porto, les 29-8/4-9-2011.

¹¹³ Toni Negri, « Il diritto del comune », <http://uninomade.org/il-diritto-del-comune>, 14-3-2011.

¹¹⁴ Aussi bien ce qui est pré donné que ce qui est encore à acquérir et développer comme commun, est caractérisé par le partage et le don.

entre les sexes, comme horizon de la justice¹¹⁵, ce qui à son tour aiderait à instaurer les conditions sociales, politiques et juridiques d'une plus grande justice pour tous.

Depuis le dialogue de sourds de la guerre froide on a étendu, dans la foulée de 1989, en accompagnement d'un « triomphe » prématuré de l'option capitaliste, la langue de bois¹¹⁶ vers l'occident. Le sujet sur lequel la souveraineté s'appuie et qu'elle invoque est le « peuple » comme sujet, qui n'est pourtant plus garant de rien. A l'époque de la guerre froide, il portait la même dénomination des deux côtés du mur, mais avec des connotations différentes. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la révolution (française ; mexicaine ; d'Octobre ; yougoslave ; n'importe laquelle), ce sujet (le peuple) est de plus en plus vidé de son importance active, matérielle, réelle et de la possibilité d'agir. Le citoyen, lui, est de plus en plus passif.

Ainsi, l'affaire de l'assassinat multiple à Oslo le 22 juillet 2011 s'inscrit-il probablement dans un échafaudage de la construction bipolaire de la guerre froide dans le monde post bipolaire : l'assassin, de sexe masculin dans ce cas, se présente comme un chevalier sauveur de l'Europe, de la civilisation chrétienne et masculine occidentale, contre le mal omniprésent : le communisme, le féminisme, l'homosexualité et l'islam. Toutes les autres voix sont étouffées. Ceci, dans le même temps, constitue un défi pour les femmes qui, dans l'hémisphère occidental, sont touchées par le contrecoup. Cela vaut aussi pour les populations des pays colonisés, pour l'« ennemi » global construit tous azimuts - les musulmans, pour les Rroms depuis toujours et, de nos jours surtout, pour les migrants, porteurs d'un nouvel intérêt universel. Seront-

¹¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Para um novo senso comum (vol. 1) : A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez, São Paulo, 2000.

¹¹⁶ Darko Suvin, « Diskurs o birokraciji i državnoj vlasti u po-revolucionarnoj Jugoslaviji 1945-75 » (Discours sur la bureaucratie et le pouvoir d'Etat dans la Yougoslavie post-révolutionnaire de 1945-1975), *Politička misao*, n° 3 (2012) : pp.135-59 et n° 4 (2012) : pp. 228-47, montre ces nuances dans son attentive relecture critique de la pensée socialiste officielle yougoslave (Tito, Kidrič, Kardelj, Bakarić). Une version dans *Samo jednom se ljubi: Radiografija SFR Jugoslavije*, Belgrade, Rosa Luxemburg Stiftung, 2014, en anglais: *Splendour, Misery, and Potentialities: An X-ray of Socialist Yugoslavia*. Foreword Fredric Jameson. Leiden & Boston, Brill, 2016.

ils/elles sujets ? Bien que l'exclusion ou la subordination des uns et des autres relèvent de principes différents, on peut démontrer que les femmes (le sujet femmes), qui traversent toutes les catégories et classes sociales, ont un rôle ou une possibilité de médiation universelle que les autres groupes n'ont ou n'assument pas, et qui relève aussi bien de la politique que de l'épistémologie en devenir. C'est la base de leur investissement dans l'avenir. Ce rôle, les femmes le jouent aussi bien à l'est qu'à l'ouest, mais dans la transition yougoslave cela a été particulièrement visible et identifiable.

Quant aux fondamentalismes chrétiens précités (tout aussi fatals aux femmes), ils se sont également révélés depuis longtemps dans les Tea Parties américaines, dans les attaques catholiques espagnoles aux droits sociaux acquis par les femmes et les communautés LGBTQX sous le précédent gouvernement socialiste, dans la guerre fanatique et provinciale française contre le droit à un « mariage pour tous » et contre les « théories du genre » fantasmées, dans les églises évangéliques et autres qui font de la propagande dans le monde entier, dans l'abus des cultes sacerdotaux orthodoxes dans les pays d'Europe de l'Est, etc.

Langue et nation, rapiéçage et réparation

De son point de vue de la théorie de la traduction, Naoki Sakai se penche sur les nationalismes¹¹⁷. Il renverse la position de la nation et la déduit à partir du transnational, de même qu'il déduit la langue de la traduction comme antécédent de la langue elle-même : à savoir, la langue en tant que telle est *déjà* traduction. Celle-ci précède la détermination de la langue et sa relation à une nation en particulier. Paradoxalement, la traduction *traverse*, mais en même temps présuppose et définit les frontières. Situer la langue (nationale), ainsi que la nation, dans l'« origine », l'« intemporel »

¹¹⁷ Naoki Sakai, « Translation and Bordering », *op. cit.*, et ses autres travaux. Voir « La traduction comme filtre », *Transeuropéennes*, trad. du japonais en angl. par Gavin Walker et de l'angl. par Didier Renault, 25-3-2010.

et à la « source » est une manœuvre épistémologique trop familière dans les pays yougoslaves, visant à leur ancrage en un axiome indiscutable qui implique *l'interdiction* de la poursuite de l'exploration de la langue. Les origines de la langue sont établies une fois pour toutes. Une recherche pourrait pourtant révéler que les origines sont toujours dans l'autre et toujours sans fondement, sans commencement définitif. Les origines cachent le fait qu'il n'y a pas d'origine. L'unité de la langue (l'« identité » nationale), comme un *a priori* historique, tombe donc inévitablement à l'eau. Attribuer un tel fondement aprioristique à la langue ou à la nation est la dissimulation de leur absence de fondement. La langue est multiple en soi et par définition. Elle porte en elle d'autres langues et leur potentiel¹¹⁸. L'unité fictionnelle d'une langue, comme celle d'une nation, ne peut être qu'une « idée régulatrice ». Elle n'est pas une réalité tangible et vécue, mais une fiction qu'il faut encore réaliser, une fiction qui n'est pas encore « accomplie », qui catalyse l'abstraction, la conceptualisation et la pensée, et sans laquelle le raisonnement pourrait ne pas être possible. Ces fictions sont indispensables à la pensée spéculative et dans la rationalisation. En outre, elles sont nécessairement évolutives, ce qui implique qu'il ne peut y avoir de définition finale ou d'identité.

Ceci vaut également pour le féminisme et ses objets, qui ne peuvent être circonscrits comme des unités distinctes et indépendantes. Dans la pratique, nous devons procéder sans un objet sûr, mais avec un objectif stratégique et des principes épistémologiques (qui sont également susceptibles de changer). Par conséquent, *nous travaillons actuellement dans une incertitude épistémologique*, à la différence de la certitude encadrée et limitée *interne* à la sécurité systémique de la guerre froide. Définir la langue et la nation comme des identités accomplies peut signifier couler la discontinuité dans le béton. La traduction peut, dans certains de ses aspects, contribuer à cette pétrification, et inversement elle peut, en fonction de la *politique* qui la sous-tend, favoriser la création de liens et la continuité dans les connexions contestées et déchirées

¹¹⁸ Boris Buden/Rada Iveković, « Place of Birth : Babel », *Translate*, 2007, <https://translate.eicp.net/transversal/0908/ivekovic-buden/en.html>

d'une société dominée par les divisions, les clivages et les discontinuités. Une telle politique de la traduction, en tant que méthode politique, serait idéalement pratiquée par les féminismes.

La traduction comme activité révèle cette dette générale envers l'autre ou les autres. L'altérité est, par conséquent, une partie constitutive du même et elle démonte l'identité à soi-même. Indépendamment de l'Etat ou des Etats, apparaissent aujourd'hui à l'horizon de nouvelles formes de constitution et d'institution qui sont en évolution à travers des figures encore informelles et simplement expérimentales que nous sommes encore incapables de nommer, et qui ne sont pas des mouvements sociaux classiques, mais sont politiques dans un nouveau sens. La représentation politique a perdu beaucoup de sa valeur avec la détérioration de la souveraineté. Parmi ces nouvelles formes, loin de tout système de représentation, il y a aussi les migrations, ainsi qu'une partie de ce qui se passe sur Internet et autres les réseaux sociaux numériques. Les mouvements de femmes, même plus anciens, appartiennent souvent à ce camp, dans la mesure où ils sont non conventionnels et parce que leur dimension politique n'est pas reconnue. Néanmoins, nous savons maintenant que le politique est en lui-même normatif¹¹⁹, et que les qualités politiques sont refusées à ceux dont on souhaite obstruer l'accès à la scène publique. Le migrant et la migrante délimitent notre espace politique et public, celui dans lequel nous sommes incapables de les entendre quand ils parlent, parce que nous ne le partageons pas avec eux, parce que nous ne les avons pas acceptés¹²⁰.

La nation a joué un rôle historique dans l'homogénéisation de ce qui est dispersé, divers, multilingue, éclaté du peuple bigarré. En France, les options régionales et les langues locales ont été à ce

¹¹⁹ Il est imposé dans sa forme occidentale aux continents colonisés.

¹²⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Eds. Amsterdam, 2006, texte phare ayant eu de nombreuses rééditions, dont l'un des chapitres de son livre *The Critique of Postcolonial Reason. Towards the History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1999. Rada Iveković, séance du 19 mars 2011, « La nouvelle universalité de l'exil » à l'Université populaire de Genève dans le cadre du séminaire de Marie-Claire Caloz-Tschopp, *(Re)penser l'exil*, n° 1 https://www.ici-et-ailleurs.org/IMG/pdf/Ivekovic_Citoyens_manquants_pr_ICI_AILLEURS_dernier_chap.pdf, 2010-2011.

titre cruellement étouffées dans le sang à la Révolution. A ce jour, il y a là et ailleurs (par exemple en Amérique latine), des problèmes liés à l'inclusion dans la nation de ceux dont l'exclusion de principe en fut la condition depuis sa création. Rappelons-nous que le principe fondateur de l'AVNOJ (Conseil antifasciste de libération nationale de la Yougoslavie), pendant la Seconde guerre mondiale, était différent. La nation n'en était pas le principe suprême, mais plutôt celui de la *fédération* qui réunissait les « peuples » (*narod*)¹²¹, les « nationalités » (*narodnosti*) ainsi que les unités fédérales-administratives (les républiques) et les sous-unités (provinces autonomes¹²²). En d'autres circonstances actuelles et comparables, nous avons l'Europe comme une unité supranationale ou, dans des cas comme celui de l'Italie, la « Padanie » qui est profilée comme une forme de séparatisme anti-ou sous-national, parce que le nord riche ne perçoit plus d'intérêts partagés avec le sud pauvre. Au contraire de l'Italie où ce séparatisme n'a pas eu de suite dans le sens d'une partition, ce qui s'est passé dans le processus de désintégration de la Yougoslavie sur une période de temps plus courte prit une forme beaucoup plus brutale. En Espagne, certaines tendances séparatistes régionales ont été surmontées. Mais le problème de Ceuta et Melilla reste béant dans la partie africaine du territoire espagnol. Tout cela se passe dans le cadre d'une relativisation européenne générale de la souveraineté nationale et de politique régionale européenne. D'autre part, la Belgique, restée sans gouvernement pendant plus d'un an¹²³, avec une société complètement divisée, avec seulement la dynastie symbolisant l'unité nationale - a montré que le gouvernement et les formes politiques de la représentation ne sont plus nécessaires lorsque les mécanismes *techniques* de la cohésion et les *institutions* sont formellement rôdés et stables depuis longtemps. Cela a été rendu possible par la « gouvernance », alors que la souveraineté est devenue purement formelle, mais est en tant que telle utile comme une sorte de récipient.

¹²¹ Hélas, pas très clairement définis !

¹²² Ces dernières étaient deux, toutes deux en Serbie (Voïvodine et Kosovo).

¹²³ En 2010-2011, pendant 541 jours.

La nation sert, dans sa forme naturalisée dont nous avons vu beaucoup d'exemples lors de la partition de la Yougoslavie, au déracinement des antagonismes sociaux par la fusion en une instance suprême (la nation). Celle-ci est l'objet du désir des nationalistes et en est saluée. A d'autres, elle est imposée, tandis que beaucoup l'acceptent indifféremment ou la subissent, parce qu'on « ne peut pas » se battre contre elle, puisqu'elle est en synergie avec des forces plus puissantes : l'Etat et sa souveraineté, le système juridique, l'armée et la guerre. Dans sa phase constitutive (de façon plus ou moins cruelle, plus ou moins physique - allant du projet conceptuel au massacre), la nation efface les différences de classe, la concurrence « ethnique », « raciale » ou encore les affrontements (tout en conduisant parfois à leur escalade), ainsi que, dans une certaine mesure, l'antagonisme des sexes. En ce qui concerne les sexes, la nation offre le ralliement autour de la verticale patriarcale, et l'inclusion des femmes comme des citoyens de seconde classe, c'est à dire en tant que subalternes. Quand l'Etat prend en charge la verticale hiérarchique de la nation comme une communauté établie à partir de la naissance (et sur le principe de la hiérarchie des genres comme un paradigme bon pour toutes les autres hiérarchies), et lorsqu'il n'entend pas la nation en tant que société¹²⁴, cet Etat-là garantit et cache le statut secondaire de la citoyenneté des femmes. Bien sûr, la graduation s'applique aussi à d'autres groupes sociaux, différenciés selon d'autres principes que le sexe, et le classement est une chaîne ouverte, ce qui signifie que de nouveaux groupes de subordonnés inclus (plutôt qu'« exclus ») peuvent être ajoutés.

Nous avons vu des cas innombrables de cette négociation dans le remaniement yougoslave. Dans chaque reconfiguration d'un système ou d'un monde, le régime des sexes est renégoциé à nouveau. Ce régime est appelé « genre ». Le genre est, certes, ambigu, autant que l'est la traduction. Il est ambigu car il n'existe dans la « nature » sous aucune forme déterminée selon le modèle masculin / féminin, et parce que la différence des sexes passe par chacun d'entre nous, et non pas entre les uns et les autres. Nous ne

¹²⁴ Car une telle nation n'est ni atteinte, ni complètement réalisable ; elle reste de l'ordre d'un idéal.

pouvons jamais être sûrs de ce qu'est l'« autre » sexe, nous ne pourrions jamais nous mettre d'accord à ce sujet, bien que nous puissions en avoir une idée régulatrice. Ce sont des conventions linguistiques qui réglementent une utilisation simplifiée de ces termes, d'où le rôle-clé de la langue et de la traduction. De même, nous ne pouvons pas nous mettre d'accord sur ce qu'est une autre langue ou une autre nation. Pourquoi ? Parce que l'autre est constitutif de nous, il est notre constituant « externe », ou projeté « vers l'extérieur ». Sans autre, il n'y aurait pas de « nous ». Par conséquent, ni « l'autre » ni « nous » n'est donné. La nation non plus n'est pas donnée, même si elle est historiquement plus fermement établie par ses premières constructions entre les XV^{ème} et XIX^{ème} siècle. Plus récemment, elle est parfois même renforcée par des événements tels que la décolonisation, ou par le tournant de 1989 quand invoquer la nation a souvent été présenté comme une solution pour une légitimité consommée des formes de pouvoir ou de souveraineté de la période précédente. Cela s'est avéré être un vain espoir. Sur le plan méthodologique, le nationalisme donne forme à nos savoirs, notre éducation, nos disciplines, *sans être notre destin*. Il est nécessaire de s'y arracher. Les femmes et le féminisme (en tant que configuration épistémologique) peuvent y jouer un rôle important, car ils sont ce qui perturbe, corrige et démantèle la continuité béate, construite, reçue de la nation et de la domination.

SEXE, NATION, POLITIQUE

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

6. Le sexe de la nation

A propos¹²⁵

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

La construction de toute identité, qu'elle soit pensée comme religieuse, culturelle, linguistique, sociale ou autre, s'appuie sur une définition préalable des rapports sociaux *hétérosexuels* des sexes, rendus normatifs. Il en va de même de l'identité dite ethnique et/ou nationale ainsi que de l'Etat.

Dans toutes les sociétés sévit, toute proportion gardée, une ségrégation plus ou moins rigide des sexes. Ou une ségrégation dite du genre. Celle-ci est supposée être beaucoup plus présente dans les sociétés pensées comme « traditionnelles », mais elle reste encore perceptible à divers degrés dans les sociétés « modernes ». Or, le sexe, ou le genre, n'est peut-être que cela : une scission « première » de/dans la pensée elle-même, un partage « avant » qu'elle ne (se) réfléchisse. Il s'agit d'un partage de la raison, auquel correspond le partage entre la nature et la culture. Ce dernier est toujours reconstruit (dans, et à partir de la différence des sexes) car toujours fragile. Notre nature, en effet, est toujours déjà culture et sociabilité¹²⁶, et le « sexe » lui-même est loin de se présenter à l'état de « pure » nature. Cette division constamment reconfigurée est aussi une tentative pour contenir l'humain qui a toujours tendance à déborder vers ce qu'il aimerait pouvoir considérer comme animal, comme autre. La séparation des sexes est la vaine tentative, sans cesse renouvelée, de recentrer l'anthropocentrisme, dont la forme prévalente a invariablement été l'androcentrisme¹²⁷.

¹²⁵ « Le sexe de la nation », *Lignes*, n° 06, octobre 2001, pp. 128-148. Il y eut deux livres publiés à la suite d'une version antérieure du texte présent (deux livres eux-mêmes antérieurs à notre version ici) : Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, op. cit, et Rada Iveković, *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, op. cit. (qui ne fait qu'un avec le précédent, le partage en deux volumes étant l'aléa des éditeurs). En ligne sur le site de TERRA H-N, avec autorisations des éditeurs, extrait du premier livre « La nation mâle depuis 1989 », <http://www.reseau-terra.eu/article1059.html> ; du second, « Le principe d'identité et d'auto génération. Les identités », <http://www.reseau-terra.eu/article1060.html>.

¹²⁶ Pour Marx, la nature est sociale pour l'homme et la société lui est naturelle (un thème récurrent chez Marx et Engels, à partir des *Ecrits de jeunesse*), et ceci en particulier dans les rapports « de l'homme à la femme » qui en seraient l'expression la plus évidente. Karl Marx, *Die Frühschriften*, dir. par S. Landshut, Stuttgart, Alfred Kröner, 1953, pp. 373, et ailleurs.

¹²⁷ Philippe Descola, « Où s'arrête la nature ? Où commence la culture ? », *Le Monde*, 31 mars 2001, p. 16. Dans ce sens, une nouvelle anthropologie serait en vérité une « anthropologie de la nature ». L'entrée dans l'anthropocène, déclarée désormais de toutes parts, le confirme.

Le genre (le sexe social) est dans ces conditions « un modèle de rapports sociaux, construit et opératoire dans la pratique sociale¹²⁸ ».

« En créant cet élément imaginaire qu'est "le sexe", écrit Michel Foucault, le dispositif de sexualité a suscité un de ces principes internes de fonctionnement les plus essentiels (...). C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps¹²⁹ et les plaisirs¹³⁰. »

Car la sexualité est aussi une sorte de police qui fonctionne dans les domaines les plus divers. Elle est le prétexte et l'origine d'une oppression interne qui crée des « esprits colonisés » par l'acceptation de la hiérarchie caduque des sexes mais surtout par la tolérance de l'inégalité.

La nation et les femmes

Ritu Menon (http://www.womenunlimited.net/authors/authors_ritumenon.htm) intitule l'un de ses articles « Les femmes ont-elles un pays ?¹³¹ ». Elle y

¹²⁸ Robert W. Connell, « Understanding Change in Gender », communication au colloque « Women and Radical Change », Institute for International Studies, University of Technology, Sydney, Bowral, 2-3 avril 2001. Selon cet(te) auteur(e) (plus tard dénommé-e Raewyn Connell), les rapports sociaux des sexes pourraient un jour rendre la catégorie de « genre » inoffensive en termes de discrimination « *par une dissociation intérieure, de sorte que les rapports dans un domaine de pratiques cessent de renforcer ceux d'un autre* » (italiques de l'auteur).

¹²⁹ Les corps de quelque sexe qu'ils soient (Remarque R. I.).

¹³⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 207.

¹³¹ Ritu Menon, « Do Women Have a Country ? The Question of Citizenship in Post-Partition India », in Rada Iveković & Julie Mostov, *From Gender to Nation*, Ravenne, Network Europe & the Balkans, Longo Editore, 2002. Egalement : R. Menon, « Cartographies of Nations and Identities. A Post-Partition Predicament », *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 1, n°

montre comment la nation se construit au moyen du maintien de la hiérarchie des sexes, et sans considération pour les femmes. Cette hiérarchie est l'une des principales conditions pour la construction de la nation, ainsi que son mécanisme d'intégration. Mais nous devons observer les « régimes de rapports des sexes » dans d'autres formations pour les comprendre aussi au niveau de la nation.

« Que ce soit en Israël, en Bosnie ou en Irlande du Nord, les femmes ont été largement exclues des projets de résolution des conflits ainsi que des processus de construction de la nation-État, écrit Nadje Al-Ali. Ironiquement, leur marginalisation par rapport aux canaux plus officiels et formels de la politique pourrait avoir augmenté l'habileté à penser et à agir en dehors de l'idéologie et du courant de l'action prévu par les élites dominantes, principalement masculines. Au lieu de se soumettre exactement aux rôles qui leurs sont assignés, en tant que reproductrices biologiques et culturelles de la nation, les femmes (...) résistent activement non seulement aux rôles traditionnels de genre mais également aux conceptions prévalentes de la "communauté" et de la "nation".¹³² »

Dans sa constitution en Etat, la nation prend explicitement modèle sur la famille pour l'ordre qu'elle entend entretenir¹³³. Elle est donc (hétéro)sexuée et partage les rôles et les statuts entre les hommes et les femmes¹³⁴. Et il est encore d'usage de mesurer le statut et la réputation d'une nation, parfois d'un Etat, par le degré de ses attributions masculines. Le « Père-de-la-Nation » serait comme le père de famille ou le chef d'entreprise¹³⁵, ce qui sert entre autres à

2, 1999, numéro spécial sur la partition de l'Inde dirigé par Ritu Menon elle-même ; « La dynamique de la division », *Transeuropéennes*, n° 19-20, 2001.

¹³² Nadje Al-Ali, « Review Article. Nationalisms, national identities and nation states : gendered perspectives », in *Nations and Nationalism*, vol. 6, 4^e partie, octobre 2000, numéro special « Gender and Nationalism », sous la dir. de Deniz Kandiyoti, p. 638. [ma traduction, R.I.]

¹³³ Etienne Balibar dans Etienne Balibar & Immanuel. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit., p. 136 et passim.

¹³⁴ Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Londres, Sage Publications, 1997.

¹³⁵ Les élections du 13 mai 2001 amènent au pouvoir en Italie Silvio Berlusconi, populiste de droite, qui déclare vouloir organiser l'Etat à l'image de l'entreprise. L'imaginaire de l'Etat nation s'éloigne ici encore plus des valeurs (patriarcales) « féminines », pour annoncer une prévalence du modèle masculin et une « masculinisation » majeure des femmes dans la mesure où elles réussissent et avancent dans la modernité et dans leur visibilité publique.

dépolitiser le rapport des sexes. Cela veut dire que la différence des sexes informe, traverse et *lie* entre elles des institutions de niveaux différents, du plus bas au plus haut, bien que celles-ci soient traversées par d'autres subordinations.

La subalternité des femmes dans la nation est donnée en modèle à toutes les autres inégalités qu'elle tente de légitimer au moyen du consensus général sur celle des femmes. En même temps, ces autres inégalités et injustices, comme l'écart de classe entre les femmes elles-mêmes, l'exclusion du pouvoir de telle ou telle population, sont toutes au service de l'assujettissement des femmes qu'elles aident à asseoir par la division des femmes entre elles, et par d'autres moyens¹³⁶. Mais, selon Nira Yuval-Davis, il est important de comprendre au sujet des divisions sociales que, alors qu'elles sont construites l'une au moyen de l'autre, elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre¹³⁷. À son tour l'assujettissement des femmes, quelles qu'en soient les figures selon l'histoire, a la capacité de se projeter sur les autres rapports sociaux pour en soutenir et légitimer les inégalités par analogie, du fait de l'acceptation générale de la subordination des femmes¹³⁸.

Toute formation sociale est sexuée d'une manière ou d'une autre. Pour Michel Foucault, le sexe lui-même, qui sert largement à discipliner et à réglementer les corps et les populations, est un pli particulièrement puissant du pouvoir. Nous avons l'habitude de discerner la problématique de la différence des sexes (ou des genres) surtout au niveau micro, là où elle saute aux yeux du fait d'une expérience directe et personnelle : éveil sexuel, famille, vie privée, école, division sexuelle du travail, violence ponctuelle contre des femmes isolées, tout cela témoigne de « régimes de rapports des sexes » ou de « régimes des genres » différents. Par les

¹³⁶ À cet égard, Nira Yuval-Davis (<https://www.ucl.ac.uk/Staff/y/nira-yuval-davis>), *op. cit.*, insiste beaucoup sur la stratégie du dialogue transversal des femmes de différentes conditions sociales ou constellations politiques comme moyen de remédier à l'inégalité des femmes dans son ensemble.

¹³⁷ Voir Floya Anthias & Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries : Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*, Londres, New York, Routledge, 1992 ; Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*. London: SAGE, 1997, et « Belonging and the Politics of Belonging », *Patterns of Prejudice*, 40.3, 2006, pp. 197-214.

¹³⁸ Rada Iveković, *Le sexe de la nation et Dame-Nation. Nation et différences des sexes*, *op. cit.*

féministes, les sociologues, les statistiques, nous apprenons que la différence des sexes apparaît également à d'autres niveaux (au niveau moyen) : la communauté, la société, la culture et même l'Etat articulent de manières différentes le rapport social et politique des sexes. La perception à ce niveau-là en est moins directe, et elle dépendra en grande partie de la sensibilité de chacun.

Les sciences dont nous disposons sont construites au départ sans prendre en compte le régime des sexes, mais à partir de l'inégalité qu'il entérine. La perception du rapport des sexes est culturellement conditionnée et n'est pas neutre. A un niveau encore plus abstrait, au niveau de l'Etat, des rapports entre les Etats, donc des affaires internationales et, aujourd'hui, de la mondialisation, il est encore plus difficile de saisir l'articulation sexuelle/des genres. Il est difficile de dire, sauf de manière très générale, en quoi tous ces rapports sont aussi conditionnés par la hiérarchie des sexes et d'en calculer la mesure et les effets. Certes, il y a à ce sujet des bibliothèques entières, et nous sommes très loin de les maîtriser. Ce qui nous intéresse cependant, c'est surtout un problème méthodologique. Au delà de l'indubitable partialité patriarcale qui obnubile généralement toute réflexion à ce sujet (et qu'il faut donc dépasser), il est sûr que si nous rencontrons quelques embûches à conceptualiser une problématique, c'est parce que l'appareil théorique, la terminologie dont nous disposons, ne sont pas adéquats pour l'exprimer. Nous introduisons dans notre travail le concept de « régime des rapports sociaux de sexe » (*gender regime*) que nous empruntons à Sylvia Walby (https://en.wikipedia.org/wiki/Sylvia_Walby)¹³⁹. Il y a toutes sortes de régime des sexes, à tous les niveaux d'observation, et ils peuvent être distincts les uns des autres même au sein d'une seule société : le régime familial des sexes, le régime en entreprise, le régime national des sexes, le régime des sexes de l'Etat, le régime des sexes dans les intégrations régionales ou les relations entre

¹³⁹ Sylvia Walby, « Gender, nations and states in a global era », in *Nations and Nationalism*, vol. 6, part. 4, October 2000, special issue on « *Gender and Nationalism* », dir. par Deniz Kandiyoti, pp. 523-540. J'adapte le concept pour mes besoins en l'appliquant à différents niveaux de l'échelle sociale.

Etats, le régime sexuel de la globalisation ou celui des Nations Unies. Le régime familial peut être différent du régime scolaire ou du régime médical des sexes, et le régime communautaire (identitaire et « ethnique ») est très différent du régime social (civique) des sexes, tout en se différenciant du régime culturel ou du régime « sexuel » de l'Etat alors que ce dernier lui-même peut diverger de manière importante d'un régime international, plus ou moins étendu, des sexes. Pour les femmes elles-mêmes, d'une société « traditionnelle » à la société moderne, s'installe le très grand écart entre un régime domestique et familial qui les retient à la maison et un régime des sexes « public », où elles sortent dans la société pour de nombreuses activités économiques et politiques. L'introduction du concept de *gender regime* est extrêmement utile et permet de saisir et d'exprimer des phénomènes qui jusque-là se dérobaient à l'analyse, à des échelles où, en général, il était difficile d'appliquer la catégorie de sexe/genre.

Les concepts de « nation », « communauté », « patrie », « origine », « culture »¹⁴⁰ sont sexuellement hautement connotés. Ils sont liés à des images de (corps de) femme. L'idée que l'on se fait de son propre corps, de la sexualité, du rapport social des sexes et de l'ordre moral sexuel, ainsi que le langage par lequel on en parle, font référence à ces concepts. C'est d'ailleurs le cas de toutes les hiérarchies : toutes sont sexuées. Que ce soient les classes ou les castes, les groupes d'âge, le « système symbolique » (organisateur du pouvoir), la discipline administrative au sein des institutions et de l'Etat, les idéologies dominantes, le régime des sexes, le racisme ordinaire, l'ordre mondial, ils s'installent tous en commençant par redéfinir le rôle des deux sexes¹⁴¹ et ceci semble être fondamental et contemporain à leur construction, avec une apparence de primordialité. Une représentation de la nation ou un projet national (un patriotisme) ont toujours des élaborations d'images plus ou moins arrêtées de chacun des sexes. Ces descriptions normatives ne

¹⁴⁰ Pourquoi la culture se verrait-elle attribuer des valeurs sexuelles ? « Quelle que soit la hauteur d'une culture, si le nerf masculin s'y éteint, elle devient un colosse aux pieds d'argile », Ernst Jünger, cité dans Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, op. cit. Ici numérotation d'après la traduction serbo-croate, *Muške fantazije*, 1-4, GZH, Zagreb, 1983 ; t. 3, p. 59 ff. (Il n'y a pas de traduction française.)

¹⁴¹ Kumkum Sangari & Sudesh Vaid (dir.), *Recasting Women : Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1990, p. 5, sq.

changent que très difficilement, poussées par les grands moments de crise et de reconfiguration générale. Ce facteur crucial de la constitution de la nation a été très négligé chez beaucoup d'entre les auteurs qui étudient la dynamique de la nation et des nationalismes, avec quelques rares exceptions, mais il commence désormais à éveiller l'intérêt des plus « audacieux »¹⁴².

Partage de la raison

Mais « en amont » de la sexuation des concepts, il y a déjà le *partage de la raison* selon la distribution ou la répartition des « valeurs » sexuelles et plus généralement des valeurs plurielles (celles qui mènent à la « guerre des dieux »). Il correspond à la distinction entre raison et monde, sujet et objet, masculin et féminin, bien et mal. Sans être complètement équivalentes, ces dichotomies sont toujours corrélatives et comportent la « valence différentielle des sexes »¹⁴³ proportionnelle.

Y a-t-il un rapport entre le patriotisme (euphémisme pour « nationalisme ») en tant que sentiment et la différence des sexes ? De manière apparemment plus anecdotique, il existe une connexion étroite entre le patriotisme¹⁴⁴ et l'amour. Dans certains cas stéréotypés et figés en littérature, une forme particulière d'ascétisme, de sublimation et de dévotion patriotique consiste à *remplacer*, chez un héros national ou chez un homme politique, l'amour pour une femme par l'amour pour la patrie. L'inverse vaut pour les femmes : le cliché veut que l'homme soit la véritable patrie ou la vraie religion de la femme, que son mari soit son seul dieu¹⁴⁵ selon le dicton indien. En même temps, dans l'idéal de l'homme « viril » violent, l'assaut à l'ennemi sera corroboré par

¹⁴² A partir de Michel Foucault, ou encore d'Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *op. cit.*

¹⁴³ Françoise Héritier, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob, 1996.

¹⁴⁴ Le patriotisme, en tant que forme sécularisé de l'amour de dieu.

¹⁴⁵ Georges Duby, *Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988 : « Que sait-on de l'amour en France au XII^{ème} siècle ? », pp. 34 et suivantes.

l'attaque à la féminité (intérieure)¹⁴⁶, à la faiblesse en tant que telle. Dans la version macho-nationale et étatique, cet homme « aime » son peuple, sa patrie, son armée, son drapeau, sa culture « sans égale » (la Culture tout court, la seule), son fusil. A ce dernier il dédie des poèmes comme à sa bien-aimée ; il dort avec son arme¹⁴⁷. Son discours devient déclamation. L'objet de son amour est dévitalisé. C'est la sécularisation du modèle religieux, qui commence avec le Romantisme, et plus précisément à partir des Lumières¹⁴⁸. La communauté défait ainsi l'ordre ecclésiastique, mais a toutes les chances de se replier sur elle-même.

« Les femmes se trouvent dans une relation d'oppression par rapport aux hommes, à la société et à l'Etat. »¹⁴⁹ Et, faut-il ajouter, par rapport surtout à la communauté et à sa forme spécifique, la nation¹⁵⁰. Les rôles différents assignés aux hommes et aux femmes par une socialisation historiquement sexuée sont différenciés surtout par rapport au pouvoir. Celui-ci détermine la nation en tant que construction hiérarchique et exclusive. Mais au delà de cette évidence aujourd'hui historiquement bien documentée, dans ce qui suit on s'intéressera à la sexuation (*gendering*) de certaines institutions et de la réflexion à leur propos. La philosophie ou les sciences sociales et humaines doivent être lues à partir de leur occultation constitutive de la hiérarchie des sexes (plutôt que de la différence des sexes). Lecture difficile, car cet oubli a longtemps été nécessaire au savoir comme il a été lui-même construit. Ainsi, une même cécité est à la base de la nation et de l'étude de celle-ci, car une même rationalité les gère. C'est pour cela que toute remémoration est un dur travail. Michel Foucault constate le même type d'escamotage dans le droit, qui déguise les mécanismes du

¹⁴⁶ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, OUP 1983.

¹⁴⁷ Ivan Čolović, *Bordel ratnika* (Le bordel du guerrier), Belgrade, XX vek, 1993, p. 73.

¹⁴⁸ Après la religion, c'est bien la philosophie sécularisée qui prend soin de refonder systématiquement et de véhiculer la normativité patriarcale de l'ordre. A ce sujet : Valeria Valcárcel, *La política de las mujeres*, València, Ediciones Cátedra, 1997, p. 74.

¹⁴⁹ Document cyclostylé « Fundación para la democracia Manuel Colóm Argueta. Proyecto : Liderazgo y cuestiones étnico cultural y de género », Taller para el personal administrativo, docente y estudiantil, Guatemala 9-4-1999, p. 2.

¹⁵⁰ Rada Iveković, « Bosanska paradigma – ne, mira Bosna – da », (Non au paradigme bosniaque, oui à une Bosnie apaisée) *Dijalog*, 2-3/1998 (Sarajevo), pp. 57-77. En anglais : « The Bosnian Paradigm », *Dialogue*, n°9-10/1998 (Sarajevo), pp. 61-85.

pouvoir et de sa propre origine, et peut même avancer des théories montées de toutes pièces pour s'assurer le fonctionnement. C'est le cas, pour lui, lorsque la biopolitique, qui a abandonné le droit divin, fait encore appel à la théorie de la souveraineté (alors qu'elle est mise en acte par une « police sexuelle »).

Celle des sexes est la différence intra générique la plus ancienne que nous connaissions, non dans un sens biologique mais dans un sens politique. Sous l'angle politique, la différence est *différend*¹⁵¹ et s'écarte du biologique, tout en prétendant se justifier par lui. Mais ni l'un ni l'autre (le biologique, le politique) ne peuvent être définis sans équivoque. En tant que naturelle, la différence est moindre que celle qui nous distingue des autres espèces, bien que la *perception* en soit chargée de valeurs symboliques et imaginaires. Culturellement et par époques, elle a pu être codée comme plus importante, quand on a voulu faire croire que « la femme » était plus proche des femelles animales que de l'homme. Cela nous amène à voir la différence des sexes comme le plus ancien différend politique qui soit, celui qui désigne la première frontière de l'altérité. Celle-ci est au cœur du rapport au pouvoir. Traditionnellement au contraire, jusque dans les philosophies où cela peut étonner, la différence des sexes est vue comme seulement *naturelle*.¹⁵² Le différend des sexes n'est généralement pas pris en compte. « Le décalage des revendications des femmes par rapport aux acquis des hommes ne permettait pas de comprendre cette attente en termes politiques », pourrait-on dire en paraphrasant Michèle Riot-Sarcey.¹⁵³ Cet écart est d'emblée inscrit dans le langage comme neutralisé, dépolitisé, sujet à un jugement tacite préalable qui présuppose l'adhésion de tous. Le silence à son propos est la condition de son fonctionnement en tant qu'agencement producteur d'ordre et de sens.

¹⁵¹ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, op. cit.

¹⁵² Françoise Collin, Evelyn Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

¹⁵³ La phrase originale est ainsi rédigée : « Mais le décalage de leurs revendications [des ouvriers] par rapport aux acquis de la classe moyenne ne permettait pas de comprendre cette attente en termes politiques. » Michèle Riot-Sarcey, *Le Réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^{ème} siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 219.

Ce qui y est occulté, c'est la « part des sans part »¹⁵⁴. Ce différend a en effet tendance à se soustraire à l'examen. Il est difficile de cerner la différence et le différend des sexes comme objet d'observation. Du fait qu'ils sont inscrits dans le langage, ils paraissent comme ayant toujours été là. Dès avant l'individu, dès avant le langage qui déjà les prévoit. La difficulté vient de ce que l'on ne peut identifier une caractéristique de sexe ou de genre déterminante et décisive, bien que les deux se prêtent à l'essentialisation. Ce différend, perçu comme fondamental - puisque condition de la vie - réussit à *sexuer* notre univers dans tous ses détails grâce à son statut très particulier, bien au delà de toute différence naturelle. C'est bien pour cela qu'il est politique. Le différend des sexes reste encore une préoccupation de spécialistes ou de militants. Très lentement, par les arguments de la critique féministe, il a fait son chemin dans les sciences humaines et sociales en commençant par l'anthropologie, aussi bien en tant que sujet d'étude qu'en tant que ce qui modifie la démarche. D'après Pierre Bourdieu,

« la force particulière de la sociodicée masculine lui vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations: elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée. »¹⁵⁵

On assimile le plus souvent le différend des sexes à la différence des sexes fantasmée, mais le premier est politique alors que la seconde, tout en étant supposée naturelle, est construite et figée. Entre les deux termes il y a un rapport mouvant, instable, une tension qui, cependant, n'est point prédéterminée, définitive ou même identifiable. C'est le différend des sexes qui est philosophiquement intéressant. Au contraire de ce que l'idée reçue de la différence des sexes peut faire entendre, le *différend* des sexes renvoie à la tension de l'asymétrie qui brouille constamment, et dépasse, la dichotomie insuffisante de la différence des sexes à exprimer ce rapport d'inadéquation du dehors et du dedans. Cette

¹⁵⁴ Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

¹⁵⁵ Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 29.

asymétrie, c'est le fait que l'on ne puisse jamais mettre le doigt sur la différence qui ne peut que rester indécidable, l'indécidable par excellence. Il s'agit là de quelque chose qui sème la confusion entre les termes de la dichotomie et en entrave le rapport. C'est dire que le différend des sexes porte en lui la menace constante de bouleversement de la hiérarchie déguisée en simple opposition binaire. Le résultat en est la signification ambivalente ainsi que la force créatrice de la différence des sexes¹⁵⁶. Cet hymen imaginaire incarne la différence et représente en même temps l'indécidable de la relation : aucun parti pris, aucune idéologie, aucun destin, aucune fatalité. Car bien que l'histoire ait privilégié le sujet masculin, le jeu est recommencé à chaque fois, jamais escompté. En effet, si la situation de la *palanka*¹⁵⁷, celle de l'esprit de bourg, peut être résolue de manières très différentes, la forme n'en est pas donnée d'avance.

La différence en question envahit et surcodifie le social, le politique, le symbolique, l'imaginaire. Même les prises électriques sont sexuées. Cela imprègne symboliquement par des valeurs sexuées toutes les autres différences dans la sphère de ce qui est *historiquement* consensuel. De même, cette différence traverse la légitimation historique des hiérarchies qui se nourrissent des différences. Non pas la différence des sexes elle-même, mais les valeurs qu'on lui attribue culturellement constituent le préalable conscient et inconscient de tout ordre social.

¹⁵⁶ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres - New York, Routledge, 1994, p. 128.

¹⁵⁷ *Palanka* est le terme central utilisé par Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke* (La philosophie de bourg), *op. cit.* Il veut dire à la fois « bourg » et « périphérie », non dans un sens topographique, mais dans le sens d'un état d'esprit, d'une disposition psychopolitique. Il désigne plus ou moins une intégration incomplète, une société encore communautaire et en partie rurale en transition, dont les contradictions, dans l'affrontement de la modernité, peuvent porter - mais non nécessairement - à toutes sortes de violence. C'est aussi un état de nazisme latent. Ce type de société n'est pas spécifique du socialisme, mais d'un début de modernité ou d'une modernité mal partie. J'ai repris certains concepts de Radomir Konstantinović dans mon livre *Autopsie des Balkans. Essai de psychopolitique* (*Autopsia dei Balcani. Saggio di psicopolitica*, *op. cit.*), https://www.academia.edu/33180065/Ivekovi%C4%87_Autopsie_des_Balkans

Le consensus patriarcal global

Le consensus patriarcal global¹⁵⁸ (la première des globalisations) sur la soumission de toutes les femmes à tous les hommes est intéressant, au-delà de ce qu'il représente pour l'histoire des femmes : il sert universellement à rendre possibles et à justifier d'autres assujettissements. Le patriarcat ne concerne *pas* particulièrement la relation entre les hommes et les femmes. Plutôt, il est ce vaste champ où s'organise la concordance des différents types de domination. Cela se fait au moyen d'un mécanisme d'« analogie » symbolique. Celui-ci entérine un « contrat sexuel » préalable qui assujettit *de facto* les femmes aux hommes.¹⁵⁹ Le patriarcat est entretenu et rendu indispensable par l'intérieur en tant que soutien à tout type de domination par analogie, et par l'extérieur en tant qu'il est le cadre général (« neutre » et non perçu) de toute organisation sociale et étatique. Tout en étant lui-même une hégémonie, il est crucial, nécessaire, et inscrit à la base de tout autre type d'hégémonie, surtout inégalitaire. Le « contrôle sexuel » (celui du rapport entre les sexes, et aussi celui de la sexualité) est le premier et le plus efficace des pouvoirs « policiers ». Pour exister, il n'a pas besoin de l'Etat qu'il précède, étant présent en tout type de communauté comme le fonctionnement même et le cadre de la société. L'ordre des sexes précède donc l'ordre étatique dans ce sens que ce dernier s'appuie sur lui¹⁶⁰.

L'économie nationale et mondiale, ainsi que le système des Etats, évoluent en cycles plus ou moins repérables sans bousculer, sauf pour le réorganiser, le patriarcat. La cyclicité possible et probable

¹⁵⁸ « Patriarcal », loin d'être masculin ontologiquement ou biologiquement, n'est ici que le fait que le masculin a *historiquement* prévalu en tant que système symbolique et rapport de forces. Il concerne tous, et exclut ceux et celles à qui il attribue la nature ou nie l'accès à la raison. Il est la configuration première de toute hiérarchie. Il soumet au patriarcat réel ou symbolique hommes, femmes, enfants et subordonnés, structurant la hiérarchie sociale dans son ensemble ; une hiérarchie dont le rapport social des sexes n'est qu'un volet, certes paradigmatique et à tous les effets « archétypal ».

¹⁵⁹ Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.

¹⁶⁰ Partha Chatterjee, « More on Modes of Power and the Peasantry », in R. Guha, G. Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Essays*, New York – Oxford, OUP, 1988, p. 363.

du rapport des sexes échappe à l'observation. L'hégémonie patriarcale reste alors la « normalité » et est théorisée en différentes disciplines comme insurmontable. Le sexe devient une catégorie normative dont la cible dépasse la sexualité. Cette *instrumentalisation* d'un état de choses déjà historique (la domination) par sa présentation comme transhistorique et naturel, est elle-même historique. L'analogie qui en est déduite pour d'autres types d'injustice est une essentialisation. L'*histoire* des rapports sociaux des sexes est normalement masquée par la substitution du biologique au social et à l'historique. La différence biologique, supposée naturelle, est calquée sur l'inégalité sociale et récupérée pour faire paraître celle-ci comme naturelle à son tour.¹⁶¹ Mais loin d'être destiné seulement aux femmes, si le patriarcat tient toujours bon, c'est qu'il est un instrument fondamental dans toutes les autres subjugations, un enjeu subtil dans la lutte pour le pouvoir hégémonique.

L'interdit de l'inceste

L'interdit de l'inceste, et d'autres limitations du droit à la sexualité et à leur corps de la part des dominés (femmes, malades, enfants, exploités, colonisés, hommes subalternes en général) ont pour fonction principale de garantir la hiérarchie et l'hégémonie inégalitaire. Ainsi, imprimer l'inégalité des sexes sur la simple et neutre différence des sexes est un premier acte politique et a pour but d'attribuer un pouvoir à ceux qui ont le plus de liberté et de droits sexuels sur les autres. L'interdiction de l'inceste, tout

¹⁶¹ La distinction anglo-saxonne entre *sex* et *gender* est théoriquement insoutenable bien que politiquement souvent utile. Elle l'a surtout été au début des deux vagues de luttes féministes du XX^e siècle. Elle n'est pas strictement maintenue dans ce texte, d'autant plus qu'elle est encore mal acceptée en français. Le cadre conceptuel de ce dernier est différent de celui en vigueur dans la langue anglaise. Cette distinction ne vaut pas mieux que la distinction anthropologique structuraliste entre « nature » et « culture », elle même pratique, mais théoriquement ambiguë et finalement non viable, car elle mène en dernière analyse à l'essentialisation des catégories. Comme toute démarche ou conceptualisation en faveur des défavorisés, cette distinction est à double tranchant : le concept de *gender* a l'avantage de montrer qu'il n'est pas légitime de justifier l'exclusion symbolique et sociale des femmes par analogie avec la biologie. Mais il a le désavantage de faire supposer qu'il y aurait une « nature biologique » de la femme (et d'ailleurs, de l'homme) bien définie et anhistorique, *sex*, laissée pour compte par les sciences sociales et la philosophie.

interdite qu'elle est, s'accompagne aussi des transgressions régulières de certains adultes qui violent les enfants. L'inceste (du père sur sa progéniture) est constamment à la fois invité et interdit, du fait que le message de sa prohibition est brouillé : car cette dernière doit surtout légitimer la plus grande liberté sexuelle du père (qui confirme la règle en tant qu'exception à cette liberté) et lui donner une autorité sur les autres. Si sa socialisation est un peu dérangée (un ego trop « fort », ou un super égo trop faible), le père peut trouver l'interdit de l'inceste être pour lui une contrainte contradictoire insupportable. Le contrôle de la sexualité, d'une manière ou d'une autre, est un instrument de base du pouvoir et un moyen de répression. Il dépasse de loin la simple sexualité, il touche à la liberté psycho-physique aussi bien de la personne que de son groupe sous différents angles. On instrumentalise la sexualité pour manipuler la communauté, la société, pour organiser l'Etat. Le prix en paraît élevé, car il s'agit en général de réprimer la féminité et la « faiblesse » sexuelle imposée aussi bien à l'extérieur qu'en soi, d'où des contraintes également pour le groupe dominant. Mais ces « sacrifices » seront rémunérés par le prestige, le pouvoir, la reconnaissance des valeurs : ce que les membres de ce groupe perdent par l'autocensure à laquelle ils sont obligés, leur est rendu redoublé sur le plan générique, en gloire, en continuité admise, en reconnaissance publique et envie. Bref, de quoi construire une histoire.

Ainsi, Claude Lévi-Strauss voit la sexualité féminine comme naturelle et asociale, et la sexualité masculine comme organisatrice de l'ordre social : il en découle pour lui la nécessité du mariage (au profit de l'homme et donc aussi de l'humanité), et par là l'interdit de l'inceste avec le besoin de l'exogamie. L'exogamie est à sens unique et, puisqu'on construit le monde par un biais masculin, elle se réduit à l'échange des femmes entre les clans et entre les hommes. Proposons ici la critique succincte de Claude Lévi-Strauss à ce sujet par Žarana Papić. Elle critique :

« sa prétention à déduire, à partir d'un espace spirituel culturellement spécifique, particulièrement défini par les "lois" de la métaphysique de la présence, une reconstruction

‘objective’ de la nature humaine ‘originnaire’ sexuelle/de genre, aussi bien masculine que féminine. Lévi-Strauss a déduit depuis cette ‘nature’ une reconstruction universelle de la Scène humaine Originnaire, celle du passage de la nature à la culture. Ce faisant il a en fait effectué une certaine construction (métaphysique) des ‘essences’ sexuelles/de genre de la sociabilité humaine - en tant que natures et univers opposées et dichotomiques masculins et féminins. ¹⁶²»

La légitimation et la justification de certaines inégalités sociales par d’autres comprend elle-même une hiérarchie de ces inégalités. Toute opposition impliquant une perspective hiérarchique (intérieur/extérieur, corps/âme etc.) contient aussi bien l’exclusion de classe, de race (imaginaire), de sexe. La nature, elle, est invoquée comme preuve ultime dans un tour de sécularisation du modèle divin : ce n’est pas dieu, mais elle-même, la nature, qui veut la domination. Ainsi, dans la séparation de l’âme et du corps, l’âme peut représenter le réprimé grâce à une supercherie par laquelle le philosophe s’approprie les deux bouts de l’équation : l’âme est en effet un corps de femme. ¹⁶³

Comment le télescopage de l’inégalité des sexes sur les autres hiérarchies sociales a-t’il été possible, et pourquoi le critère du sexe plutôt qu’un autre pour modèle de base ?

Le sexe normatif, c’est à dire les rôles sexuels, le droit à la sexualité ou non, sont hautement sélectifs et hiérarchisants, relevant du domaine du pouvoir. En interdisant la sexualité ou en la limitant, on peut opprimer, punir, maîtriser, faire chanter, instrumentaliser, manipuler. *La violence est avant tout ségrégation des sexes*, ou elle commence par celle-ci, ce qui va servir d’analogie symbolique pour ses autres formes. Les cultures qui ont su cultiver des formes souples et fluides d’identité sexuelle (ce n’est pas du tout le cas en « occident » sauf plus récemment), ainsi que des rapports moins hiérarchisants entre les sexes, sont également celles qui ont développé et maintenu une résistance à la

¹⁶² Žarana Papić, *Polnost i kultura* (Sexualité et culture), Belgrade, XX vek, 1997, p. 333.

¹⁶³ Giulia Sissa, *L’Âme est un corps de femme*, Paris, Ed. Odile Jacob, 2000.

violence. Dans ce sens, le lien entre la construction coloniale et l'utilisation à cet effet de la sexualité et l'exaltation de l'hypervirilité est connu¹⁶⁴.

Le colonialisme a donné un tour de vis supplémentaire au machisme traditionnel, par l'humiliation de la virilité des coloniaux, qui se voient comparés, ô déshonneur, aux femmes, et obligés de recourir plus encore à la violence contre celles-ci (et contre les castes-classes soumises) pour faire face au colonisateur qui les voit comme efféminés. Une surenchère de la sexualité symbolique se met en place entre les deux. Mais dans la construction de la colonie, qui se fait aussi bien par les uns que par les autres, l'oppression des femmes, redoublée, fera bon ménage avec les tentatives de réconciliation par la modernisation, d'intégration et d'acceptation d'un métissage même si celui-ci n'est pas à égalité. Alors qu'un débat interminable a lieu autour des *reservations* (quotas) pour les femmes en Inde, on s'aperçoit que les élites dominantes s'intéressent à celles-ci seulement dans la mesure où cela peut les aider à résister aux revendications des castes défavorisées. Car ces dernières s'opposent à la représentation des femmes sauf quand ça les arrange à leur tour¹⁶⁵. Entre les hommes dominants et les hommes dominés, un compromis est toujours possible à propos d'un seul sujet - l'oppression « naturelle » des femmes. Ce compromis, avoué ou non, est souvent nécessaire et est le préalable de tout autre accord sur les termes. Ainsi, une fois de plus, les femmes soudent, dans leur corps, les constructions de l'expérimentation sociale et politique.

Le rapport des sexes est établi en catégorie normative, défini par la coutume et l'inertie. En tant que tel, ni nécessairement énoncé

¹⁶⁴ Kumkum Sangari, Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women*, op. cit. ; Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, op.cit.; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, op.cit.; Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias, o El síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, Flasco, 1998.

¹⁶⁵ Nivedita Menon, « Elusive “Woman” : Feminism and the Woman’s reservation Bill » in *Economic and Political Weekly*. Vol. XXXV, n°43-44, 21-28 oct., 2000, pp. 3835-3844 ; Zoya Hasan, « Women’s Reserved Seats and the “Politics of Presence”. “The Curious Case of 500 Versus 42” », dans Zoya Hasan, E. Sridharan and R. Sudarshan (dir.), *India’s Living Constitution : Ideas, Practices, Controversies*, New Delhi, Permanent Black, 2002.

explicitement en termes politiques, ni forcément inscrit dans la loi, il reste invisible par la force même de son évidence.

Universellement et « hégémoniquement consensuel », il rentre directement dans la définition de toute autre identité. La première, et celle qui s'appuie le plus sur ce « contrat social des sexes » sous-entendu, est l'identité nationale, qui en reprend jusqu'au langage. Toute constitution de la nation commence donc par une redéfinition des rapports de sexe et la description du rôle attendu de chacun d'entre eux dans le récit que l'on se fait de « soi ». La liberté sexuelle, dont jouissent certains, est une source et une image du pouvoir sur les autres. C'est par ceux-là que l'idéal de l'identique à soi se transmet.

Lorsque fait son apparition la différence nationale, elle même construite, elle le fait dans les termes même (car c'est le langage hiérarchique connu et accepté de tous) de la différence des sexes naturalisée. La nation se fait jour en proclamant son « origine » dans l'*identité* et en « justifiant » certaines injustices rendues paradigmatiques par le consensus sur la prétendue hiérarchie naturelle des sexes. Il n'est plus possible d'analyser, dans son ensemble, la problématique de la nation, des nationalismes, de la citoyenneté, de l'Etat, sans rendre compte de leur dimension sexuée. Le discours politique est sexué à un très haut degré par le biais de la naturalisation, et tous les concepts liés au complexe de la nation, de son devenir-sujet, de la communauté primaire et de l'Etat le sont. Par inertie, beaucoup d'auteurs continuent à ne prendre en compte la dimension sexuée qu'en principe, mais n'en approfondissent pas la portée. Il est à parier qu'elle sera mise à jour en premier lieu par celles qui y sont le plus intéressées¹⁶⁶.

¹⁶⁶ J'ai soutenu ailleurs l'importance *existentielle* qu'ont les femmes à pratiquer la théorie et l'intérêt vital qu'elles ne peuvent que porter à la philosophie : en exerçant cette discipline, les chercheuses n'en font pas simplement un métier : elles interrogent le savoir institutionnalisé qui les exclut par principe, et qui surcodifie les autres sciences. Voir Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie*. J.F. Lyotard et le féminin, op. cit.

Le corps maternel

Symboliquement, le « corps maternel » de la mère-patrie ou de la « tribu » sécularisée représente l'unité du groupe auquel l'individu sacrifie de bon gré sa singularité. Toute séparation d'avec les « frères » au sein de cette unité met en danger, par la fragmentation, la sécurisante totalité de référence. Séparé d'elle, l'individu se sent perdu, il se protège par et dans le groupe des égaux. Ne pouvant lui-même s'individualiser, il se construit un *Ersatz* de subjectivité, soutenu par les frères. C'est une (quasi-) subjectivité collective, communautaire qui doit soutenir un individu dont l'ego est configuré semblablement à celui d'un autiste. On y cherche des points d'appui, un réseau d'accueil et, en fin de compte, un conformisme rassurant ; d'autant plus que c'est le conformisme lui-même qui y incite.

Au sein du groupe et à l'intérieur des frontières, du territoire, c'est le modèle paternel protecteur qui regroupe les frères en une communauté « maternelle » parce qu'accueillante. Cette référence maternelle non dissimulée (la mère-patrie, le parti, l'organisation, la nation, l'armée) dévoile l'inconditionnelle hiérarchie de la confrérie. Celle-ci représente une protection, comme un bouclier. Par son caractère machinique où l'individu n'est qu'une pièce de rechange, elle est sécurisante au prix de l'individuation et de la subjectivation. Le désir individuel d'altérité y est remplacé et neutralisé par un désir paradoxal et protecteur de l'identique¹⁶⁷. Chacun des membres intériorise le principe vertical pour pouvoir communiquer avec ses pairs en passant par l'instance supérieure, et pour appartenir au groupe. Ainsi un rapport à l'autre, y compris entre homme et femme, est immédiatement un rapport à la structure sociale et à la hiérarchie dans leur ensemble. L'existence d'une

¹⁶⁷ Fabio Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, (La destruction du désir. Le narcissisme à l'époque de la consommation de masse), Bari, Dedalo, 2000.

figure « paternelle » réelle ou symbolique (le chef politique) qui se donne en exemple en est le pivot, celui vers qui tous les fils (dans tous les sens) convergent, et celui qui les tient. Ils lui ressemblent, ils s'identifient à lui. L'idée rassemblante, la communauté, est le projet de cette figure, son « épouse ».

Les termes d'« instance maternelle », « modèle paternel » ici utilisés pourraient induire en erreur. Il ne s'agit pas ici d'œdipe ni de la construction familiale¹⁶⁸. L'instance maternelle n'est pas la mère, et l'instance supérieure paternelle, le « Père-de-la-Nation » n'est pas le père de famille, ou bien, il le dépasse, car il appelle à la cohésion d'un groupe plus grand par analogie à la famille. L'instance maternelle est un refuge mis en place par le père-de-la-nation, qui est un chef à suivre et à imiter, non un concurrent injuste auprès de la mère. Il respecte l'égalité des fils entre eux : il ne s'agit pas vraiment d'identification dans le sens propre. Le rapport symbiotique à la communauté primaire (qui peut parfaitement être d'élection) - et la nation en est une - est, psychanalytiquement parlant, un rapport pré-œdipal. Avant de devenir société par le truchement de l'ouverture d'un espace public et entre les citoyens dans l'Etat¹⁶⁹, en effet, la nation n'est que communauté et désir de totalité compacte. Elle peut être un site de pouvoir parmi d'autres, sans pour autant que ce pouvoir soit souverain ou absolu. Le pouvoir n'est pas monolithe et ne siège pas que dans l'Etat, nous le savons depuis Foucault. Le langage est l'un de ses lieux de naissance. Dès lors qu'il n'a pas d'origine unique, il est infigurable, un centre « vide » ou explosé en quelque sorte. Il

¹⁶⁸ Je dois ici en partie mon cadre conceptuel à ce propos à Klaus Theweleit, *Männerphantasien* 1 & 2, op. cit., Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit 1980 (depuis les années 1970 et 1980 lorsqu'ils me devinrent accessibles), ainsi qu'à Radimir Konstantinović, *Filosofija palanke*, op. cit. Je suis redevable à tous ces auteurs.

¹⁶⁹ *L'espace public* : nous n'oublions pas que ce terme est ambigu : c'est à la fois l'espace politique de la cité, ouvert par les individus sujets politiques et par les associations pour résister à la violence étatique, et une sphère de domination, hiérarchisée, activement mise en forme et contrôlée par l'Etat, qui détermine les marges du discours public tolérable. La liberté du citoyen se joue dans ces limites, celles de la « société civile ». Mais plus de société civile et d'espace public peuvent aussi être le signe d'un nationalisme montant. Ils donneront alors simplement la préférence à l'expression de ces sentiments-là. L'Etat de droit limite les libertés des citoyens mais élargit le domaine de publicité. L'espace public dessine le champ hégémonique à négocier (cf. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985 ; *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Solitaires intempestifs, 2009).

s'agit alors d'une laïcisation de la religion du salut. Mais la communauté ne produit pas encore, à elle seule, de citoyenneté, cette individuation singularisée mais directement universelle.

Le « peuple » n'est pas fiable

Radomir Konstantinović le montre bien :

« [Le peuple], pris dans la ronde de son unité, se voit [...] comme l'incarnation même du paradis perdu »¹⁷⁰.

C'est une perte de l'unité primaire (du « peuple »), de la totalité, un bonheur perdu, qui doit alors être réparé et restitué. La violence reste complètement *ouverte*, possible mais non nécessaire. Prévisible et imprévisible à la fois, comme le fut la guerre des Balkans depuis 1991. Mais sa réalisation ne peut avoir lieu que quand les circonstances historiques s'y prêtent ; autrement dit, qu'il y ait un agencement est certain, mais sa forme ne l'est pas. La fusion de l'individu non-sujet avec le groupe ne peut être obtenue que par le sang, mais c'est aussi une contrainte contradictoire (*double bind*), à la fois un appel à la violence et à la tranquillisation. Justement, le non-sujet est par définition exsangue, c'est un fantôme ou un spectre, ce qui ne veut pas dire que sa violence est fictive. Elle n'en est, au contraire, que plus impitoyable :

« L'injustice sociale qui caractérise actuellement l'expérimentation libérale de la justice dans le monde entier et la déconstruction mentale de la psychè qui en dérive, sont le fruit d'une maladie de la réflexion et d'une erreur philosophique: de la croyance en la nécessité de devoir guérir en l'homme l'ennemi de lui-même qu'il est présumé être, comme être de désirs, à l'égard de lui-même comme esprit. »¹⁷¹

¹⁷⁰ Radomir Konstantinović, *op. cit.*, p. 332. Les italiques ici et ailleurs sont de l'auteur.

¹⁷¹ Jacques Poulain, *La condition démocratique. Justice, exclusion et vérité*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 3.

Car, écrit encore Radomir Konstantinović :

« [un certain mépris pour les sentiments] appartient à une réalité d'existence apparente de subjectivation individuelle (en tant qu'appartenant à cette singularité) et fait ainsi un tout avec le sujet de ses sentiments. ¹⁷² »

Le nationalisme est en dernière analyse violent et belliqueux. L'homme violent parle ou écrit une langue mortifère, qui désindividualise complètement la victime, mais qui laisse transparaître également, de son propre côté, l'absence de tout affect. Ce langage échappe aux catégories de « vérité » ou « mensonge », il ne peut parler de sentiments, décrire ni argumenter, il déclame¹⁷³.

Toujours d'après Radomir Konstantinović :

« L'expression (et le langage) n'est pas ici en fonction de la création mais en fonction de l'appropriation. Le problème de la possession est le problème suprême de cet esprit qui, contredisant véritablement, constamment ses propres penchants, ne veut pas ce qu'il veut et refuse ce qu'il appelle ; [...] ce langage ne peut être que fonction de possession, ou ne pas être du tout. ¹⁷⁴ »

L'homogénéisation des femmes au sein de la communauté, comme d'ailleurs les identifications de chacune, ne se passe pas de la même manière que celle des hommes, en vertu de leur généalogie différente : l'exigence de la fidélité à la nation, dans le cas des femmes, leur impose paradoxalement l'ouverture à l'autre (l'autre sexe) car l'idéal est masculin pour elles aussi, et les met donc dans une situation de fidélités contrariées ou de contrainte contradictoire, assurant leur soumission¹⁷⁵. C'est que la symbiose avec la mère-patrie, quand elle a lieu, se passe pour elles

¹⁷² Radomir Konstantinović, *op. cit.*, 84.

¹⁷³ Klaus Theweleit, *op. cit.*, d'après la traduction serbo-croate, *op. cit.*, t. 1, 198-199.

¹⁷⁴ Radomir Konstantinović, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷⁵ Rada Iveković, « Les femmes, le nationalisme et la guerre », in *Peuples Méditerranéens*, n°61, « Yougoslavie, logiques de l'exclusion », dirigé par Mirjana Morokvašić, Paris, 1993, pp. 185-201.

symboliquement au sein du même (le même sexe, maternel), alors que le modèle qui leur est proposé comme autorité suprême est celui de l'autre (paternel et fraternel, toujours aîné et supérieur) et n'admet pas de concessions. Dans le cas des femmes, ce modèle à suivre requiert la soumission totale, alors que dans le cas des hommes, la correspondance au modèle rend une marge de liberté importante par le partage possible. La différence (qu'elles vont *incarner*) est donc maintenue et tolérée au niveau des sexes, aussi bien au rang de l'universel que du particulier (et ce n'est pas la même différence en dépit d'un télescopage historique) dans un paradoxe qui est pour elles existentiel. Celui-ci fait passer l'intérêt de l'espèce et de la communauté primaire par l'intérêt *singulier* de chaque femme (en le contrariant ou non). Les femmes assument la différence imposée et recousent la lignée symbolique masculine à chaque génération (« le nom du père »)¹⁷⁶. Elles ne peuvent par conséquent pas être reconnues dans leur subjectivité. Citons ici la philosophe Adriana Cavarero :

« *En peu de mots, la politique regarde le sujet, et le sujet est de sexe masculin.*¹⁷⁷ »

Ajoutons qu'il ne l'est qu'historiquement. L'unité de la lignée est paradoxalement recousue par ce qui lui échappe, par ce qui (le féminin) se présente comme altérité et multiplicité et serait donc détenteur d'un pouvoir inconnu. C'est en l'indexant sur la filiation paternelle que l'on peut arriver - peut-être ? - à le contrôler. Les femmes dédoublent ainsi en quelque sorte la nation par son autre face, et c'est ce dédoublement lui-même qui est la puissance redoutée. Curieusement, Elias Canetti remarque que les mères dédoublent leur estomac. Elles traduiraient d'abord vers l'extérieur ce qui se passe à l'intérieur de leur corps, en nourrissant le bébé. Cette relation nutritive serait une domination, mais une domination

¹⁷⁶ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974. Je tiens à reconnaître l'importance théorique pionnière et désormais classique du travail de Luce Irigaray, même si je ne peux pas la suivre sur toute la ligne : comme d'autres philosophes qui nous permettent d'avancer, et sans le travail desquels on ne pourrait même pas penser être théoriquement là où l'on est.

¹⁷⁷ Adriana Cavarero in : Franco Restaino et Adriana Cavarero, *Le filosofie femministe* (Les philosophies féministes), Turin, Paravia, 1999, p. 124. Italiques de l'auteure ici et plus loin.

par laquelle la mère se donnerait elle-même en nourriture¹⁷⁸. C'est exactement l'inverse pour les hommes lorsqu'ils s'homogénéisent par le chauvinisme. Le nationalisme étant une adhésion en quelque sorte affective, il s'agit pour eux de s'identifier au même (sexe) paternel lorsqu'ils sont nationalistes. Cela se produit dans ce projet paternel et paternaliste que représente l'instance supérieure « maternelle » (sécurisante et asexuée) au sein de laquelle ils sont en symbiose et surtout en union les uns avec les autres. Dans la communauté, on reste entre hommes. Les femmes n'y sont pas attachées de la même manière¹⁷⁹.

Les femmes et la race

La pureté fantasmée de la « nation » et de la « race » n'est possible qu'au travers du contrôle efficace des femmes. La nation ne fait pas confiance à ses femmes : même l'universalité proclamée par la Révolution française n'a pas été suffisante pour leur accorder pratiquement le droit de vote qui leur était pourtant acquis « en principe », la nationalité impliquant la citoyenneté. Dans ce sens l'universalité est toujours anhistorique¹⁸⁰ ou anhistorisante lorsqu'elle ne tient pas compte de la réalité de vie. La pleine citoyenneté formelle des femmes a ainsi presque deux cents ans de retard sur celle des hommes. Mais la possibilité d'un appel à l'universalité a été un instrument puissant aux mains du mouvement des femmes. Il le reste toujours, même s'il est à lui-même insuffisant en plus d'être ambigu, ce qu'explique encore la féministe italienne Adriana

Cavarero (https://en.wikipedia.org/wiki/Adriana_Cavarero) :

« Que la société soit patriarcale parce qu'elle discrimine les femmes, alors que la lettre des textes constitutionnels ne le soit

¹⁷⁸ Elias Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966, p. 234 et plus loin.

¹⁷⁹ A ce sujet Rada Iveković, « Les femmes, le nationalisme et la guerre », *op. cit.*, et *La balcanizzazione della ragione*, *op. cit.*

¹⁸⁰ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, ch. 3, « Les trois formes de l'erreur scolastique », Paris, Seuil, 1997, pp. 121-122. Également, *La Domination masculine*, *op. cit.*, et autres publications du même auteur.

pas parce qu'elle les déclare égales aux hommes, peut apparaître comme un retard historique de la société par rapport à l'impératif constitutionnel. Si l'on n'identifie pas la matrice commune androcentrique des deux plans, il devient donc assez raisonnable de combattre la discrimination sociale au nom du principe formel. Après tout, la forme du principe d'égalité promet aux femmes une émancipation de leur inconfortable position de subordonnées et d'opprimées. L'élimination enthousiaste de la différence des sexes dans le concept neutre de personne, suggéré par le principe d'égalité, correspond ainsi à la souhaitable élimination d'une différence sexuelle qui fonctionne dans la société comme un facteur discriminatoire. L'opération est de toute évidence impossible : parce que la forme du modèle égalitaire et la société qui n'en accepte pas l'application, nonobstant leur contraste apparent, sont néanmoins complètement cohérentes.¹⁸¹ »

C'est pourquoi l'appel à l'universel reste tout aussi indispensable à la lutte que l'appel au particulier, bien que chacun séparément soit insuffisant. Et le débat qui les fait se confronter reste vain, même si leur rapport est toujours conflictuel, car politique. Plutôt que de jurer par l'universel ou par le particulier (des féministes ont fait l'un et l'autre, en général l'un ou l'autre) en les opposant, il s'agit de saisir leur complémentarité, leur articulation réciproque et leur dynamique au sein d'une hégémonie instable, politiquement corrigible, mais qui a tendance à se reconstituer sous de nombreuses figures. Plutôt que de voir cet horizon de l'hégémonie, aveugle à la hiérarchie des sexes, comme un horizon insurmontable pour les femmes, et donc comme leur limite, je préfère l'entendre pour ma part comme descriptif du mécanisme en l'ouvrant vers la compréhension d'une hiérarchie des hiérarchies¹⁸².

Il s'agit alors, pour ne pas être borné-e-s par une cécité quant au sexe (par une théorie qui serait encore *gender blind*), d'ouvrir la narration vers l'avenir, justement pour ne pas la clore dans le passé

¹⁸¹ Adriana Cavarero, *op. cit.*, p. 130.

¹⁸² Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, *op. cit.*

par notre propre extrapolation hors tout langage vers un point de vue postérieur/extérieur. Car si nous reléguons au déjà advenu l'événement en prétendant ne pas faire partie de son courant, nous confectionnons une histoire terminée dans les faits et clouée dans le récit. Pire, nous nous interdisons de voir les bifurcations toujours possibles de l'histoire (aussi bien dans le passé que dans l'avenir !), en tant qu'elle n'est justement *pas* destin, et nous la transformons en fatalité sans le vouloir. Cette clôture du récit (par exemple, celle du patriarcat comme relique prétendue du passé et comme résolu en principe) est facilitée par le réglage binaire. Elle l'est, par la réduction d'un conflit politique complexe à une prétendue symétrie, mais au moyen de laquelle on supprime des expériences de vie qui n'ont pas pu s'articuler en discours et que l'autoritarisme (qui peut même être subalterne) empêche à son tour d'être dites. Le dominant y arrive y compris par la narration *a posteriori*. Le récit classé achève l'événement parce qu'il l'englobe et se l'approprie. Pour relever les points de fuite, il faut qu'il reste ouvert à sa propre réinvention. Des expériences, des lignes de résistance parfois importantes, ont pu être effacées de la mémoire, des histoires officielles, et en tout cas clôturées, et elles ont pu perpétuer des injustices à coup de « faits » immuables. Depuis le parti pris de l'histoire déjà classée une fois pour toutes, on ne peut qu'en admettre la reproduction même lorsqu'on veut en changer le cours¹⁸³.

Un exemple permettra peut-être de mieux cerner ce problème. Lors et depuis la partition du subcontinent indien, l'erreur d'appréciation à son sujet a voulu que l'on oppose dogmatiquement les communautarismes (vus négativement comme irrationnels) au nationalisme (positif et libérateur). On a ainsi évité de se rendre compte qu'une même logique agite les deux. Ceci a permis d'occulter toutes les alternatives. Le symptôme¹⁸⁴ est apparu

¹⁸³ Il est évident que l'autre extrême, opposé à cette nécessité d'ouverture de l'histoire, seraient les révisionnismes qui reverraient à la baisse des injustices du passé. Ceux-là sont des clôtures évidentes de toute histoire justement.

¹⁸⁴ Sur les partitions : Stefano Bianchini, Rada Iveković, Ranabir Samaddar, Sanjay Chaturvedi, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Londres, Routledge-Frank Cass, 2005 (Chapitre 2. « Partition as a form of transition » par Rada Iveković, pp. 13-47), Reprint Routledge India, 2007 ;

cinquante ans après, par l'articulation d'un sujet et d'une résistance imprévus - les femmes. Ces femmes indiennes sont l'*imprévu* non seulement de l'avenir, mais surtout du passé relu. Un passé inattendu s'est soudainement présenté par leur biais, jetant une lumière nouvelle sur les événements.

La laïcité ambiguë et l'universalisme

Les conditions des sociétés postcoloniales montrent avec peut-être plus de clarté comment l'égalité prêchée par la loi universelle de la nation aplatit les femmes dans une anhistoricité en leur en interdisant l'accès pourtant déclaré légitime. En Inde, les colonisateurs ont introduit de différents codes civils selon les religions, « communautarisant » ainsi la société dans son ensemble. Les Indiens eux-mêmes ont assumé ces critères identitaires surtout au moment de la partition, où deux nations se construisirent sur des bases religieuses soit ouvertement, soit de manière plus obscure et plus lente¹⁸⁵. L'Inde indépendante a gardé ces codes civils différentiels qui soumettent les femmes, par le droit de la famille et de la « sphère privée », à des lois religieuses et coutumières différentes selon les communautés, mais les maintient toujours subordonnées aux hommes selon ce type de droit. En Inde, la difficulté est celle de définir le discours laïque qui prend la forme du projet moderne des élites postcoloniales¹⁸⁶.

Rada Iveković, « De la nation à la partition, par la partition à la nation », in *Transeuropéennes* 19/20, 2001, pp. 201-225.

¹⁸⁵ Pour un nationalisme prétendument pan-indien mais en fait à base d'hindouisme, et le rôle que le parti du Congrès a lui-même joué dans cette « cléricatisation » de la nation ainsi que dans la divinisation de Gandhi, voir Shahid Amin, « Gandhi as Mahatma : Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2 », in R. Guha, G. Chakravorty Spivak (sous la dir. de), *Selected Subaltern Studies*, OUP, New York – Oxford, 1988, pp. 287-342. Perry Anderson, *Indian Ideology*, Gurgaon (India), Three Essays Collective 2011. La communauté religieuse et la nation étant organisées de la même manière autour d'un principe patriarcal vertical, il n'y a pas de vrai problème à passer de l'un à l'autre.

¹⁸⁶ Où la modernité se répercute autrement qu'en métropole, réfractée, entre autre car importée, et libératrice pour certains aspects seulement sans l'être pour d'autres. Ainsi le concept de citoyenneté abstraite a un potentiel plus limité dans les conditions d'inégalité instituée de plusieurs manières à la fois et qui se consolident mutuellement (les castes, le droit religieux communautaire introduit par les Anglais, la hiérarchie des sexes, etc.).

En invoquant une éventuelle universalité possible, mais difficile à entrevoir, Nivedita Menon écrit :

« ...alors que la loi demande des principes universellement applicables, les droits qui sont utilisés pour entrer dans l'arène de la loi sont constitués différemment par de différents discours. Lorsque des théories de la "différence" des droits reconfigurent les droits par une moralité alternative, elles invoquent non des valeurs déjà 'universelles' mais ce qui est supposé devoir être universel, - c'est-à-dire des valeurs féministes ou "véritablement" démocratiques. Ces valeurs ne sont pas dominantes pour l'heure, mais il est entendu que 'nous' sommes d'accord pour qu'elles le soient et qu'elles puissent devenir universellement applicables par la loi.¹⁸⁷ »

Ainsi le discours démocratique correcteur de l'universel anhistorique et abstrait est, lui-même, constitué de la même manière et dans la même forme, par une origine dans une théorie particulière. Cela peut le rendre méthodologiquement peu innovateur ou circulaire. L'Article 44 de la Constitution dit que l'Etat tâchera d'assurer aux citoyens un code civil uniforme sur tout le territoire de l'Inde. Mais l'obtenir réellement est un long travail de négociations juridiques et sociales, loin d'être assuré. Cette laïcité-là, dont le code civil uniforme serait l'expression, exige en même temps la séparation de la religion du champ public, *et* l'intervention de différentes manières de l'Etat dans la régulation des pratiques religieuses (critiqué aussi bien pour trop que pour trop peu d'intervention).

« Autrement dit, écrit Nivedita Menon, on attend de l'Etat à la fois qu'il soit un arbitre neutre entre les communautés religieuses, et qu'il soit un agent de la justice sociale au sein des communautés.¹⁸⁸ »

¹⁸⁷ Nivedita Menon, « State/Gender/Community. Citizenship in Contemporary India », in *Economic and Political Weekly* [PE], Vol. XXXIII, n° 5, 31, 1998, p. 5. (Traduction par l'auteure, R.I.).

¹⁸⁸ *Ibid*, p. PE-5.

Et, plus loin, elle suggère trois fonctions fondamentales dans la médiation du projet anti-impérialiste de la « laïcité » : celui-ci devait, en effet, assurer :

« (a) la démocratie bourgeoise qui concernait ici les relations entre les communautés, les citoyens individuels et l'Etat à différents niveaux, (b) la justice sociale dans le sens où l'égalité au sens formellement légal était nécessaire à ce projet, comme par exemple l'abolition de l'intouchabilité, (c) la transformation capitaliste de l'économie par la création du citoyen mobile et non marqué. ¹⁸⁹ »

Ainsi le sécularisme/la laïcité n'a jamais concerné seulement le rapport de l'Etat aux religions¹⁹⁰. La société civile, elle, peut être instrumentalisée par l'Etat, ou manipulée par des forces anti-démocratiques, elle n'est nullement la garantie de la démocratie, comme le montre bien Vladimir Gligorov (https://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Gligorov) pour les pays issus de la Yougoslavie :

« La discrimination, due aux structures politiques et à l'absence d'Etat de droit, est prévalente dans la région. (...) Il suffit de dire qu'il y a peu de chances que la société civile contribue beaucoup à sa stabilité et à sa sécurité aussi longtemps qu'il n'y aura pas d'amélioration dans le champ de l'application d'un Etat de droit. Mais établir la loi dans une région dominée moins par les Etats et beaucoup plus par des entités politiques mal définies, sera un travail de Sisyphe, pour dire la moindre des choses. ¹⁹¹ »

Ce qui est plus intéressant, c'est que le sécularisme (coextensif au départ avec le premier nationalisme libérateur anti-colonial, mais glissant de plus en plus du côté de l'hindouisme) et le communautarisme partagent un même champ de rationalité scientifique qui valide l'Etat national moderne. Ainsi des

¹⁸⁹ *Ibid*, p. PE-6.

¹⁹⁰ *Ibid*, voir l'avant dernière note plus haut.

¹⁹¹ Vladimir Gligorov, « Strategies and Instruments », in : *Balkan Eye. The Newsletter of the Balkan Reconstruction Observatory, Vol. 1, n°1, June 2000.*

rapprochements sont possibles qui rendent le sécularisme/laïcité identique au communautarisme hindou par le seul effet de la majorité des hindous.

Dans le développement de Nivedita Menon, le sécularisme et le communautarisme hindou sont des forces homogénéisantes, fonctionnant de la même manière et tentant de contenir les identités ethniques et religieuses. L'Etat lui-même homogénéise les citoyens individuels dans l'intérêt supérieur de la nation¹⁹². La résistance se fait par le spécifique, et remet les groupes, y compris des groupes religieux, en position d'être un espace supposé de redémocratisation. Mais les droits que les communautés exigent de l'Etat sont ceux-là même que leur droit coutumier refuse aux femmes. Et c'est justement la revendication des « droits culturels », c'est-à-dire communautaristes, qui soulève, en Inde, l'immense question d'un éventuel code civil unique¹⁹³, donc universel. Dans tous ces débats, le sujet doté de subjectivité (*the self endowed with « selfhood »*) est masculin. Nivedita Menon précise :

« En cela, les communautés religieuses minoritaires affirment leur différence d'une part de la sphère publique définie par la Constitution, où le citoyen est vidé de toutes ses marques le distinguant y compris celles de sexe ; et d'autre part, leur différence des "autres" communautés, qui marquent leur masculinité spécifique autrement. ¹⁹⁴ »

Pourquoi, demande-t-elle plus loin, ne résiste-t-on jamais à l'universalité *que* sur les points qui concernent la famille et les femmes et jamais, par exemple, à propos des impôts ? Pour trouver une issue de cette impasse, nous devons, dit-elle, *arriver à constituer la communauté autrement*. Car l'universalisation n'a été jusque là que celle du paradigme du séculier/communautaire en

¹⁹² Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000, p. 206.

¹⁹³ « Uniform civil code » : il n'y en a toujours pas en Inde. Cette thématique représente le point nodal de toute politique identitaire, religieuse et/ou laïque, ainsi que le focus des débats acharnés de tous les partis politiques.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. PE-7

miroir. Et elle ajoute, ce que nous avons dit en d'autres termes ailleurs :

« qu'aucun projet de constitution de la communauté ne peut être vu comme démocratique de manière inhérente ou a priori. La nation séculière (...) peut être tout aussi anti-démocratique (...).¹⁹⁵ »

Et j'ajoute : car la nation, dans sa manière de se constituer, et puisqu'elle est une communauté avant de devenir (si elle le devient) société, n'est justement *pas séculière/laïque*, en ce qu'elle est une transformation du modèle divin. Et si l'effet paradigmatique « archétypal » de la hiérarchie entre les sexes est encore généralement peu reconnu bien qu'universel, l'hégémonie occidentale l'est presque régulièrement, alors qu'il s'agit d'un même mécanisme :

« Ce qui est "dû", c'est la mémoire d'une exclusion à nulle autre pareille qui a de profondes racines à la fois dans le christianisme et dans le nationalisme ethnique de l'Europe, dont personne, aujourd'hui, n'est quitte.¹⁹⁶ »

Et bien avant de devenir « nationalisme ethnique de l'Europe », si tant est que telle chose existe, les différents chauvinismes européens, concurrents, complémentaires ou ennemis, sont encore plus étroitement sélectifs.

¹⁹⁵ Nivedita Menon, *ibid.*, p. PE-8.

¹⁹⁶ Rainer Roschlitz, « La mémoire privatisée », in *Le Monde*, 25-26 juin 2000, p. 15.

7. Banlieues, sexes et le boomerang colonial

*A propos*¹⁹⁷

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

La France parut soudain au cours des années 1990 comme un pays en stase, loin des avant-gardes dont elle se targuait. Dans les banlieues, une guerre des pauvres se profilait comme un prolongement spectral des guerres coloniales, mais la révolte se situait tout autant sur le plan symbolique. Les soulèvements en question en disent long sur les sociétés occidentales. Cependant, il s'agit là d'un conflit social et politique bien français, non d'un conflit religieux importé¹⁹⁸. Le boomerang colonial à retardement rebondissait. Ce fut l'annonce de transformations importantes à venir.

J'appliquais en partie à l'analyse du cas français les instruments conceptuels que j'avais développé au sujet de la situation analogue, toute proportion gardée, de la Yougoslavie lors des événements tragiques de la fin du XX^{ème} siècle¹⁹⁹. Je les devais à l'origine à ce penseur hors normes dont je m'étais inspirée dans mon travail, et qu'il serait bon de pouvoir lire en français : Radomir Konstantinović²⁰⁰. Cela ne veut pas dire que la situation française soit la même qu'en Yougoslavie, mais les deux cas font désormais partie du même tableau général à la fois postsocialiste et postcolonial, l'accent étant ici sur ce « à la fois ». On ne saurait étudier la condition post-coloniale sans mesurer sa convergence avec celle du post-socialisme d'après 1989. La *comparaison* permet de montrer, en tenant compte des différences, des tendances

¹⁹⁷ « Banlieues, sexe et le boomerang colonial », *Multitudes*, n°24, printemps 2006, pp. 209-221, <http://www.multitudes.net/Banlieues-sexes-et-le-boomerang/>. Ici, les deux textes, « Banlieues, sexe et le boomerang colonial » et le suivant « Le retour, par les banlieues, du politique oublié », ont été refondus l'un en fonction de l'autre depuis leurs premières publications (avec échange de portions de texte et synthèses) afin de ne pas se répéter et d'obtenir une certaine complémentarité.

¹⁹⁸ Srđan Vrcan, « Požari u prigradskim naseljima Pariza : malo značajna epizoda, ili društveno znakovita pojava ? » (Incendies dans les banlieues parisiennes : épisodes sans importance ou phénomène significatif ?), in *Feral tribune*, nov. 2005 (Split).

¹⁹⁹ L'analogie concerne la montée des nationalismes et/ou des populismes de droite.

²⁰⁰ Konstantinović, *The Philosophy of Parochialism*, Edited and with an Introduction by Branislav Jakovljevic, Translation by Ljiljana Nikolic and Branislav Jakovljevic, Ann Arbor, University of Michigan Press 2021.

générales dues à la mondialisation. Dans la crise qui frappe l'Europe, on voit celle-ci suivre l'« exemple » yougoslave.

La langue

Il y a une difficulté toute particulière à prendre en marche le virage nécessaire dans les sciences et les savoirs : les soulèvements de ces dernières années acquièrent une signification *par et dans* la mondialisation. Celle-ci se répercute et est véhiculée plus facilement par la langue anglaise, langue universellement mondialisée, au détriment de nombreuses autres langues.

Certaines autres langues que le français, du fait de leurs contextes, acceptent plus facilement la traduction, le bilinguisme, le multilinguisme. Elles peuvent parfois mieux profiter des réseaux périphériques, transversaux et sud-sud. Leurs histoires sociales sont moins moulées il est vrai par des crispations muséifiantes et auto-satisfaites comme celle de la Révolution française et de la république. Car il y a surtout dans ces acquis un arrêt de l'histoire. L'arrêt est sans doute le fait de toute révolution institutionnalisée par le pouvoir : l'expérience des pays du socialisme réel de même que celle du socialisme autogestionnaire le montrent. Il se crée une rupture là où, et quand, notre vécu ne ressemble plus à ce que l'on nous récite, lorsqu'on ne se reconnaît plus dans les formules officielles. L'universalisme français se révèle ainsi être un provincialisme²⁰¹. Nous le vivons aujourd'hui comme, à leur manière, cela fut vécu hier par d'autres sociétés. C'est là qu'intervient le vide, le risque aussi, de la *palanka*²⁰², de l'*esprit de bourg*. Celui d'un désir spectral impossible à assouvir et potentiellement violent. On retrouve le même, aujourd'hui, au moins sur le plan de l'Europe ou de l'occident, dans les tentatives désespérées des gauches (plus encore quand elles sont au pouvoir), désormais soumises au diktat néolibéral, de se donner un projet. Les « projets » de la gauche ou de la socialdémocratie se sont

²⁰¹ Voir Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, PUP, 2000, qui s'intéresse cependant moins à la question de la langue.

²⁰² *Palanka*, décadence et « provincialisation », un état d'esprit plutôt qu'un lieu. Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke* (La philosophie de bourg), *op. cit.*

épuisés dans leurs acharnements à mettre en œuvre les programmes des droites et à effacer ainsi la dimension historique (et même temporelle) de leurs mouvements et partis.

En l'état actuel, il semble être encore difficile de faire passer la pilule amère du français – *langue non mondiale, langue en grande mesure provincialisée*. Nous nous trouvons face à un problème de *réception* lorsque le jargon sociologique, le vocabulaire des politiques et le langage commun se rejoignent dans leur surdité face à ce qui se dit avec peine. Ne pas *entendre* ce qui se dit en dehors des chemins battus, ou ne l'entendre que comme cri inarticulé, comme folie et violence, c'est là une *violence épistémique et historique* qui nous dépasse individuellement. Celle d'une époque et d'un contexte déterminé. Il faut s'y arracher. La violence est du côté de la non reconnaissance de la révolte. Y a-t-il révolte qui ne soit pas politique ? À la télévision, on ne nous avait pas montré la *résistance* des insurgés, simplement leur violence prétendument aveugle. Ce que l'on *n'entend pas* comme discours de ces jeunes, on le *voit* pourtant dans le message de leurs corps intervenus sur la scène publique. La violence est toute *dans cette manière de voir*, à laquelle répond la contre-violence des garçons. Radomir Konstantinović avait travaillé sur ces questions de langue dans un contexte précédant notre époque postcoloniale, *géographiquement déplacé* par rapport à elle et l'anticipant, mais toujours valable. C'est celui de la mise en place et de l'échec de la modernité²⁰³. La mise en place puis l'effondrement des socialismes historiques, de même que la crise postcoloniale qui aujourd'hui nous frappe en décalage, renvoient toutes deux à la manière dont s'est opérée la transition à la modernité.

Le manque de mots dans le discours public des médias, des politiques ou des chercheurs pour dire la révolte des quartiers, renvoie curieusement l'image d'une autre aglossie, celle des garçons sur leurs barricades. De ces jeunes démunis de tout capital matériel et de possibilité d'exercer leur citoyenneté, privés, au nom de l'universalisme républicain, d'égalité avec les autres. Leur

²⁰³ Konstantinović, *Biće i jezik* (L'Être et la langue), *op. cit.*

langage était leurs corps apparus soudain dans l'espace public. Même sans l'entendre, on a très bien compris ce qu'ils voulaient ; nous le savions déjà. Leur mutisme renvoyait au manque d'écoute et de réception de leur message. À l'incapacité de saisir ce qui se présente nécessairement *en dehors* des normes de recevabilité.

Nouveaux outils épistémologiques et raison postcoloniale

Il n'y a pas, en France, de champ académique dénommé « études postcoloniales »²⁰⁴ qui aurait étudié ces questions, comme c'est le cas dans l'espace de la langue anglaise. Les découpages des disciplines universitaires proviennent d'histoires du savoir variées selon les langues et les histoires politiques. Il n'y a pas en France de départements d'études subalternistes, coloniales, postcoloniales ou décoloniales, et encore assez peu sur le genre. Les recherches qui pourraient être classées sous ces labels, relèvent des disciplines individuelles - de l'histoire, du droit, de la sociologie ou de la littérature. Elles ne sont pas perçues, en France, comme faisant partie d'un champ, comme c'est le cas pour les *Cultural Studies*, bien que la philosophie, elle, ici comme ailleurs, se donne le droit de puiser dans les autres disciplines. Les études postcoloniales en anglais, d'origine complexe, sont casées dans les *Cultural Studies*, ce qui les maintient d'emblée dans un horizon interdisciplinaire supposé. Mais ce qui caractérise ce champ disciplinaire – indiscipliné à un regard plus rigide – ce sont ses origines multiples et croisées. Les *Subaltern Studies* en sont le socle. En langue anglaise, ces dernières développèrent une approche variablement critique envers le marxisme, accusé non à tort d'eurocentrisme et d'application dogmatique d'une grille d'analyse en classes sociales ainsi que d'une historicisation, peu appropriées à l'Inde ou aux anciennes colonies. Les subalternistes furent également critiques envers le colonisateur britannique et envers les nationalistes qui

²⁰⁴ Ceci est en train d'évoluer depuis 2005.

allaient mener, en Inde et dans les décolonisations des années 1960, à l'indépendance.

Ainsi inspirées, les *Subaltern Studies*, grâce à l'avantage de la langue anglaise, eurent accès directement à des universités étasuniennes et se trouvèrent englobées dans, puis usées et enrichies par, un échange avec les études postcoloniales qu'elles nourrissent. Au lieu de rester un champ fermé, les *Subaltern Studies*, aussi bien que les études postcoloniales en anglais, s'ouvrirent les unes aux autres en accueillant constamment de nouvelles contributions de diverses parties du monde. Cette mondialisation-là se fit au début principalement en et par l'anglais. Les études postcoloniales qui en résultèrent se trouvèrent impulsées aussi bien par le nord que par le sud et donc par des intérêts divers. Au nord, elles se retrouvèrent surtout corrigées par un regard réfracté du sud global. Les études postcoloniales n'ont jamais eu de corpus de textes uni et définitif, mais certains auteurs français sont régulièrement au menu des universités qui les enseignent. Elles sont le fruit d'un tour de vis supplémentaire de la mondialisation qui a lancé tous ces éléments dans un espace public mondial *en anglais* ayant aussi des implications au plan épistémologique. Ce dernier, certes, plus ou moins exigü dans chaque pays, n'en est pas moins international pour une tranche sociologiquement cosmopolite d'une intelligentsia anglophone et polyglotte désormais sans frontières. Bien que des philosophes français en représentent le « canon » quand cités en anglais (*French Studies*), les institutions françaises ne participent pas encore ou peu de ce mouvement au moment des révoltes des banlieues de 2005, même si des chercheurs y collaborent. Les études postcoloniales se greffent différemment selon les pays, les langues et l'histoire. Le lieu d'où l'on parle n'est déjà plus indifférent dans les sciences depuis plusieurs décennies. Les pays de langue espagnole, portugaise, allemande, japonaise, chinoise et autres ont moins de mal que le français à prendre part à ce mouvement. Il y a déjà explicitement des études subalternistes et postcoloniales, puis décoloniales latino-américaines, par exemple. L'Afrique est désormais dans la course.

Là où les choses ne sont pas encore institutionnalisées, ou bien où des négociations pour un nouveau standard sont en cours dues à une situation d'anomie suivant la guerre, tout paraît encore possible. C'est ainsi que par exemple l'Université de Sarajevo a eu paradoxalement moins de problèmes à introduire des nouveautés telles que les études de genre ou les études postcoloniales²⁰⁵ que l'université ou la recherche françaises. Il régnait en ces dernières un désolant égalitarisme par le bas. On coupe la tête à tout ce qui dépasse, les chercheurs font leur travail presque clandestinement et à titre personnel, en tout cas au début de la découverte de ces nouvelles thématiques. Selon les cas, mais hélas souvent, une *inertie* agissant elle-même comme un « *esprit de bourg* » dont on ne saisit jamais la source, bloque l'innovation et les initiatives. Le concept d'interdisciplinarité ne passe lui-même toujours pas très bien en pays centralisé, alors que l'« intersectionnalité » arrive déjà dans les sciences sociales. Des réformes conservatrices surviennent plus facilement que des initiatives innovatrices. Déjà les noms des sciences et disciplines arrêtés par des décisions ministérielles de longue date empêchent de percevoir puis d'analyser des phénomènes mieux éclairés à leurs croisements et par delà leurs limites. Tout un appareil conceptuel, des terminologies, des vocabulaires ainsi immobilisés, ont tendance à prévenir de penser des contenus nouveaux, à prohiber la traduction, y compris la traduction entre les disciplines. La langue en devient morte et mortifère, un instrument « policier ». Le discours interdit ce qu'il ne saurait dire. La levée des boucliers du consensus *mainstream* se manifeste à chaque fois que la langue sort de ses gonds. La tradition en la matière est, dans la langue française plus que dans tout autre, très forte aussi sur le plan littéraire, et la fonction neutralisante en est entretenue par l'Académie française qui, par son dictionnaire, n'autorise qu'au compte-gouttes les néologismes.

Il n'est pas étonnant que l'on ne puisse ni dire ni penser facilement, sauf à faire une entorse, la condition postcoloniale, le soulèvement des banlieues, la situation générale et inavouée de l'inégalité des femmes, le racisme ordinaire, la condition des immigrés, des

²⁰⁵ Hélas, par pur effet de mimétisme des procédés venant d'Europe de l'ouest ou d'occident.

réfugiés, des naufragés des grandes migrations contemporaines dans cette langue. Tous ceux qui l'ont fait sont allés à contre-courant. La langue ne s'y prête pas de par l'universalisme normatif qu'elle véhicule. Il ne s'agit pas, ici, de plaider en faveur d'un particularisme quelconque qui y répondrait, l'universalisme et le particularisme faisant système. Il s'agit de dégager l'espace « vide » nécessaire pour que la langue tourne et se libère des contraintes, afin d'exprimer d'autres réalités et de se donner d'autres imaginations.

Etudes postcoloniales controversées

Il manque dans le débat public en France un lien entre la recherche existante sur la condition coloniale et postcoloniale, et la situation dans les banlieues. Ce débat est débutant et douloureux. Il s'est annoncé par des histoires sordides, des mémoires de tortionnaires amnistiés par la raison d'Etat coloniale française et autres Aussaresses²⁰⁶. Ce débat au-delà des mémoires de tortionnaires et avec auto interrogation est cependant indispensable afin de se refonder à partir d'un nouveau commencement après auto examen. La refondation est nécessaire par rapport au passé colonial, mais également au miroir du seuil de 1989 qui représente aussi bien l'advenir de la mondialisation néolibérale que l'échec des « socialismes » des pays de l'est de l'Europe. Elle est urgente, enfin, face à la débâcle sur plusieurs plans de l'Union européenne, dans le cadre de laquelle cette restructuration doit pourtant se faire²⁰⁷. Pour faire une comparaison, des historiens indiens avaient initié l'école critique des *Subaltern Studies* dans les années 1980. Ils avaient été aidés en cela par la deuxième vague des décolonisations déjà existantes à l'époque, celles des années 1960 du XX^{ème} siècle, par le mouvement féministe, par le marxisme

²⁰⁶ Paul Aussaresses, *Services spéciaux : Algérie 1955-1957. Mon témoignage sur la torture*, Paris, éd. Perrin, 2001.

²⁰⁷ Sa faillite surtout à propos des réfugiés que l'Europe se montre incapable d'accueillir en se rendant responsable de la mort de dizaines de milliers, et à propos du capitalisme financier qu'elle est incapable de repousser, avec son échec à résister au régime néolibéral dévergondé puisqu'il n'a plus le socialisme réel en miroir.

critique, par les déceptions générées par la gestion des indépendances, par le tiers-mondisme et le mouvement non aligné, ou par les mouvements des droits civiques des afroaméricains aux Etats-Unis. Un débat correspondant en Inde avait dû prendre en compte les nouvelles conditions sociopolitiques et les nouvelles idées développées par les chercheurs à leur sujet, comme le débat en France doit se nourrir des nouvelles conditions et élaborations théoriques aussi bien locales que transnationales. Les subalternistes osèrent trois critiques : une relecture critique de l'histoire coloniale et post coloniale, une relecture du marxisme (principalement gramscien et revisité), et une critique du mouvement de libération nationale qui est à l'origine de l'Etat indépendant.

Ces idées ont circulé à travers la langue anglaise (et les langues possédant des ponts vers celle-ci, ce qui écarte le français) par l'intermédiaire des universités étasuniennes (et plus tard par d'autres) qui les conditionnèrent lourdement, les détournèrent en partie, sans toutefois arriver à éradiquer la dimension tiersmondiste et anticoloniale. Elles devinrent les *Postcolonial Studies*, « études postcoloniales » situées dans les *Cultural Studies*, mondialisées grâce à la globalisation de l'anglais lui-même. Le français n'est pas une langue mondialisée, n'en déplaît aux patriotes. D'une part, il n'a jamais reçu, circulé, et n'a pas pu ni su apprécier ou prendre note des concepts ou études postcoloniaux parce que, étant globalisés et diversifiés, ceux-ci *excèdent* la langue et la culture française, de même que n'importe quelle langue y compris (mais différemment) l'anglais. Les études postcoloniales se sont propagées nord-sud ayant en premier lieu reçu de très importants apports du sud global en confondant en dernière analyse ce même rapport nord-sud. Quoi qu'on puisse en penser (avec leurs avantages et désavantages) et indépendamment du regard que l'on porte sur la mondialisation de et par l'anglais, il s'agit déjà d'un *fait accompli* : la faible contre-idée de francophonie, plaidant pour l'universalisme, ne peut ici paradoxalement être révélée que comme un *particularisme provincial*. Historiquement et pour plus de clarté, on peut comparer les apports respectifs de l'Algérie et de l'Inde aux cultures française et anglo-saxonne, ainsi qu'à une culture contemporaine globalisée, née avec la fin de la colonisation.

Il y a eu une guerre d'indépendance en Algérie, alors que les Britanniques avaient quitté l'Asie du sud avec un certain panache, malgré les conséquences désastreuses de la partition qu'ils ont contribué à déclencher. Néanmoins ces derniers avaient construit des élites et des institutions et avaient légué celles-ci aux pays héritiers lorsque l'époque coloniale est arrivée à terme. Ceci ne veut pas dire que le colonialisme britannique fut moins cruel – ils le sont tous, ni que le colonialisme s'arrêterait là. Ce constat ne contredit pas la thèse de Ranajit Guha et d'autres « Subalternes », selon laquelle il y aurait eu en Inde coloniale *domination sans hégémonie*, c'est-à-dire sans médiation, et avec répression directe²⁰⁸ : nous voyons bien aujourd'hui qu'il y a des degrés d'intensité aussi bien à la domination qu'à l'hégémonie. Et qu'en principe toute colonie, et pas seulement les colonies britanniques, n'est *par définition* qu'une *domination sans hégémonie*. La colonisation française de l'Algérie n'est qu'un exemple flagrant de cette vérité²⁰⁹.

Bref, même dans ces conditions, sachant que les institutions coloniales et les élites colonisées n'étaient pas construites par la métropole pour le bien des autochtones mais bien pour les dominer, les intellectuels indiens s'adressaient à leur propre espace public (contigu sans aucun doute), ainsi qu'en même temps à l'espace public britannique, étasunien et international dans une langue globalisée qu'ils avaient *adoptée comme la leur*. Dès lors, ils parlaient à deux niveaux et participaient d'une hégémonie qui s'installait. Ils avaient par là un *accès direct* aux universités étasuniennes et à un espace public mondial et transnational, ce qui ne fut pas le cas pour les intellectuels algériens pour plusieurs raisons. Il y a là à mesurer quelques « aspects bénéfiques » de la non médiation due à une « domination directe sans hégémonie ». Les intellectuels algériens ne partageaient avec les Français ou une audience internationale *aucune* langue globalisée, mais simplement

²⁰⁸ Ranajit Guha, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India » in *Subaltern Studies I : Writing on South Asian History and Society*, sous la dir. de Ranajit Guha, Delhi, OUP, 1982, pp. 1-9.

²⁰⁹ Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, Exterminer : sur la guerre coloniale et l'Etat*, Paris, Fayard, 2005.

une *langue divisée*, la langue du pouvoir dominant, une langue qui n'avait pas d'espace neutre *et* universel. La langue du colonisateur, dans leur cas, et au contraire de la langue anglaise, n'était point un idiome qui aurait ces deux faces inséparables – d'être devenu *à la fois* une langue domestique *et* d'être aussi une langue accessible sur tout le globe, *et donc* traversée par une multitude d'autres intérêts. De plus, l'Algérie indépendante se tourna vers l'arabisation de l'éducation publique, perdant ainsi un instrument même partiellement internationalisé – le français - pour les générations à venir. Ceci n'est ni à déplorer ni à célébrer (ou plutôt, entre ces deux il y a de l'indécidable, car cela pose mal la question !); relevons ici simplement que cela *déplace* le problème.

Nous avons un effort épistémologique et méthodologique à fournir, un vocabulaire, des concepts et des instruments d'analyse à nous donner afin d'analyser certains dysfonctionnements dans les sociétés européennes et dans la condition (post)coloniale. Le tournant épistémologique n'arrive pas isolé. Il s'annonce dans la foulée d'une réforme de la pensée et des paradigmes de compréhension déjà entamée, notamment depuis l'effondrement général de 1989²¹⁰. Réforme toujours, et sans doute par principe, inachevée. Les grands événements historiques, les chambardements systémiques comme celui de la fin de la Guerre froide, que nous avons vécus et dans lesquels nous sommes maintenant bien engagés, sont accompagnés et le plus souvent suivis d'instruments de compréhension qui leur sont conformes. En général, ceux-ci tardent à se mettre en place. Il faut une déflagration comme celle des banlieues pour une ouverture d'horizon, pour accueillir le nouveau, l'« indicible » : il faut encore arriver à l'exprimer. Cela se produit au moment où l'expérience de vie, même individuelle, rencontre la pensée abstraite. Il s'agit d'une violence. On est frappés par une coïncidence, on est « assommés » par une évidence, on est transportés par une nouvelle idée qui bouleverse tout ce que l'on croyait ou pensait. On subit et fait subir une entorse à l'entendement, on est touché dans son intelligence.

²¹⁰ Rada Iveković, « Penser après 1989 avec quelques livres », *Transeuropéennes*, n° 17, 2000, pp. 152-162.

Cette violence peut parfois être bénéfique. Inattendue, elle peut déclencher une vision et une imagination scientifique, politique, neuve. Un changement de la qualité du regard, de l'articulation, de la compréhension se produit quand il y a expérience propre. Ces moments peuvent être propices à la compréhension, sans toutefois la garantir : ce sont les instants où l'on se retrouve dans la peau d'un autre. Dans cet écart de temps entre l'événement et la formation du discours qui le capte, il y a tous les possibles : c'est le temps de la *palanka*. C'est le moment de l'*esprit de bourg* juste avant l'arrêt des discours. Traduit par le mot « bourg » en français, *palanka* est le terme qu'emploie Radomir Konstantinović²¹¹ pour dénoter cet *état d'esprit* et une situation historique, symbolique et sociale située dans un entre-deux; une période de crise indéfinissable (de la modernité), un état *immatérialisable*, irréalisable (d'où la violence) qui est paradoxalement la possibilité de toutes les possibilités²¹². Ce fut le moment des soulèvements dans les banlieues et du vide qui les a suivis : vide des discours politiques. Tout cela tandis que la force indisciplinée des garçons²¹³ était encore à l'œuvre, alors que la « racaille » calcinait encore non seulement des voitures privées mais aussi des commissariats de police et des mosquées²¹⁴, ce qu'on a évité de nous montrer. C'est le temps d'une négociation possible entre l'Etat, la société civile (en partie dirigée par lui, en partie lui échappant ou s'opposant), les mouvements articulés et inarticulés. On a vu cette négociation à l'œuvre dans l'effacement par le président Jacques Chirac de l'alinéa en question de la loi du 23 février 2005 prônant l'enseignement du « rôle positif de la colonisation ». Voulant d'abord le faire réécrire, il l'annule en évitant ainsi le débat au parlement. Il s'agit d'une culturalisation et dépolitisation du conflit.

Les études postcoloniales dans les universités de langue anglaise et autres, mais principalement à cause du programme étasunien

²¹¹ Radomir Konstantinović, « Sur le style du bourg », *op. cit.* ; « Sur le nazisme serbe », *op. cit.*

²¹² Franco Berardi, *Dopo l'Unione Europea*, in *Effimera*, 2017 7 <http://effimera.org/union-europea-franco-berardi-bifo/> ; version anglaise : *After the European Union*, tr. par David Broder, Verso Blog, 2017, <https://www.versobooks.com/blogs/3129-after-the-european-union>

²¹³ Voir plus loin la sexuation des révoltes urbaines en France depuis 2005.

²¹⁴ Commissariats et mosquées : les différents lieux de pouvoir.

international, ont désamorcé et dépolitisé les questions coloniales historiques en les traduisant en questions « culturelles ». Elles ont aussi contribué à les déplacer sur le plan culturel interne et le plan symbolique mondial. Cette culturalisation, elle, est dépolitisante. Elle déplace la violence.

La fracture des sexes

La société française est traversée tout entière par une très grande fracture sociale parmi d'autres, celle selon le sexe et le genre. On en fait une caractéristique des banlieues, comme si d'emblée ces banlieues ne faisaient pas partie de la société française. On sépare donc *avant*. On est frappé en France, comme ailleurs, de l'instrumentalisation politique à d'autres fins de la très ancienne division des sexes, surpris que les femmes n'arrivent pas à percer, au contraire de sociétés plus dynamiques. Mais l'instrumentalisation du genre n'est pas importée par l'islam comme on voudrait parfois nous le faire croire. On se rend compte aussi de ce que rien n'est jamais acquis en la matière. Comme il n'y a pas de standardisation à l'égard du tolérable, mais que le genre est un enjeu important, il y a au sujet de l'ordre des sexes une surenchère et une violence inouïes dans la constitution de la société. Elles s'élèvent d'autant plus que monte le degré par ailleurs accepté ou subi de la violence en général. La violence est sexuée même quand elle n'est pas sexuelle. Les femmes et leur condition sont un instrument pour faire passer d'autres messages, des messages ne les concernant pas nécessairement, entre les acteurs politiques, tous hommes. Certaines restrictions restent au passage attachées aux femmes, effets collatéraux. Les femmes sont alors non pas exclues, mais incluses à tous les niveaux, indispensables mais subordonnées. Leur inclusion subordonnée (subordination inavouée) est elle-même instrumentale d'une part en tant qu'analogie, mais aussi structurellement, dans la construction d'autres inégalités sociales que par là on justifie. On « féminise » le terme socialement faible. La nation se constitue au moyen de l'institutionnalisation d'un ordre des sexes qui interdit leur égalité,

et vice versa. Il en va de même de toute hiérarchie qui se met en place : avec l'échelle des sexes, elles se façonnent réciproquement et construisent l'« identité ».

A ce sujet, l'anthropologue Ivan Čolović²¹⁵ parle (dans son cas, de l'exemple serbe, mais qui est universalisable) de la « terreur de l'identité », identité imposée comme une divinité à laquelle tous devraient se soumettre. Le populisme est alors utilisé, dit-il, comme une stratégie pour convaincre le peuple de sa dépendance de l'« identité ». Le populisme post-socialiste est un nationalisme de masse, populaire²¹⁶, qui fonctionne à coup d'universalisation. On ne mesurera jamais suffisamment combien l'universalisme et l'unité affichée aussi bien de la nation que de la raison ont opéré de séparations, de divisions et d'apartheid par catégories dans la nation une.

Le sexe (comme le genre) n'est rien en soi, il est construit, relationnel. Mais quand on le dit (« c'est une femme », « c'est un garçon »), on sous-entend un certain type de relation sociale. Le sexe est une *idée* qui intervient dans la mise en place de toutes les hiérarchies sociales, y compris celles qui ne le concernent pas en apparence. Toutes les hiérarchies concernent celle des sexes. L'idée du sexe relève du *partage de la raison*. La raison partagée et figée, arrêtée dans son cheminement, est instrumentale et normative. Elle se met au service d'un pouvoir, elle désigne homme, femme, musulman, Maghrébin, Français, Hutu, Tutsi ou autre. Le sexe et le genre entrent, comme ingrédients, directement dans la constitution normative des « identités » et de la société. Mais la différence

²¹⁵ Ivan Čolović, né en 1938, est un ethnologue, anthropologue et défenseur des droits de l'homme serbe. Il s'intéresse particulièrement à l'étude des mythes politiques. Il est notamment éditeur de la série de livres en sciences sociales « Biblioteka XX vek ».

²¹⁶ Détail significatif : pour Ivan Čolović, le nationalisme serait, à l'origine, une idéologie élitiste, de même que le communisme. Ce sont des hommes avides de pouvoir qui les transforment en idéologies de masse, en se proposant comme meneurs en des temps de crise. Voir Ivan Čolović, « Nasilno nam nameću naciju i veru kao svetinje » (On nous impose violemment la nation et la religion comme des divinités), interview réalisé par Bojan Munjin le 11 juin 2017 pour *Novosti* ; traduit en italien sous le titre « Serbia : la mitizzazione dell'identità nazionale » (Serbie : la mythisation de l'identité nationale) (pas de nom du traducteur) et publié le 13 juillet 2017 sur *Transeuropa - Osservatorio Balcani e Caucaso*, [https://www.balcanicaucaso.org/aree/Serbia/Serbia-la-mitizzazione-dell-identita-nazionale-181187/\(from\)/newsletter](https://www.balcanicaucaso.org/aree/Serbia/Serbia-la-mitizzazione-dell-identita-nazionale-181187/(from)/newsletter). Voir le livre de Ivan Čolović *Smrt na Kosovu Polju* (La mort sur le Champ des merles), Belgrade, Biblioteka XX vek, 2017.

(celle que l'on entend par le sexe, par exemple) n'implique pas à elle seule l'inégalité. Justement, la différence renvoie à une *politique* de la différence sous-entendue. La politique de la segmentation continue jusque dans les meilleures intentions.

Comme dans l'histoire coloniale, les femmes sont, en condition postcoloniale ainsi qu'en post-socialisme, toujours un enjeu important des oppositions politiques générales. Deux patriarchies s'arrachaient la gestion du rapport des sexes et du genre, chacune « protégeant » les femmes. Le pouvoir colonial défendait les colonisées de leur propre communauté, y compris en légiférant comme la république le fait aujourd'hui. Alors que la communauté les inclut instrumentalement et sous condition dans la résistance (anticoloniale ou postcoloniale), ou bien défend leur vertu et son propre honneur en elle.

Décoloniser la France²¹⁷

L'ethnisation forcenée dirigée vers les ghettos, voulant les transformer en bastions ethniques ou religieux, persiste par delà le discours républicain universalisant à leur rencontre. Il y a là une *contrainte contradictoire* adressée aux cités : on leur interdit l'ethnisation en même temps qu'on la leur impose. Le *double bind* est en effet une situation typique des subalternes, dont les filles pâtissent encore plus. La religion, à défaut d'« ethnie », peut alors faire l'objet d'une homogénéisation défensive et agressive en retour. Mais cela ne vient pas tout seul. On s'étonne que ce ne soit pas le cas en plus grande mesure. En fait, les jeunes des quartiers, filles et garçons confondus, foulards, crânes rasés, barbes ou non, semblent très clairement plutôt demandeurs de modernité, de justice sociale et d'accès à tout ce qu'ils voient promis par des valeurs consuméristes passant pour valeurs universelles constamment affichées.

²¹⁷ La décoloniser de son horizon colonial dans les têtes des Français. Ceci est à l'exact opposé de l'injonction du Front national, qui appelle à chasser les Français d'origine coloniale ou les étrangers. Au contraire, il s'agit, grâce à leur aide, de surmonter les limitations coloniales de l'imaginaire.

« *La ghettoïsation de jeunes immigrés en France est la conséquence d'une négligence. Elle est aussi pernicieuse que la ghettoïsation au travers du politiquement correct de musulmans en Grande-Bretagne et dans les Pays-Bas (...).*²¹⁸ »

Les décolonisations des années 1960 avaient donné lieu à un grand espoir d'émancipation pour les nouveaux Etats indépendants. Aujourd'hui, nous sommes passés à une problématique inconnue alors : il y aurait encore à décoloniser les anciennes métropoles elles-mêmes ainsi que toute l'aire des pays riches. Il reste à décoloniser la France, à la libérer de quelques illusions de grandeur passée. La perte des colonies ne veut pas dire avoir connu la décolonisation. Même s'il y a eu le *Manifeste des 121* et la mobilisation de certains intellectuels, la décolonisation est aussi encore un rapport à négocier entre l'ancienne métropole et l'ancienne colonie, de même que sur le plan intérieur. Qu'on le veuille ou non, cela fait partie de la mise en place de l'Europe, toute différée qu'elle soit. Au moment des décolonisations, les pays nouvellement indépendants se sont donnés des projets politiques et sociaux. Rares sont hélas les indépendances qui ont été à la hauteur des rêves de liberté²¹⁹. Mais la métropole coloniale s'est-elle donné le projet d'une nouvelle société, désormais face à elle-même et sans ses extensions lointaines, du moins dans la représentation ? Non. Pourtant 1954, 1958, puis surtout 1962 voyaient apparaître une nouvelle entité, la France sans empire et surtout l'image du seul hexagone la représentant (au point à laisser hors-champ les DOM-TOM). En dépit de la V^{ème} république, le nouveau départ n'est pas marqué par un nouveau projet de société, mais par une image inadéquate de continuité. Ceci n'est pas le seul fait de la France. On voit aujourd'hui que, *dans le cadre des relations internationales*, et en dernière analyse, il n'y a jamais eu de reconnaissance publique de la *défaite historique* de la France coloniale et du colonialisme en

²¹⁸ William Pfaff, « The French Riots : Will They Change Anything ? », *New York Review of Books*, 15-12-2005, pp. 88-89.

²¹⁹ Branko Miljković, *Poreklo nade* (L'origine de l'espoir), Zagreb, Lykos, 1960 ; Ranabir Samaddar, « Le cri de victoire sans fin / The Last Hurray That Continues », *Transeuropéennes*, n°19-20, 2000-01.

général. Dès la décolonisation, le soupçon d'un néocolonialisme s'est fait jour. Mais il est idéologiquement insuffisant pour soutenir la nouvelle donne de l'ère postcoloniale. La France, elle, a poursuivi sa prétendue continuité républicaine comme si celle-ci n'avait pas été atteinte par des épisodes plus ou moins colossaux de trahison des promesses d'égalité de sa révolution, dont Vichy ou l'histoire coloniale. Le cas de l'Inde et de l'Algérie, avec leurs rapports différents à la langue de la métropole et leurs colonisateurs respectifs, sont exemplaires de deux différents paradigmes de décolonisation première donnant des résultats distincts mais également insatisfaisants, dans l'intégration des immigrants en métropole.

Une histoire qui converge avec celle de la postcolonie est celle des migrations internationales sud-nord aujourd'hui. C'est le retour du boomerang. La distinction entre réfugiés politiques et réfugiés économiques ou autres de la *Convention internationale relative au statut des réfugiés* (Genève, 1951) a prouvé son insuffisance. Mais l'Etat ne se rend pas à l'évidence, dans sa tentative de réduire l'immigration. À cette posture générale des pays développés et de l'Union européenne s'ajoute, en France, la particularité de la politique au jour le jour avec une recrudescence du nationalisme républicain aussi bien à gauche qu'à droite.

On peut voir les migrations comme de véritables mouvements à dimension politique, comme on doit se faire une idée élargie de la citoyenneté. Quels que soient les motifs qui les mettent en marche vers l'Europe (économiques ; échapper aux guerres), les migrants partent aussi à la recherche d'une citoyenneté au sens plein, y compris quand ils ne sont pas demandeurs de nationalité. Peut-on ignorer que l'Europe se construit aussi par ces immigrations, de même que par les expatriations manquées, les noyades, les accidents, les étouffements, les fusillades, les naufrages, les traversées improbables parfois de dix ans, les murs en construction, les frontières multipliées, et par les centres de rétention de ses espaces occultés aux frontières, un *no man's land*, un limbe de toute loi juridique ? Combien de morts ? On ne le saura jamais, mais tous sont de trop.

La sociologie indienne, elle, possède un concept précieux, celui des *femmes manquantes*, introduit par Amartya Sen²²⁰. Ces absentes peuvent être comptées : il s'agit des avortements sélectifs, de la malnutrition, des assassinats de petites filles, des viols. Il est grand temps que nous introduisions un concept analogue – les *citoyens manquants*²²¹, les *Européens manquants*, tous ceux morts à nos frontières attirés par des promesses. Alors qu'on accueillait à bras ouverts les *quelques* dissidents qui, depuis l'est, arrivaient à escalader le Mur de Berlin sans se faire tuer, on ne reconnaît pas de noble cause aux nouveaux migrants. On disait des premiers qu'ils avaient choisi la liberté. Les nouveaux venus menaceraient la nôtre, ainsi que notre sécurité. Tout le durcissement actuel à propos de l'immigration, qui suit son chemin selon des rythmes divers dans toute l'Europe, se justifie par une surenchère au sujet de la « sécurité nationale » face au terrorisme. Dans le cadre du discours généralisé, elle prend désormais le dessus sur l'idéal de liberté, ce qui tombe bien comme excuse pour l'Etat quand il s'agit de sacrifier les droits civiques.

Les gouvernements restent dans l'incapacité de proposer de véritables solutions, car ils entendent au mieux ravalier un peu la façade, sans restructurer la société. Au lendemain des soulèvements de jeunes dans les quartiers, Nicolas Sarkozy, ayant réussi à faire prendre un virage à droite non seulement à la politique du gouvernement, mais aussi à l'ensemble de la scène politique, pensait faire entériner ses acquis par la menace sécuritaire, et l'assurer durablement sur le plan juridique. La comptabiliser à titre personnel aussi. Désormais les lois conservatrices et restauratrices passent plus facilement que les lois innovatrices, pour ne pas dire « révolutionnaires ». La peur induite par les menaces produit à coup sûr la crispation identitaire voulue et l'homogénéisation autour du vide de pouvoir qui ainsi se reconstitue. Par opposition, José Zapatero avait osé opérer quelques réformes civiques,

²²⁰ Amartya Sen, « More than 100 million women are missing », *The New York Review of Books*, 20-12-1990 ; Isabelle Attané, « L'Asie manque de femmes. Vers le célibat forcé », *Le Monde diplomatique*, 53^{ème} année, n° 628, juillet 2006, pp. 16-17.

²²¹ Rada Iveković, « Les citoyens manquants », *Recueil Alexandries, Collection Etudes*, septembre 2010 : <http://www.reseau-terra.eu/article1061.html>. Il s'agit d'une partie du livre homonyme, *op. cit.*

symboliques, humanitaires, sociales, juridiques (mais non économiques) courageuses, indépendamment de son échec global. Quel autre leader politique en Europe est-il prêt, aujourd'hui, au nom de ses principes politiques, à prendre le risque d'être chassé du pouvoir ? En France, la classe politique entreprend autre chose : construire par avance un consensus de droite quant aux sujets sociaux pour y évoluer *sans risques* à l'heure des réformes juridiques, sous prétexte de protéger la société. C'est dans cette direction que vont les « solutions » de plus en plus restrictives proposées à la crise des « émeutes » et à ce qui s'en est suivi, car cette affaire n'est pas retombée : l'annulation de la carte de séjour, l'immigration zéro sauf triée sur le volet, la fermeture des frontières, la reconduction vers les frontières. L'Etat n'a aucun projet de société pour aller à la rencontre de sa décolonisation enfin à l'ordre du jour : la décolonisation dans les têtes, dans la pensée, dans la culture, dans la pensée politique. La France et l'Europe auraient pourtant beaucoup à apprendre des pays du tiers monde, de la Yougoslavie éclatée et de l'Europe de l'est, qui sont passés par là avant et ont payé au prix fort le fait de ne pas avoir de projets de société qui auraient bien évidemment une forte dimension politique.

8. Le retour, par les banlieues, du politique oublié

*A propos*²²²

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Au sujet des révoltes de jeunes en France en 2005, Alessandro Dal Lago (https://it.wikipedia.org/wiki/Alessandro_Dal_Lago) avertissait : « ce n'est que le commencement »²²³. Il s'agit dans son texte de l'Europe tout entière. Ceci n'était qu'un avertissement. Déclenchée mais non causée par la mort - sans doute non accidentelle - de deux garçons fuyant la police, la violence fut perçue par le discours protectionniste majoritaire comme aveugle et irrationnelle. Ce discours refusait d'en voir le caractère politique. Pour quelqu'un venant de l'ancienne Yougoslavie, les événements français rappellent, toute proportion gardée, des souvenirs récents très déplaisants. Ici comme là bas, depuis la série fatale de guerres qui, loin d'être causée par les identités ethnicisées, les avait *produites* – il est devenu impossible de revendiquer des appartenances multiples ou croisées. Là-bas comme ici, à *partir d'un moment précis* qui devient un seuil, et par la pression de volontés de pouvoir, on ne peut plus être à la fois Hutu et Tutsi, ou bien il faut mourir. Et ceci devient un processus.

Corps révoltés

Rappelons quelques faits. L'apparition « inattendue » de corps révoltés soudainement révélés, et de leur action violente directe et sans intermédiaire par delà le langage, ne peut aucunement être

²²² Le « retour du politique » dans le titre fait allusion aux travaux de Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994, et *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1997. « Le retour, par les banlieues, du politique oublié », publié comme « Le retour du politique oublié par les banlieues » *Lignes*, n°19, 2006, pp. 64-88, à lire en ligne ici : <http://www.cairn.info/revue-lignes-2006-1-page-64.htm>. Les deux textes, « Le retour, par les banlieues, du politique oublié » et le précédent « Banlieues, sexe et le boomerang colonial » ont été refondus l'un en fonction de l'autre (avec échange de portions de texte et synthèses) depuis leurs premières publications

²²³ Alessandro Dal Lago, « Rogo d'Europa », *Il manifesto*, 28-10-2005.

reçue comme porteuse de revendications civiques dans le cadre de l'espace politique existant. Celui-ci exige que l'on parle sa langue, la langue nationale. Aucune autre expression n'est recevable ni audible. Il faut donc recadrer. Les émeutes n'ont été ni communautaires ni ethniques, et n'avaient déjà pas de leaders, comme c'est le cas désormais avec beaucoup de mouvements « indignés », « occupy », « printemps arabes ». Aucun projet politique n'est venu des jeunes rebelles qui, d'ailleurs, n'avaient pas de représentants. Il ne faut pas croire que le problème n'était pas politique et qu'il n'est pas également une question de classe, en plus de devenir, aux mains de l'hégémonie en vigueur, de plus en plus « racial ». Avant même que le débat sur ce qui s'est passé et ce qu'il faut faire n'ait été clos, alors que ni la gauche ni la droite n'avaient aucune solution à proposer, les émeutes se sont calmées ou sont tout au moins tombées en dessous du niveau de visibilité publique. On dit que la France ne se souvient de ses banlieues que quand elles sont incandescentes. C'est un très fort tour de vis additionnel de la droite et de la répression qui aura été donné, ayant ses effets et analogies ailleurs en Europe également. Le tournant répressif fut impressionnant et indubitable. Il donna d'excellentes chances au ministre de l'Intérieur de l'époque, Nicolas Sarkozy, qui se positionnait à droite de Jacques Chirac et de Dominique Villepin. Ces derniers, alors aux affaires, n'avaient eux-mêmes aucune réponse valable. Sarkozy déplaçait bien à droite l'entière scène politique et confortait de manière significative l'extrême droite dont il adoptait les mesures avec en prime un goût amer de retour à la politique coloniale. Il n'y avait déjà plus de gauche significative en France, et surtout pas autour de ces sujets qui homogénéisaient les sentiments nationalistes des français républicains et xénophobes.

Lorsque le gouvernement a réactivé la loi sur l'état d'urgence, qui datait de 1955 et donc de la guerre d'Algérie, les Français ont appris que la législation coloniale n'avait jamais été abrogée. Ce n'est pas étonnant puisque, après ce qui avait été ressenti comme une amputation (l'indépendance de l'Algérie), il n'y avait jamais eu de négociation d'un véritable nouveau projet social et politique pour une France postcoloniale. Il n'y a jamais eu de reconnaissance

publique de la défaite historique de la France coloniale, peut-être parce qu'elle n'a jamais été accompagnée par une défaite historique définitive du colonialisme dans le cadre des relations internationales, en dépit de l'enthousiasme indépendantiste et tiers-mondiste des années 1960. Dès la décolonisation, le soupçon d'un néocolonialisme s'est fait jour. Et, comme Günther Grass le remarquait (au sujet de l'Allemagne, mais cela pourrait être une vérité plus générale), « c'est peut-être une ironie de l'histoire que l'on n'arrive à une analyse de son propre comportement que grâce à une défaite [...] totale »²²⁴. Cela montre bien que la décolonisation de l'Europe dans les têtes, les cultures et les esprits, n'a pas été accomplie. Tous les généraux coloniaux ont encore leurs avenues à Paris et, entre autres épisodes, les enseignants d'histoire se sont vus adresser l'amendement à une loi leur demandant d'enseigner les « aspects positifs de la colonisation ».

La loi sur l'Etat d'urgence avait été prorogée de trois mois bien que les émeutes aient cessé. Même pendant la guerre d'Algérie, elle n'avait jamais été appliquée à la France métropolitaine ; elle n'avait été mise en œuvre qu'une seule fois en 1984 en Nouvelle Calédonie, à nouveau un territoire français « extra territorial ». Les exceptions sont ainsi de plus en plus introduites *au-dedans* du pays et du corps social comme autant de nouvelles frontières. C'est bien pourquoi les « troubles » français rejoignent les phénomènes courants du devenir de l'Union européenne au travers d'une fermeture, du refus de faire face à la responsabilité historique, coloniale et autre : les incendies dans les hôtels bon marché et squats où plusieurs dizaines d'étrangers (sans ou avec papiers), des naturalisés d'anciennes colonies ou simplement des pauvres, sont morts l'été 2005, ensuite leur expulsion violente par la police que tout le monde a pu voir à la télévision (la fondation Abbé Pierre et d'autres ont démontré de surcroît que virer les squats ouvre d'excellentes opportunités d'affaires pour des agents immobiliers), les flammes à l'aéroport Schiphol le 27 octobre 2005 où onze demandeurs d'asile ou « immigrants illégaux » ont péri, les événements tragiques de Ceuta et de Melilla, le mur qui y est en

²²⁴ Günther Grass, « La littérature, un antipoison contre l'oubli », *Le Monde*, 7-12-2005.

construction, les horribles conditions de Lampedusa, les malheureux immigrants déboutés ou noyés dans la Méditerranée en nombre maintenant indéniablement inquiétants²²⁵, et régulièrement ; les incidents racistes aux Pays-Bas et ailleurs, les agressions contre les centres des travailleurs étrangers ou immigrants en Allemagne depuis des années, les interminables refoulements, les lieux invisibles de rétention, les exportations des frontières européennes dans les pays voisins candidats à l'Europe ou à son aide substantielle, devenus ainsi des zones tampons exerçant la police pour nous ; la criminalisation internationale des migrations de pauvres, d'étrangers, simplement de gens recherchant de meilleures conditions politiques, ou fuyant des guerres, et la militarisation des méthodes policières les concernant.

Mais c'est aussi le lieu où les émeutes françaises de 2005 croisent, dans un sens plus large, par le traitement d'exception qui leur est appliqué, des cas comme Guantanamo : des exceptions à grande échelle où l'action politique et les droits humains sont contournés. C'est là que la question postcoloniale rencontre celle qui en est issue au moins en partie – la question sécuritaire. Il y a certainement une continuité entre l'exceptionnalité des colonies (extraconstitutionnelles *par définition*) et la généralisation de l'exception aujourd'hui en termes de « sécurité » nationale et internationale. Ce qui était exception ne devient-il pas la règle grâce à cette continuité ? Une autre continuité consiste en la racialisation et l'ethnicisation généralisées, appliquées surtout aux migrants et aux pauvres en général. Après tout, le 17 octobre 1961, quand un nombre indéterminé mais important de manifestants algériens pacifiques a été tué à Paris n'a pas été oublié, de même que 1988 quand des activistes indépendantistes ont été tués en Nouvelle Calédonie. Pour ne rien dire des nombreux incidents plus ou moins autonomes devenus des hécatombes documentées plus directement, liées à la colonisation et à la décolonisation, tels que ceux de Sétif du 8 mai 1945, ou bien la « pacification » malgache de 1947, massacres coloniaux s'il en est.

²²⁵ Fortress Europe : <http://fortresseurope.blogspot.com/>

Traiter les *causes* des excès dans les quartiers ne donnerait des résultats qu'à très long terme. Il était « urgent » de mettre fin au désordre. On a donc envoyé nombre de policiers dans les banlieues en flammes. Des exemples de leur brutalité démesurée, dépassant ce qui est toléré en temps de paix ou dans les quartiers chics ont pu être observés en direct à la télévision. Un policier avait été mis sous arrêt en conséquence, puis relâché sous la pression du syndicat de police. Ce sont des mesures pour éteindre le feu alors que le gaz n'a pas été coupé : substantiellement, aucune mesure de longue haleine et pour une réforme sociale et politique n'est encore envisagée. Comme dans d'autres cas, la réaction du gouvernement n'a été que répressive et ne traitait que des conséquences et non des causes des émeutes. Pour le reste, ce fut la loi d'urgence signifiant le couvre-feu pour les jeunes dans huit communes, sans prévenir les émeutes : comparution immédiate des émeutiers criminalisés au tribunal ; la punition des parents dont les enfants échappent au contrôle (la démission de l'autorité parentale a à voir avec le fait que ces parents n'ont pas d'emploi et que pour eux l'intégration n'a pas fonctionné, mais il est hors de question pour l'Etat de s'en considérer responsable) ; l'expulsion de France de tout « étranger » en l'affaire avant même l'accès à un avocat, ce qui résulte en une double peine – voilà les mesures, proposées à l'époque. Quelques années plus tard, un lien est reconnu entre les conditions dans les cités et l'apparition du terrorisme.

Les textes des rappeurs seraient soumis à censure, et sont ainsi par là même supposés en principe suggérer la violence ! Une aide non spécifiée serait allouée aux associations qu'auparavant personne n'écoutait, celles-là même qui avertissaient depuis des années et qui étaient les seules dans le champ. Elle serait peut-être allouée sans discrimination et en ethnicisant. Trop heureux, l'Etat, de se délester de ses responsabilités au « profit » des ONG et de la société civile. Aucun programme de prévention à long terme. La police elle-même fut spoliée d'une éventuelle action préventive par l'abandon de la police de proximité. Restait la répression sans médiation.

A quoi réagissaient ces garçons en pleine crise d'adolescence par-dessus le marché ? Ils n'avaient aucune chance d'être intégrés. Ils pouvaient voir la différence les veilles des fêtes quand ils descendaient dans les beaux quartiers. Appelant cela « dignité » et demandant *moins* que leur dû parce qu'ils n'avaient pas de langage *qui puisse être entendu*, ces garçons se battaient sans le savoir pour la possibilité d'être écoutés *politiquement*. Ils voulaient l'accès à la citoyenneté qui leur est promise par l'horizon *universaliste* de la *Constitution* et de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, mais qui leur est refusée par la pratique de ce même universalisme.

La citoyenneté (dans un sens *plein*) est également le but de nombreux immigrés légaux et de la plupart des « clandestins » en Europe. C'est un but par défaut. Il est nécessaire de voir le lien entre les deux, l'enjambement entre la frontière intérieure et extérieure, les deux en rapport avec l'histoire. Tout ceci « ensauvage » ces garçons, les rendant incapables d'articulation précise de leurs revendications même s'ils devaient avoir accès à l'espace public (et ils ne l'ont pas), et provoque des réactions de plus en plus racistes.

Mais c'est plus encore une question d'écoute que d'articulation²²⁶. Ils affrontent la « bonne société » et sont les *nouvelles classes dangereuses*. Les deux côtés sont intolérants, mais pas pour les mêmes raisons, pas avec les mêmes moyens. Les quartiers en question sont « ethniquement mixtes » et uniformément pauvres, ce qui est la raison pour laquelle la révolte ne s'est pas du tout exprimée suivant des fractures communautaires ou religieuses attendues. D'ailleurs, des labels de solidarité, il est vrai - *sexiste*, mais, pas le moins du monde raciale, dans le sens de « black-blanc-beur », sont apparus. Par la suite, un conseil, paradoxalement ne se voulant pas racial, a été fondé pour défendre les droits des noirs, le CRAN²²⁷. Il rassemble diverses associations. Le paradoxe n'est que relatif, dans ce sens qu'il n'existe pas de question des blancs, mais

²²⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* op. cit.

²²⁷ CRAN, Conseil représentatif des associations noires.

seulement en effet une question des noirs²²⁸. Bien sûr le gouvernement « craint » et à la fois anticipe et semble souhaiter une tournure religieuse ou communautaire ; craint, car cela lierait visiblement les frontières et la violence intérieure à celles qui sont extérieures et internationales, ce qui rendrait les choses pires, mais légitimerait la violence d'Etat déjà à l'œuvre. C'est la fuite en avant. Les autorités ethnicisent aussi elles-mêmes le conflit. Une dimension « ethnique » a pourtant été complètement évitée dans les faits à cette occasion-là, jusqu'à nouvel ordre, mais pas du tout par une action intelligente du pouvoir. Elle l'a été par le manque de projet réfléchi des jeunes qui, une prochaine fois, risquent d'être mieux préparés. On s'est efforcé de leur construire un aspect « ethnique », dans le cadre d'une politique dépassée.

La rupture est économique, sociale, raciale, articulée en termes de classe et dans ce sens elle est également indirectement et très fondamentalement politique. Mais l'opinion publique nationaliste, une grande partie des médias, la classe politique, ont essayé de manière irresponsable, pendant toute sa durée, de construire la révolte comme communautaire et religieuse, et d'identifier les fauteurs comme seulement nord Africains ou musulmans, ce qu'ils ne sont pas et en tout cas n'ont pas particulièrement réclamé. Certains l'ont même désavoué. La plupart d'entre eux sont Français depuis une ou plusieurs générations : pendant combien de temps vont-ils être considérés des immigrés ? Quant à l'origine de leurs parents, elle peut être très diverse. L'opinion publique xénophobe de droite triomphe de pouvoir désigner l'immigration comme origine de tous ses maux et de ceux des Français. La rébellion lui est très bienvenue. Ces événements de même que le discours anti-terroriste et la rengaine sécuritaire, sont l'occasion pour la légitimation d'une rampante et indubitable liquidation générale des libertés civiques et individuelles. Les libertés civiques sont en effet généralement mises à mal par la « guerre au terrorisme », selon la sémantique inversée dans le style de Bush - par la « guerre à la terreur », de même que par l'état d'urgence. Une excellente

²²⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, op. cit.

occasion également pour la criminalisation de toujours nouvelles catégories de la population, ainsi transformées en non citoyens.

Une guerre derrière les coulisses s'était en même temps déclarée entre les modèles français et britannique ou étasunien à propos des idéaux d'intégration ou du traitement des immigrants. Il est clair aujourd'hui que *tous ces modèles sont insuffisants* et ont leurs limites pour des raisons distinctes et dans le contexte d'histoires différentes. Aucun ne peut être dit le meilleur : chacune de ces sociétés et de ces systèmes politiques produit ses exclusions internes et externes et ses « exceptionnalismes » généralisés, tout en prétendant ne pas le faire. Les populations touchées sont en général les mêmes de part et d'autre. Ce processus désormais planétaire devrait nous inquiéter aussi bien à court terme que dans la construction de l'Europe. Des épisodes insurrectionnels sont en passe de devenir plus fréquents partout. En France, on ne voit pas de volonté de la part de la classe politique à résoudre ces problèmes en profondeur. Point de volonté de la droite, de la gauche ou d'une grande partie de la population, d'y faire face. Cette indifférence règnera aussi longtemps que l'on pourra exporter le problème vers les banlieues (qui disent bien leurs noms de lieux interdits) au delà de l'horizon, vers d'autres « coupables », ou en faire un argument pour des politiques sécuritaires. Il est plus probable que l'on adresse ces problèmes quand la révolte aura plus avancé vers les centres-villes.

Mais permettra-t-on qu'elle avance ? La violence préventive d'Etat fait barrage. Comme c'est souvent le cas en France, l'opinion publique semble encore croire que l'on peut résoudre ces difficultés par une approche formelle, déclarative, légaliste, par la création de nouvelles lois ou par le remaniement des anciennes. Une pluie de nouvelles propositions de lois s'abat sur nous pour limiter l'immigration, assurer la sécurité, maintenir le principe de laïcité, sauvegarder l'honneur de la patrie, sous prétexte de l'impératif étatique « anti-terroriste », de même qu'avance la criminalisation de divers groupes de la population. Tout ceci est confondu, alors que les libertés sont entamées, que la sécurité sociale s'étirole et que

les allocations disparaissent dans une tendance générale. Il y a relativement peu d'opposition à ceci de la part des partis ou de la population métropolitaine. Le débat a cependant été ouvert et ne pourra que se répandre à partir de l'article 4 de la loi du 23 février 2005 qui demande aux enseignants d'expliquer le « rôle positif de la présence française en Afrique du Nord » (rapidement aboli par décret présidentiel après le tollé suscité). Mais l'impression est que la sphère de la politique est de plus en plus ouvertement convertie en un polygone défini par la police et par son action. La violence d'Etat, elle, devient peu à peu sujet de débat public.

Allez les filles ! Halte aux garçons (pour une fois)

Tournons-nous maintenant vers la question du genre des émeutiers : ce ne sont, en 2005, que des *garçons* très jeunes, beaucoup encore mineurs ou juste devenus majeurs. En 2002 les *filles* des mêmes quartiers avaient également fait irruption en public avec leurs propres revendications. Elles ont été entendues pour une partie de leurs demandes, celles-là mêmes qui pouvaient être retournées *contre* leurs communautés. Certaines des revendications et intérêts importants de ces filles étaient les mêmes que ceux des garçons. Mais il y a eu de significatives revendications féministes distinctes, en plus de celle d'une justice réparative sexuée pour les femmes : l'exigence de la fin de la domination des pères, des frères, de la communauté et, en général, de la culture masculine. La réclamation de la fin de la violence contre les femmes, la fin des viols en groupe et des « tournantes », la fin de l'humiliation constante des femmes. Mais elles ont été accueillies à bras ouverts *parce que* leur mouvement pouvait être utile pour ethniciser les banlieues, et pour diviser d'une part les communautés d'« immigrés », et d'autre part pour diviser les mouvements militants des femmes : cela a réussi sur ces deux plans.

On a vu en Yougoslavie que, dans le message des actes de guerre, le discours *sur* les viols devient lui-même une arme, au même titre que les viols eux-mêmes, puisqu'on est (pour les acteurs ; mais pas

pour les *agies*) dans le symbolique. De même que le mouvement des filles des quartiers, salué par toute la France d'en haut, fut un enjeu dans le discours unifiant et universalisant de la nation par delà la division gauche-droite. Récupérer le mouvement Ni putes ni soumises tombait à point nommé pour entretenir la commune hystérie de masse autour du « voile » dit « islamique » des jeunes filles, elles aussi séparées des garçons et des autres filles. Interdire le voile aux filles ou le leur imposer, les deux *ensemble*, quand ils font système, ce qui a été le cas, signifient aux intéressées qu'elles ne sauraient prendre de décision autonome sur ce qui les regarde. Les deux faisant système signalent leur subordination, et escamotent tous les autres aspects de la question en posant la société (présumée laïque) contre la communauté (supposée religieuse) comme si celle-ci ne faisait pas partie de celle-là. Toucherait-on ainsi à un détail vestimentaire masculin ? On peut en douter. C'est encore un « privilège » des subalternes, celui d'être marqué(e)s par le vêtement défini par d'autres.

Ces filles et femmes avaient fait leur marche très médiatisée à travers la France en 2003 (comme en 1983 la marche pour l'égalité et contre le racisme), et se sont assurées une audience nationale et une sympathie considérables ; elle ont ancré le mouvement « Ni putes, ni soumises »²²⁹. Elles se sont établies et ont fini par être en partie récupérées par le républicanisme et par un discours anti communautariste franco-français (qui, pour ce faire, a limité leur rayonnement en l'ethnisant) principalement, mais pas exclusivement, de gauche. Elles ont aussi été courtisées et récupérées par la droite au pouvoir. Le pouvoir dépolitisant général, qui opère autant par l'Etat qu'au travers des partis, de la société civile, par une inclinaison consensuelle générale et par le « dialogue entre les cultures », fonctionne par l'opposition de différents groupes de la population les uns aux autres autant que cela peut se faire.

²²⁹ Fadela Amara avec la collaboration de Sylvia Zappi, *Ni putes Ni soumises*, Paris, La Découverte, 2004.

Ces filles (car elles étaient préférablement vues comme filles – mieux convertibles – que comme femmes) avaient également fait irruption sur la place publique d’abord par leurs corps, ce qui avait stupéfait. Elles avaient rapidement été utilisées dans l’hystérie anti-voile de la laïcité républicaine. *Ni putes ni soumises* ont principalement été l’instrument de la ségrégation des nouvelles classes dangereuses et de la division imposée des femmes, afin de séparer le bon du mauvais grain. Elles ont été soutenues contre l’intégrisme islamiste nouvellement construit, contre une culture en partie existante sans aucun doute mais surtout induite et anticipée par la violence d’Etat. Terriblement macho et violente, mais existant réellement *non seulement dans ces quartiers*. Le soutien aux filles contre les garçons (desquels, il est vrai, les filles ont de très bonnes raisons de se plaindre et de se démarquer) avait été utilisé pour dépolitiser les problèmes soulevés. Il y a besoin d’un nouvel ennemi intérieur, et il est en construction à long terme. Les femmes sont traditionnellement dressées et considérées domesticables. Les hommes, quand ils ne le sont pas, sont simplement tués en temps de guerre (heureusement, nous n’en sommes pas là !).

La neutralisation se fait différemment selon les sexes. Comme nous le savons d’expérience à propos de la loi adoptée en 2004 interdisant les « signes religieux ostentatoires » à l’école (et en particulier le voile « musulman » pour les filles mineures), mais comme nous le savons aussi de toute expérience coloniale, et d’ailleurs de tout processus de construction de la nation, *l’enjeu du genre et les femmes* elles-mêmes peuvent être invoqués à tout moment. Ils seront alors joués contre des classes considérées dangereuses quelles qu’elles soient, à cause de la situation de contrainte contradictoire qui est celle des femmes²³⁰. La question du genre peut être utilisée à d’autres fins politiques que de redresser simplement l’injustice des rapports sociaux des sexes, largement invisible aux hommes, aux gouvernements et à une partie des femmes elles mêmes. Cette instrumentalisation

²³⁰ Rada Iveković, « La contrainte contradictoire assurant la soumission », *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, op. cit, pp. 55-69. Egalement *Le sexe de la nation*, op. cit.

n'empêche pas forcément un effet collatéral relativement positif sur le genre et montre bien le caractère foncièrement politique et donc *paradoxal* du genre. Il n'est pas surprenant en effet qu'il n'y ait pas eu de réaction significative aux émeutes des garçons de la part du mouvement *Ni putes ni soumises*. Ce mouvement représentait, autant que les émeutes, l'un des côtés de la médaille : il y a une impossibilité apparente pour les unes et les autres (filles et garçons) à être vus comme interlocuteurs au même niveau, alors que ce sont principalement les garçons (et les femmes voilées) à être diabolisés. Cette impossibilité, bien que certainement aussi interne à la configuration en raison du niveau de violence misogyne, et non seulement construite par l'extérieur, est bien orchestrée, soutenue et encadrée par la culture politique française générale, par son incapacité à intégrer une population immigrée depuis maintenant plusieurs décennies envers laquelle elle a une responsabilité historique, de même que par son refus d'adapter ses principes républicains insuffisants aux conditions postcoloniale et post-1989.

Le contexte français de l'espace public existant devrait également faciliter un débat entre ces deux expressions et expériences (féminine et masculine) d'un malaise social et politique partagé dans les deux sens du terme, ainsi que certains autres débats. Mais il est peu probable que ceci ait lieu de sitôt : des associations, des ONG peuvent être en train de le faire dans les quartiers. Cela ne captivera point le public consensuel et bien-pensant qui préfère une plèbe divisée à une « classe dangereuse » unie. La fracture des sexes est très profonde et réellement existante dans la société française et il y a des signes certains qu'elle s'aggrave. La détresse des filles des banlieues ne fait pas de doute et leur courage est très grand. Seulement, la fracture des sexes regarde la société tout entière.

Il n'y a en France aucune tradition de *voir le politique dans les rapports sociaux des sexes*, et il y a aussi le rejet de la part des hommes à penser la question des genres comme une question politique. Mais cela en est une. Elle apparaît comme le « premier » *partage de la raison* apparemment « normal » avant même toute

pensée. La fracture sociale entre les sexes persiste, il faut le dire, *non seulement en banlieue*. Elle traverse toute la société française qui est très rétrograde à ce propos. Tout le monde peut voir à la télévision combien il y a de femmes au Parlement, dans la classe politique, en responsabilité dans les partis (même s'il y a dernièrement un net progrès de certains en la matière), dans les entreprises ou à la direction du CNRS. Là non plus, la France n'est pas à l'avant-garde.

Algérie, France

Il ne se forma pas d'élite algérienne en nombre suffisant et ayant accès à la publicité des deux rives qui aurait pu défier et critiquer l'Etat et les intellectuels français *aussi bien* que le propre mouvement de libération. Cela venait du fait de l'inexistence (ou des limites) de la citoyenneté française pour les Algériens (le concept d'indigénat) ainsi que de l'absence d'autonomie en Algérie française due à la réalité de la guerre et du manque de démocratie qui en fut le résultat escompté au sein même du FLN. Ce fut l'un ou l'autre (critique des Français ou critique des Algériens), et toujours difficilement. Les Français s'en sont tirés tous comptes faits à bons frais et la question postcoloniale ne réémerge que maintenant ! Les Britanniques, eux, se sont également tirés à moindres frais de l'impasse coloniale en évitant de faire l'autocritique et l'analyse de leur histoire coloniale, mais pour de tout autres raisons : « leur » débat annoncé a été neutralisé d'avance, dilué et désamorcé par sa traversée des campus étasuniens et *par des études postcoloniales* mondialisées elles-mêmes à cette sauce.

Seule une défaite historique et planétaire du colonialisme aurait permis une autocritique digne de ce nom de chaque culture coloniale. Cette capitulation n'a pas encore été universellement et publiquement reconnue. D'une part, elle n'eut jamais véritablement et définitivement lieu, car l'histoire coloniale n'est pas terminée.

Elle a donné lieu à des vagues d'impérialismes. D'autre part, même partielle, et souvent radicale et excellente, cette critique passe elle-même par l'anglais. Quand elle se manifeste en français, elle reste enfermée dans les limites de l'espace public national et francophone, et désormais non à hauteur de la planète, dans le cadre d'une langue locale entre d'autres (le français). Cette globalisation par l'anglais déplace *le champ polémique* d'un débat public concernant les espaces publics des *deux* (ou plus) pays en cause (métropole et colonie) vers un espace universitaire le « représentant » par procuration et le réduisant, tout en le radicalisant. Cet espace académique, lui, traverse les frontières mais maintient une espèce de structure de « classes » internationale qui fait que des universitaires et élites de divers pays du nord et du sud peuvent se comprendre au moyen d'un jargon universellement accepté et de convenance (le postcolonialisme). Les discussions académiques à coup de presses universitaires et moultes références savantes court-circuitent des débats plus passionnés qui transiteraient par les médias et une opinion publique concernée. Quand cela arrive jusqu'aux médias, ce n'est déjà que du noir et blanc sans nuances. Les universités avec leurs départements d'études postcoloniales, subalternistes ou décoloniales en pays anglophones et aux Etats-Unis tout particulièrement, sont d'autant plus radicales, avec d'autant plus de « théories radicales », que la population est dépolitisée et surtout déconnectée des savoirs élitistes et de toute *politique internationale*, de la solidarité cosmopolitique ainsi que de toute responsabilité historique. Les études postcoloniales sont un concept qui fait désormais son chemin, mais encore le plus frileusement par le français, alors que le postcolonialisme s'affiche déjà.

Pour une solidarité des mémoires

On pourra, certes, poser la question inversée (à la question rhétorique « pourquoi n'y a-t-il pas d'études postcoloniales en France ? »), qui est celle de savoir « pourquoi après tout y a-t-il des

études postcoloniales aux Etats-Unis ? »²³¹ C'est sans doute l'orientation anticoloniale wilsonienne, dans la nouvelle perspective internationale qui suivit la Première guerre mondiale du XX^{ème} siècle, et dans le paquet avec la « sécurité nationale », qui a produit la doctrine d' « autodétermination nationale » dont les Etasuniens se firent les chantres. (L'autre figure de la même idée étant celle de Lénine d'à peu près la même époque dès après la Première guerre mondiale.) Dans la culture étasunienne, tout ce qui est promu à un statut « PC » reçoit toujours sa reconnaissance en tant que discipline académique²³², par la *moralisation* de la vie publique qui remplace la question posée en termes politiques – et la dilue. C'est l'envers de la *laïcité* à la française.

Ceci n'est pas du tout le cas en France, où les disciplines académiques ont été définies et introduites par le Ministère de l'éducation ou par le Conseil national des universités pratiquement une fois pour toutes, sans passer par la pression moralisante « générale » ou par un débat public, et ne postulant que la « moralité » républicaine. (Ce qui est d'ailleurs, de par l'absence de souplesse qui en est la conséquence, l'une des raisons de la stagnation de certains contenus dans la recherche en France ; mais il s'agit là d'une autre histoire.)

Les Etats-Unis, eux, se sont auto déclarés responsables de la moralité universelle pour la planète et de la décolonisation, eux-mêmes une ancienne colonie d'une époque précédente, décolonisée de manière ambiguë (et sans sa plèbe, en tout cas sans les Indiens et les noirs). La décolonisation n'y avait pas été obtenue *par* le peuple ou la population, en dépit du fameux « We the people » du *Préambule* à la *Constitution* étasunienne, mais au travers de l'élimination et, en grande partie de l'extermination de ceux dont même le nom retenu avait été une grande équivoque et déplacement/dissimulation des intéressés, rendus ainsi invisibles et inexistants par cette erreur historique de (dé) nomination²³³. Et au

²³¹ Je remercie Dick Howard de me l'avoir renvoyée dans son mail datant du 29 novembre 2005.

²³² Je remercie Goran Fejić de cette remarque, ainsi que de son aide à la traduction de ce texte.

²³³ Bartolomé Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights : From Europe's Economy to the Constitutionalism of the Americas*, Robbins Collection Publications (Studies in Comparative Legal

travers de la non reconnaissance et de l'esclavage des noirs de l'époque. Le lien historique entre la doctrine de l'autodétermination et celle de la sécurité nationale est maintenant évident. Aussi bien la promotion étasunienne des sujets publics « PC » par les disciplines académiques correspondantes, que la laïcisation française extrême (un formalisme aux contenus variables mais associé au pouvoir) ont, par des approches différentes, l'effet de dépolitiser des questions politiques non reconnues.

Je précise que je ne plaide ni contre la laïcité ni contre le sécularisme mais souligne simplement l'ambiguïté et la difficulté de leur mise en place. Les études postcoloniales dans les universités de langue anglaise et autres, mais principalement à cause du programme étasunien international, ont désamorcé et dépolitisé les questions coloniales historiques en les traduisant en questions « culturelles ». Rien de tel n'a contribué à les désamorcer en France, alors que le concept de laïcité tout aussi colonial (laïcité pour les Français et exception pour les « indigènes musulmans ») ne put devenir un instrument utile pour la nouvelle configuration politique (postcoloniale).

La laïcité et le colonialisme sont complémentaires et font bon ménage dans les sociétés segmentées. La guerre algérienne fut la manière choisie par la France pour gérer le premier et le plus direct des problèmes de la (dé) colonisation. Le conflit au départ latent fut traité en métropole par la *non intégration* des immigrants coloniaux et la brutalité envers les pauvres et le plebs (dont nombreux, bien que non tous, sont issus de l'immigration) : c'est ainsi que la France s'occupa de la suite de la guerre d'Algérie. Ce type particulier de sécularisme français avait été conçu à partir d'une plateforme chrétienne révolue, principalement catholique, absolument non adaptée à d'autres configurations religieuses et politiques ou pour la décolonisation qui apparut plus tard. La *laïcité* républicaine arrêta et enfonça une mise en scène administrative, bureaucratique qui n'avait pas vocation à évoluer, décrétant un

absolu inamovible et immuable. Cela interdit toute imagination politique dans un monde en transformation sur les deux bords : cette construction est close. Le problème a beaucoup moins à voir avec l'immigration actuelle qu'avec le passé colonial non digéré qui est à la base de la construction de l'Etat national, de même que de celle du capitalisme historique. Après tout, cela s'est terminé dans un bain de sang comme une amputation de la mère patrie française (ou bien cela a été ainsi ressenti par des nationalistes français). Il n'y a pas encore eu de refondation de la société française sur de nouvelles bases par un processus politique de longue haleine, pour un nouveau commencement ou un projet d'une France postcoloniale en Europe, pour ne pas parler d'une société européenne postcoloniale. Le processus pourrait bien ne pas être terminé.

Voilà donc ce que les Etats-Unis, la France et probablement l'Etat en tant que tel ont en commun : à côté de la propension à l'expansion, un aspect constant et important de l'Etat est de « coloniser » sa propre population ou bien des parties de celle-ci, divisant ainsi des tranches de la population et dépolitisant massivement tout aspect de la vie : en séparant la « nation » de la « racaille », les « Français de souche » des « Arabes », la « bonne société » des « sauvageons des banlieues », mais également les « bonnes filles (immigrées) » et obéissantes des jeunes criminalisés de la même origine sociale ainsi que des femmes françaises « évoluées ». Cette idée de la « colonisation » *de la propre population* n'est pas du tout aussi absurde que certains intellectuels français ont voulu le faire croire, quand on analyse de près la manière comment les sans-papier ainsi que les pauvres à domicile ou les indigènes au loin ont pu être traités, et quand on admet le parallélisme entre les manières réservées à l'extérieur et à l'intérieur. Quand on voit comment les frontières se reproduisent aussi bien sur le champ externe qu'interne. Les histoires et les mémoires sont également cultivées comme segmentées par groupes et non solidaires entre elles, chacun ayant et célébrant sa propre mémoire distincte en ignorant toutes les autres, comparables : la Shoah ; les Palestiniens ; les Pieds noirs ; les Harkis ; les Algériens ; la République une ; les immigrés. Comme Edouard

Glissant et Patrick Chamoiseau l'ont souligné à la suite des émeutes dans les quartiers, au sujet de l'identité des Antilles et de l'héritage de l'esclavage en Martinique :

« *Que disent les Antillais que nous sommes ? Qu'il faut une solidarité des mémoires, que la mémoire est commune. On doit penser autrement notre manière de vivre ensemble.*²³⁴ »

Séparer les populations et les mémoires est le mécanisme de production de l'*apartheid* colonial et raciste, par la ségrégation des territoires et de l'éducation. La république, les colonies d'alors et les anciennes colonies d'aujourd'hui (concernant à la fois l'espace et le temps) sont au delà de l'horizon : extraterritoriales, extra constitutionnelles et, aujourd'hui, considérées être un reliquat du passé. Mais le fait même de les considérer comme faisant partie du passé les situe au cœur de notre présent comme une question politique. Il s'agit en effet de repenser le vivre ensemble.

²³⁴ *Libération*, 8 décembre 2005 (italiques R.I.).

TRADUCTION, VIOLENCE, LANGAGE

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

9. Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction

*A propos*²³⁵

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Traduire, c'est la démarche même de l'asile et signifie réciprocité ; c'est dans le meilleur des cas un désir de se relier, de se mêler, de se connaître et de se rapprocher. C'est la construction du commun comme projet. C'est aussi, en général, la tentative de surmonter le cadre national limitatif. Bien sûr, cela peut être tout autre chose encore, mais nous œuvrons à cette traduction-ci. Il va de soi qu'il existe des traductions « identitaristes », communautaristes ou nationalistes.

Traduire implique au-delà du passage ou du transfert d'une langue en une autre ou d'un lieu en un autre, la vie aux frontières et l'*accueil* ou l'*asile* des humains, de l'œuvre, avec une partie de leurs contextes, dans un nouvel environnement. Cet *asile* créé à son tour un ou plusieurs nouveaux entourages qui se traversent et coexistent.

Nous entendons ainsi la traduction dans un sens élargi, contextuel plutôt que textuel, indiscipliné. Nous ne cacherons pas notre intérêt pour ce qui est appelé, aujourd'hui, « traduction culturelle », surtout dans l'univers de la langue anglaise et de celles qui empruntent à elle plus volontiers que le français ne le fait. La traduction culturelle au sens anglo-saxon est un produit des études postcoloniales, elles-mêmes insérées dans les Cultural Studies. Mais la traduction est toujours politique. Nous en reconnaissons les possibles limites idéologiques et historiques mais aussi la très importante ouverture d'horizons ainsi que l'interdisciplinarité bienvenue. L'un n'empêche pas l'autre. En français aussi, une conscience postcoloniale dote maintenant la traduction, thématique philosophico littéraire par excellence, d'une actualité théorique,

²³⁵ « Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction », *Asylon(s)*, n°7, mai 2009, sous la direction de Rada Iveković : <http://www.reseau-terra.eu/article889.html>

historique et politique nouvelles. Le traduire n'est donc pas une thématique neuve, mais revigorée par des relectures décentrées depuis la mondialisation. Profiter de l'expérience de la traductologie en d'autres langues, et une convergence avec elles, est maintenant non seulement possible, mais devient incontournable. La question se pose de la politique de la traduction envisagée.

Notre « traductologie » relève du langage – dans la mesure où elle en relève - dans un sens principalement métaphorique. Nous nous intéressons à la traduction au sens politique, social, philosophique, littéraire. La traduction fait et défait les institutions et la sociabilité. Elle est la médiation en acte. Elle est donc politiques et méthodes, au pluriel. Une politique de la traduction peut contribuer à désamorcer la violence qui, nous le savons, est toujours possible tout en n'étant pas, du moins en principe, fatale. Il n'y a pas de degré zéro de la violence. Mais de même et curieusement, il n'y a pas non plus de degré zéro de la traduction. La langue n'est-elle pas de quelque manière toujours déjà traduction ? Le traducteur et, historiquement plus souvent, la traductrice, se met lui-même/elle-même en traduction. Elle négocie l'accueil de l'autre dans la langue d'arrivée, tout en s'y investissant personnellement. Le « tiers » tant recherché de la traduction – c'est aussi la traductrice, ainsi que le champ créé par elle dans l'activité de traduction, celui où se traversent les idiomes mobilisés. Cependant, bien qu'inévitable, la traduction ne garantit rien ; elle ne certifie pas de perfection et reste à jamais insuffisante. Tout comme la langue d'ailleurs, dont elle n'est qu'une forme de base.

Nous nous exprimons sur la « traduction » sous l'angle politique, culturel, économique ou social, dans ses aspects philosophiques, linguistiques, poétiques ou sociologiques, en lisant des auteurs qui se sont intéressés au fait social, littéraire et politique par des biais les plus divers. La crise contemporaine des sciences sociales, de même que la fermeture généralisée à l'autre, ne découlent-elles justement pas du refus de traduire, de l'impossibilité à représenter l'altérité, à laisser (se) représenter les autres ? Les plus difficiles à rendre, celles auxquelles on a le plus de mal à admettre la représentation, ne sont-elles pas les autres modernités que la

modernité occidentale dans le modèle linéaire de l'histoire dont l'occident a hérité et qu'il a transmis au monde ? Car la modernité représente paradoxalement à la fois ce grand bond historique en avant pour les uns, et une coupure douloureuse de la modernité, aussi bien dans l'espace que dans le temps pour d'autres. Cette rupture s'articule justement en une dichotomie comme « modernité » et « tradition ». En occident, nous avons l'habitude de nous attribuer la première en reléguant la seconde aux autres géographiques et historiques : ceux (venus) d'ailleurs ou ceux qui nous ont précédés sont « traditionnels », « pré modernes ».

« Tradition », de même que « modernité » deviennent alors des termes normatifs, et le premier est péjoratif. La coupure de la modernité interdit de voir un enchaînement jusqu'à aujourd'hui pour des termes et concepts venant des autres cultures que l'occidentale/européenne. Tout ceci est compliqué par le fait qu'aussi bien « occident » et « Europe » qu'« orient » sont devenus de purs clichés et sont des constructions appartenant à un système de valeurs préétabli et non interrogé. Pourtant, pour les cultures qui sont la norme, véhiculées par les principales langues dominantes, il y a bien succession reconnue entre tradition et modernité ; et c'est cette continuité là qui est proposée au monde entier comme la meilleure pratique. Cela montre aussi qu'il n'y a pas de symétrie ni d'égalité entre les langues, et que l'égalité et la justice cognitive sont quelque chose de difficile à obtenir qui ne peut se construire qu'en condition d'asymétrie et donc par des politiques de la traduction qui relèveraient de *l'affirmative action*, (mal) traduite comme « discrimination positive ». Or, ces démarches pratiques, bien que nécessaires, sont elles-mêmes théoriquement problématiques. Ce qui semble important dès lors que nous nous intéressons au traduire, c'est d'en comprendre les mécanismes, et de prévoir et calculer les politiques de redressement et de résistance dans la traduction sous condition d'*inégalité* des idiomes et de diversité des manières de voir le monde.

La traduction n'est nullement une activité neutre ou invisible, au contraire de ce que l'on a pu en penser en d'autres circonstances. C'est sans doute dès l'Ecole de Francfort que l'on ne croit plus à l'imperceptibilité de la traduction en occident. Cette prise de conscience a sans doute partie liée avec le tournant linguistique en

philosophie, avec l'apparition de la psychanalyse qui démonte les fausses certitudes sur la neutralité et l'innocence du langage, et accompagne une histoire sans laquelle elle ne pourrait être.

L'histoire coloniale puis postcoloniale a fait éclater au grand jour les tensions politiques du traduire, de même qu'elle a fait apparaître et exposé les différents points de vue, les contextes et perspectives décentrés, contradictoires, pluriels et hors champ. Mais ceci vient par-dessus le marché en quelque sorte, puisque les langues et la traduction portent en elles la pluralité irréductible de l'humain.

Quel autre et meilleur exemple de l'échec de toute traduction que le blocage politique en cours alors - qui opposait toute la communauté universitaire, l'éducation en général (comme encore aujourd'hui, pour nous limiter seulement à notre sphère ; mais la crise de 2009 allait plus loin²³⁶), aux pouvoirs, aux instances de tutelle, aux ministres, aux ministères et à la présidence de la République ? Sans traduction des intérêts et revendications des uns dans les politiques des autres destinées à tous, sans dialogue, il n'y a pas de déblocage possible. On peut voir cette crise comme l'échec de la traduction politique et sociale en France et sans doute plus largement, au moins en Europe. Les réformes en cours et obtenues sont autant de tentatives de remédier à la crise épistémologique qui fait partie de la crise politique, sociale, économique générale.

Nous sommes les témoins d'une mutation sans précédent dans la transmission des savoirs, ainsi que de la mutation dans les formes, les fonctionnalités et les contenus de ceux-ci. Elle est due autant aux nouvelles conditions sociopolitiques qu'aux nouvelles technologies, et se reflète dans les politiques de la traduction. Parmi les premières, nous soulignons particulièrement tout ce qui fait évoluer non seulement les contenus des savoirs, mais *la manière de leurs transmissions* : migrations, transnationalité, nouvelles formes de travail, épuisement du salariat traditionnel, le travail cognitif qui inclut l'accès aux réseaux des individus et leur inter connectivité personnelle; les nouveaux rapports au travail, la dématérialisation

²³⁶ La crise systémique mondiale du capitalisme financier de 2008 se répercute en France en 2009 par une crise à tous les niveaux, la plus grande depuis l'après-Deuxième guerre mondiale.

d'une partie de la production mais sa gestion désormais biopolitique, la marchandisation de l'université, l'interrogation des appareils et démarches cognitives par le biais de la « postcolonie », du « postsocialisme », de la fin de la guerre froide et de l'apparition de nouvelles formes de subjectivation, de nouveaux sujets politiques, des épistémologies féministes. Ces nouvelles conditions de formation et de transmission des savoirs, qui font que les supports et les fonctionnalités de la mémoire, le rapport aux bases de données et aux bibliothèques, à la lecture, à l'écriture et à la mémorisation ont changé, mettent à mal la pédagogie et l'enseignement traditionnels. Ceux-ci doivent désormais évoluer au milieu d'une mutation sociale et politique où, de plus en plus, la traditionnelle représentation politique cède aux réseaux et à des us politiques *nouveaux, encore expérimentaux et mal compris*. Aussi bien les résistances populaires que le fonctionnement de la finance internationale échappent à la politique représentative. Le déroulement du début des « révolutions » dans les pays arabes en 2011 le montre. Les institutions, la société civile ainsi que l'Etat sont débordés par des pratiques individuelles et collectives qui ne se laissent plus capter dans la seule logique étatique institutionnelle et dont l'expérience ne circule plus par les institutions établies de l'éducation. Les migrations à très grande échelle aussi bien du travail, des personnes que des savoirs en font preuve. En font partie l'exportation de savoirs par les cultures dominantes, la colonialité des savoirs, la persistance, la survie et la réapparition des savoirs « subalternes » ainsi que la fusion et le croisement des histoires et des modernités « alternatives ». Le travail migrant et la condition de transit ne sont plus une exception mais le paradigme même du XXI^{ème} siècle.

Nous pensons que l'université est l'un des lieux névralgiques où cela se manifeste de manière aiguë aussi bien du côté subjectif que du côté objectif en tant qu'objet de réflexion. C'est là entre autre que l'on doit faire porter la question, y compris en tirant les conclusions de l'utilisation des nouvelles technologies des savoirs, de la nouvelle condition de transnationalité migrante. Le rôle de l'université a changé de fond en comble au regard de son rôle historique, car elle *dissocie* depuis longtemps études et partage, ne

créant plus cet universel ni ce commun intellectuels dont elle avait la charge et qui était à la base de la manière traditionnelle de constitution des savoirs (où l'enseignant était un exemple pour l'étudiant et où la morale faisait partie de l'enseignement). Il faut penser que désormais les nouveaux types d'université créeront de toutes nouvelles formes de commun, encore à construire, à comprendre et à analyser ; ou bien que cela se passera ailleurs que dans les universités, par les réseaux numériques et les médias sociaux. Dans un monde transnational, l'éducation, l'enseignement et les savoirs ne peuvent plus être strictement nationaux. Une tension se dessine entre le nouveau monde transnational et la renationalisation des logiques politiques et culturelles de la recherche qui en font partie. L'« éducation nationale » est un anachronisme dans un monde globalisé. Le débat et la traduction sont désormais transdisciplinaires.

On observe en apparence deux ordres différents, l'un cognitif, l'autre sociopolitique ; l'un épistémologique (d'*épistèmè*), l'autre phronologique (de *phronesis*²³⁷) ; mais ce qui nous intéresse est surtout leur *croisement*. Un projet épistémologique suppose tacitement un projet politique. Mais le projet politique, qui a tendance à être normatif, peut ignorer ou instrumentaliser le projet épistémologique, car il établit une équation entre la raison et la nation ou l'Etat, et s'appuie sur des passions ; et il instrumentalise encore plus, ou ignore, les éventuels projets phronologiques de sagesse locale en lien avec l'expérience.

Il se pourrait que l'actuel état des choses ait à voir avec la mise en place de la modernité occidentale. Car c'est elle qui a établi la hiérarchie encore en vigueur des savoirs et leur construction, en créant des filtres qui ne laissent voir qu'un monde monochrome et dont le rôle est de soutenir les souverainetés qui ne sont pas elles-mêmes monochromes, elles-mêmes le mieux servies par les monothéismes²³⁸.

²³⁷ Concept philosophique pouvant être traduit par « prudence » et « sagesse ».

²³⁸ Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity : Asian Traditions and Sustainable Futures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

A propos de quelques manières de poser le problème

Quelle passion anime Clarisse Herrenschmidt (https://fr.wikipedia.org/wiki/Clarisse_Herrenschmidt)²³⁹ qui est toute investie, y compris physiquement, dans la traduction entre de nombreuses langues, disciplines, manières de penser, histoires, temporalités ? Travail de multitraduction s'il en est ! L'auteure « traduit » en plus simple, c'est-à-dire présente à ceux qui ne l'ont pas encore lu, son livre sur les trois écritures²⁴⁰. Les trois écritures dont elle parle ne sont pas celles des langues qui, elles, sont beaucoup plus nombreuses. Toutes les écritures des langues renvoient à un même principe et sont l'une des écritures dont elle parle. Les deux autres étant les nombres (les chiffres) pour la plus ancienne, et les codes pour la toute dernière (les langages techniques, et techniquement arbitraires ; l'informatique, qui dépasse, tout en conservant, les deux premières écritures) :

« Le code constitue le langage chiffré de traduction dont se sert la machine pour écrire à sa façon tout ce que l'utilisateur y fait pénétrer (...).²⁴¹ »

Parmi les « écritures », seules les langues sont dotées de réflexivité et peuvent s'expliquer elles-mêmes. L'écriture est elle-même une traduction – de l'invisible ou de l'in audible en visible, et en savoir possible ; et elle transporte une sorte de filiation qui représente l'histoire.

Mais parmi les écritures, il y en a une en particulier que Clarisse Herrenschmidt relève comme importante avec un regard inédit : « l'écriture monétaire arithmétique ». Celle-ci est caractérisée par l'association entre les nombres, leur expression graphique en dehors de leur expression linguistique, le métal précieux des pièces qui matérialise des nombres (ou la convertibilité des billets en

²³⁹ Clarisse Herrenschmidt a fait une intervention intitulée « Ecrire, c'est transférer » au cycle de conférences *Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction*, le 16 octobre 2008 à l'Université de Saint-Étienne. Voir « A propos de l'ouvrage "Les Trois Écritures". Langue, nombre, code », 2009, *Asylon(s)*, n°7, <http://www.reseau-terra.eu/article890.html>

²⁴⁰ Clarisse Herrenschmidt, *Les Trois Écritures : Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, 2007.

²⁴¹ Clarisse Herrenschmidt, « A propos de l'ouvrage "Les Trois Écritures. Langue, nombre, code" », *op. cit.*

métal précieux) dans l'usage social des monnaies. On découvre ici la traduction – une traduction tellement précoce qu'on en reste émerveillée, au delà du truchement entre des valeurs, entre le monde matériel et le monde idéal qui est si caractéristique du vivant humain. Très finement, Clarisse Herrenschmidt observe que les parlants de différentes langues produisent des contextes différents en parlant, et ils parlent tous avant d'écrire ; les différentes écritures s'insèrent différemment dans l'univers parlant. Les alphabets distincts prolongent différemment chacun ces insertions/intrusions dans l'univers construit par un continuum propre (et un continuum entre les mots et les choses indépendamment de l'aspect graphique) ; ils forment, par-dessus la langue parlée, des nœuds de symbolisation directe qui agissent aussi, paradoxalement, par la désymbolisation graphique :

« Ecrivant leurs langues dans des systèmes graphiques différents, les êtres humains ne s'inscrivent pas de la même manière dans le monde. L'écriture de la langue forge et informe leur psychè — il en va de même avec celle des nombres et l'informatique.²⁴² »

Plus important encore, les signes graphiques participent d'une traduction de la matérialité du monde créé :

« Si les signes se coulent dans ce qui les engendre, la théorie du langage préalable à l'écriture de la langue, ils transforment leur matrice — ainsi les démocrates athéniens en 403 avant notre ère virent dans leur alphabet complet qui place le signe à l'intérieur du sujet, une virtualité hors la loi, lourde de l'advenir de l'individu dont la parole échapperait aux lois communes de la Cité avec ses dieux : ils en corrigèrent la puissance peu de temps avant de vouer Socrate à la mort.²⁴³ »

Pas étonnant alors que l'on confie aux lettres ou au texte parfois, selon les cultures, l'exploit de traduire la divinité (de traduire entre les humains et les divins), ou bien celui de dire la loi suprême, celle

²⁴² Clarisse Herrenschmidt, lors de sa conférence « Ecrire, c'est transférer »

²⁴³ Clarisse Herrenschmidt, *op. cit.*

de la cité ou encore de la République. Ce qui, d'ailleurs, revient au même. Que la parole ou l'écrit soient dotés de puissance poétique, c'est tant mieux en plus d'être la même chose : cela rajoute à leur efficacité. La traduction poétique est une alchimie à part d'une puissance inouïe.

Nous en avons Michel Deguy

(https://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Deguy)²⁴⁴ pour témoin, pour qui, de surcroît, le poétique et le politique se trouvent du même côté : « La traduction fait venir en faisant revenir », dit-il.

« Elle fait advenir comme pour la première fois (Dante ou Pétrarque “arrivent” en français). Le devenir de la traduction poétique de Dante, hantise de sa revenance, est un des grands opérateurs de la translatio qu'est la littérature. Le lien musaique dénomme un rapport “musical” à la langue : rythmique et poétique. C'est la beauté du sens par la beauté de langue. Le poème fait entendre la capacité de la langue à dire le monde (une version italienne, ou française, des choses) : ce dont nous pouvons jouir en jouissant de la langue. Nous ne jouissons de cet autre monde dans le monde qu'en jouissant de notre langue par le poème qui la fait entendre, en passant (repasant) au ralenti, et en registres rares.²⁴⁵ »

Michel Deguy nous rappelle que :

« d'Ovide à Kafka en passant par l'imagination chrétienne, tout est métamorphose ; c'est un des noms de la “traduction”, de la “mémoire en translatio”.²⁴⁶ »

La métamorphose, comme devenir du monde, n'est-elle pas toute traduction, ou traversée par la traduction ? Et la politique et l'esthétique – dont la poétique est une forme – ne sont-elles pas en égale mesure préoccupées par la représentation ? A la fois son inévitabilité et son impossibilité, comme ce que nous disons de la traduction tout court ! Edouard Glissant ne parle-t-il pas de

²⁴⁴ Michel Deguy, conférence intitulée « Traduire », juin 2009, *Asylon(s)*, n°7, 2009-2010, « Que veut dire traduire ? » : <http://www.reseau-terra.eu/article891.html>

²⁴⁵ Michel Deguy, « Traduire », op. cit., www.reseau-terra.eu/article891.html

²⁴⁶ Michel Deguy, « Traduire », op. cit.

poétique de la relation²⁴⁷ ? Or, la relation est déjà politique. Comme Michel Deguy le montre dans tout son travail entre philosophie et poésie, ainsi que transposant infatigablement de l'une à l'autre, la traduction est relation et fait passer du dedans vers le dehors. Il rappelle que Rimbaud disait : « Je réservais la traduction ». « Réservais » ! Dans le passage de la traduction il se recrée une « continuité » à partir d'une discontinuité voulue (celle qui « réserve », justement). Car la traduction ne transmet pas tel quel, ne reproduit pas le même – elle produit de l'autre à égalité (dans le meilleur cas, à égalité, puisque les échecs sont hélas nombreux). L'œuvre traduite n'est donc point reproduite ni déplacée dans la traduction : elle fait surgir, en inspirant la traductrice-auteure, son équivalent, toute proportion gardée. « Toute proportion gardée », voilà alors la vérité inthéorisable de la traduction, dont l'authenticité consiste justement en son infidélité à l'original. D'où l'expression « *traduttore-traditore* ».

La traductrice prend sur elle le poids de l'écart, ce que Stephen Wright (<https://www.eesi.eu/site/spip.php?article441>) a appelé le coefficient d'étrangeté²⁴⁸. Elle se rend responsable de l'asile de l'œuvre, de la reproduction d'un contexte, dans la langue et la culture d'arrivée (dont elle partage le destin avec les parlants). La transposition de l'œuvre, qui relève du miracle de la transsubstantiation, annonce, signifie, garantit et perpétue aussi la traduction, la sé-duction, l'accueil non seulement d'un objet (un texte, des idées) mais aussi celle de l'auteure, de personnes, de populations, d'humanités, d'imaginaires. La traduction rend justice dans le meilleur de cas, quand elle ne fait pas injustice. Mais elle est capable de toute la gamme, et ne présente pas de garantie.

Dans une pilule concentrée de petit texte comme elle sait en jeter sur papier, Mira Kamdar (<https://www.nytimes.com/by/mira-kamdar>) présente le mot « *mat* » qui veut dire « vote » en hindi : « C'est un terme intéressant, car il signifie également opinion, conviction, doctrine, croyance. Voter, en hindi, c'est donc non

²⁴⁷ Edouard Glissant, *Poétique de la Relation – Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990.

²⁴⁸ Conférence de Stephen Wright dans le cycle « Que veut dire traduire ? » à Saint-Etienne, intitulée : « Traduire entre l'esthétique et le politique » le 11 décembre 2008.

seulement exprimer son opinion et ses convictions, mais aussi ses croyances », écrit-elle²⁴⁹. Mais dans « *mat* » en plus, ce qui est surtout intéressant, c'est l'une des possibles racines sanskrites (par « contamination » √ *mā*, mesurer, √ *man*, penser) du terme « *mat* » qui renvoie d'une part à matière, à mère, à *Māya* (l'architecte mythique qui mesure, et l'architecture, avant de devenir dans un renversement, surtout dans sa mauvaise traduction occidentale, « illusion »), à tout ce qui est mesurable et matériel (« *māyā* » dans ce sens veut dire exactement le contraire que son cliché occidental). A revoir à ce sujet les *Immatériaux* de Jean-François Lyotard qui (l'exposition en 1985 au Centre Pompidou ainsi que le catalogue livre-en-salade homonyme) ont fait de cette thématique la partie la plus passionnante du parcours. Les élections indiennes de 2009 – à l'heure où j'écrivais ceci personne ne pouvait en deviner le résultat exact – traduisaient une volonté des quelques 700 000 000 et plus de votants de ce grand pays, quelle qu'elle soit. Pour reprendre Mira Kamdar dans le même texte :

« Les Indiens feront sans doute encore une fois la démonstration admirable – et rare dans leur région – d'un changement de gouvernement par le choix du peuple. »²⁵⁰

Les tensions et luttes politiques se traduiront en vie matérielle, le mot « *mat* » désignant le vote, en quelque sorte le « lieu de départ », mais véhiculant dans sa mémoire sémiotique et étymologique le matriciel de la vie réelle, corporelle, mentale, spirituelle, qui englobe toutes les dimensions et tous les termes de la traduction, et le rapport traductionnel dans son ensemble : celui du devenir humain au sein du vivant.

L'asile de la traduction est aussi ce qui intéresse Stephen Wright et Ghislaine Glasson Deschaumes (<http://www.isp.cnrs.fr/?GLASSON-DESCHAUMES-Ghislaine>). En donnant asile à une œuvre dans une langue autre que celle de sa composition, on la recrée, on lui invente des doubles et on lui

²⁴⁹ Mira Kamdar, « Le mot de l'Inde – “Mat” : Le vote », « Dossier / Inde : Le grand show démocratique », in *Courrier international*, n° 963, 16 avril 2009.

²⁵⁰ Mira Kamdar, *ibid.*

donne de la compagnie, on lui ouvre, ainsi qu'à ses parlants, toute une sociabilité insoupçonnée, des relations, une foule à l'accueil et une terre de bienvenue et de passage. On donne par elle aussi refuge à tous ceux qui la parlent et à tout ce qu'elle véhicule. On la libère de son enracinement ; en quelque sorte, on lui donne la chance inouïe de devenir autre chose.

Stephen Wright dévoilait le passage des frontières par la « traduction », aussi bien la traduction linguistique, que cet art de vivre qu'est la mise en traduction (se mettre en traduction, se mettre à disposition), et qui fait ressortir le coefficient d'étrangeté nécessaire au truchement en tant qu'il n'est pas simplement une technique de transfert d'un terme (d'une langue, d'une œuvre...) à un autre mais dans la mesure où le passage, la translation, fait elle-même l'œuvre. Et la fait, bien entendu, dans une légèreté inouïe, comme une délivrance et un éloignement de tout destin tracé d'avance. Cependant, comme le dit Ghislaine Glasson Deschaumes à propos de la politique française et européenne en Méditerranée, dans l'article qui fait subtilement la part des choses entre la traduction par l'Etat (une « -duction », « direction », « commande », et en fin de compte un arrêt) et la traduction à l'origine des politiques, des institutions, des transformations, des devenir, des mouvements, du politique :

« La traduction est aujourd'hui, et hormis quelques tout récents développements, en 2008 et au cours du printemps 2009, l'étrange impensé des politiques culturelles, des pratiques interculturelles, des stratégies et programmes de recherches ». Et plus loin : « le dialogue interculturel [,] que l'Union européenne célèbre cette année néglige le lien entre culture et politique et court ainsi le risque de n'être qu'une coque vide.²⁵¹ »

Le rapport entre culture et politique, qui doit s'installer dans la construction du commun et de l'avenir pour devenir vraiment

²⁵¹ Ghislaine Glasson Deschaumes, conférence « Traduire en Méditerranée » faite le 26 février 2009 ; voir « Pour une politique de traduction en Méditerranée », juin 2009, *Asylon(s)*, n°7, 2009-2010, « Que veut dire traduire ? » : <http://www.reseau-terra.eu/article893.html>.

opératif, doit permettre à l'écrivain de se libérer de la « pesanteur de sa nationalité » (Mahmoud Darwich cité par Ghislaine Glasson Deschaumes) en ouvrant sa langue à l'autre et en s'ouvrant vers le plurilinguisme. Le politique n'existe que dans ce passage en direction de l'autre et ne saurait se tapir dans l'identité du même. Il s'agit donc de lutter contre la « détraduction » et le monolinguisme qui équivalent à la dépolitisation. Il « s'agit de « penser réciproquement ». Et, comme elle le dit si bien, « croire que les langues doivent être protégées de l'altération, fixées et présentées comme des biens immuables, revient à les condamner. »

Anne Berger (https://fr.wikipedia.org/wiki/Anne-Emmanuelle_Berger), dans son texte intitulé « La “différence sexuelle” ou les fins d'un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction²⁵² », s'intéresse à l'instabilité sémantique transfrontalière (entre le français et l'anglais) des termes désignant respectivement la « différence sexuelle » et « sexual differences ». Leurs utilisations contradictoires et diversement normatives ou contraignantes renvoient à des théories couvrant des champs sémantiques et sémiotiques divers ainsi que des configurations de savoirs divergentes ou opposées, relevant aussi bien de la dimension linguistique que de la culturelle. A travers la psychanalyse et la littérature, Anne Berger étudie dans la langue et la pensée les effets des différents passages des frontières et la manière comment ceux-ci brouillent la « différence des sexes »²⁵³.

En se penchant sur les politiques de l'image, Frédéric Neyrat (https://fr.wikipedia.org/wiki/Frédéric_Neyrat) s'insurge contre deux régimes²⁵⁴: les images-fixes, les images stéréotypiques d'un côté, auxquelles il n'arrive plus rien; et de l'autre les images-flux, qui se transforment comme si rien ne leur était arrivé. Il montre l'alternative par laquelle l'art présente la possibilité d'une

²⁵² Anne Berger, « La “différence sexuelle” ou les fins d'un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction », *Asylon(s)*, n° 7, 2009-2010, <http://www.reseau-terra.eu/article942.html>.

²⁵³ Anne Berger, op. cit.

²⁵⁴ Frédéric Neyrat, conférence intitulée « Ce qui arrive aux images (aux passages des frontières) », le 15 octobre 2009. Voir le texte dans *Asylon(s)*, n°7, 2009-2010 : <http://www.reseau-terra.eu/article919.html>.

traductibilité des images capable de leur assurer une vie esthétique digne de ce nom. Selon lui, la traduction serait la scène et le temps nécessaires pour qu'il arrive quelque chose aux images au moment de leur traversée des frontières géographiques – passage d'un pays à un autre – mais aussi matérielles – changement de supports.

Etienne Balibar, quant à lui, confronte deux manières de traduction – la guerre et le commerce – par la lecture d'Edward Saïd, de Jacques Derrida et de Jean-François Lyotard²⁵⁵. Il explore comment ces deux modalités se présentent, se traversent et continuent à se côtoyer dans la mondialisation. Car la traduction, dans ses formes violentes, peut être guerre. La guerre est une traduction en filtre dense, qui ne laisse que peu de sens passer (ou des sens censurés). Quand cela passe, c'est le commerce. Mais au delà de la guerre et du commerce, le plus intéressant serait le troisième terme, celui du *traduire* qui est passage, partage, réciprocité et qui inclut la traductrice... traduite. Il nous semble que les trois auteurs cités par Etienne Balibar connaissent bien ce troisième terme, ou bien ont *traduit* comme si on pouvait s'en tenir à ses principes et y aboutir. La traduction serait-elle forcément toujours une forme capitaliste ?

Annie Montaut (<http://www.bibliomonde.com/auteur/annie-montaut-700.html>), seule véritable traductrice de la série des conférenciers, se penche sur les divers niveaux d'entendement à l'œuvre dans l'effort de traduire du hindi le roman d'une auteure contemporaine telle que Geetanjali Shree (https://en.wikipedia.org/wiki/Geetanjali_Shree)²⁵⁶ : il s'agit de traduire entre les langues, entre la « tradition » et la « modernité », entre le féminin et le masculin, etc... La multiplicité des registres de la traduction révèle des sens et significations pluriels, comme un multilinguisme au sein d'une même langue.

²⁵⁵ Etienne Balibar, conférence « Politique et traduction » à l'Université de Saint-Etienne le 19 novembre 2009. Voir « Politique et traduction : réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Saïd », février 2010, *Asylon(s)*, n° 7, 2009-2010 : <http://www.reseau-terra.eu/article932.html>.

²⁵⁶ Annie Montaut, conférence intitulée « Traduire un texte qui vient d'une culture qui se voit comme déjà traduite par la vision coloniale » faite le 25 mars 2010.

Citons Antoine Berman

(https://fr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Berman), dont le séminaire du Collège international de philosophie dans les années 1980 a été publié²⁵⁷ :

« En premier lieu, la traduction n'est point recherche d'équivalences, mais mouvement vers la parenté des langues. Elle produit cette parenté sans la supposer. En ce sens, elle est le plus grand bouleversement qu'une langue puisse connaître dans la sphère de l'écrit. En second lieu, l'œuvre est liée à sa langue sur un double mode, contradictoire : celui de l'enracinement et celui du dépassement, de l'écart. Proust dit que les grands textes ont toujours l'air d'avoir été écrits dans une langue étrangère. Par l'enracinement, l'œuvre s'enfouit dans l'épaisseur de la langue natale ; par l'écart, elle s'arrache à elle en produisant une "autre langue", étrangère dès lors à la langue commune. Enracinée, l'œuvre est intraduisible. Subversion de sa langue, elle l'est au plus haut degré. Et ici advient une curieuse dialectique. La traduction, d'abord, ne fait que radicaliser ce mouvement de subversion. Elle a pour "fin" de déporter l'œuvre toujours plus loin de sa langue. Mais plus une œuvre est traduite, plus s'accroît pour elle la possibilité de s'enraciner dans sa langue en apparaissant comme intraduisible. Cela n'apparaît guère au moment de sa 'naissance', où ce périple n'a pas encore été effectué. Elle n'apparaît comme œuvre-de-la-langue-natale que lorsqu'elle est (re)traduite. On peut donc dire que la traduction accomplit le rapport de l'œuvre à sa langue.²⁵⁸ »

Qu'est ce que la « parenté des langues » dont parle Antoine Berman ? Ne nous parle-t-on pas de langue maternelle, de langue natale ? La langue maternelle n'est pas notre mère à nous (et d'ailleurs, elle n'est pas socialement la langue de la mère mais surtout la langue du pouvoir, donc symboliquement plutôt celle du

²⁵⁷ Antoine Berman, *L'Age de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, PUV, 2008.

²⁵⁸ Antoine Berman, *op. cit.*, p. 53.

père). *Elle est la mère des langues*, c'est-à-dire qu'elle accueille en elle – et fait naître pour nous – toutes les autres langues. Elle donne asile. C'est parce que nous avons une première langue que nous en apprenons d'autres et que nous pouvons les parler. Sinon, en matière de langue maternelle qui serait notre langue à nous – je dirais que la mienne est sûrement traduction. Pourquoi ? Parce que toute langue suppose déjà la possibilité de la traduction et que d'ailleurs toute langue nous traduit déjà vers l'extérieur. Depuis notre for intérieur vers l'autre. Une langue en reçoit d'autres (chacune à sa manière) et est la médiatrice entre les parlars.

Testons quelques exemples parmi d'autres de traduction sociale ou culturelle :

1. Manas Ray (http://www.cssscal.org/faculty_manas_ray.php), écrit dans « Growing up refugee » (Grandir comme réfugié-e) : « *The fight was between the CPI(M) and the Congress*²⁵⁹, *but it was translated into a fight between two localities.* »²⁶⁰ (*La lutte entre le parti politique CPI(M), « Parti communiste de l'Inde (marxiste) », et celui du Congrès, se traduisait [dans les bidonvilles de Calcutta] en lutte de quartiers.*) Cette traduction était à la fois un déplacement des raisons du conflit, ainsi que celui de leurs buts, puisqu'une révolte populaire – celle du baraquement – se trouvait réduite à des revendications idéologiques (du CPI(M)) auxquelles répondaient d'autres slogans qui, ceux-ci (du Congrès), renvoyaient aux enjeux du pouvoir. Dans cet exemple, la traduction était « pauvre » et simplificatrice, puisqu'elle réduisait la complexité des revendications en des rixes de secteurs.
2. La guerre d'Espagne, dont l'histoire est enfin déballée aujourd'hui après une longue période d'amnésie collective infligée, problématise le rapport mémoire/oubli, et la traduction des mémoires incompatibles et exclusives : dans

²⁵⁹ CPI(M) et Congress sont deux importants partis politiques en Inde, le premier ayant été au pouvoir au Bengale occidental pendant des décennies, le second étant le parti des fondateurs de l'Inde indépendante.

²⁶⁰ Manas Ray, « Growing Up Refugee », *History Workshop Journal*, 53, 1, 2002, pp. 149-179, <https://doi.org/10.1093/hwj/53.1.149>, p. 154.

une émission en mars 2009 sur cette période sur France Culture, quelqu'un disait que, dans l'opposition entre les franquistes et les brigades internationales, entre le fascisme et le communisme, des voix (en l'occurrence, celles des royalistes non franquistes) ne trouvaient pas de traduction. Bien sûr, le deux réduit toujours irréparablement, et ne peut ni exprimer ni traduire la complexité et la multiplicité du monde. Sans vouloir favoriser la cause des royalistes antifranquistes, il s'agit de voir comment la dichotomie évacue la richesse, la multiplicité et la complexité d'une réalité politique en la réduisant au simple « pour » ou « contre ». Il n'y a pas que les royalistes antifranquistes qui n'y ont pas trouvé leur compte historique, mais toute la population civile, les républicains d'obédiences les plus diverses (même en guerre entre eux, une guerre dans la guerre civile ayant aussi eu lieu) ainsi que les points de vue et perspectives les plus divers au sujet – parfois – de thématiques éparses. Ce qui est effacé par le binaire, ce ne sont pas seulement les grandes lignes politiques alternatives, réduites au deux toujours de manière caricaturale et en opposition tranchée, ce sont aussi toutes les nuances, les lignes convergentes, transversales, les approches distinctes bien que compatibles, compossibles de la plus grande diversité d'opinions.

3. L'histoire *a posteriori* du socialisme historique regorgeant de triomphalisme simpliste en est aujourd'hui pleine. On affuble les gens de « pour » ou « contre » sans connaître les conditions dans lesquelles se constituaient et s'exprimaient les points de vue. On oublie qu'au-delà du « pour » ou du « contre » il y a toujours eu une expérience et une réalité de vie qui disparaît complètement dans l'opposition fabriquée *a posteriori*. Les histoires d'anciennes archives secrètes des polices des pays de l'est, relues sans la lumière historique, produisent de ces simplifications qui ont pour conséquence d'empêcher que l'on apprenne quelque chose de l'histoire, en plus de nuire sérieusement à la traduction politique et à la traduction entre passé et présent.

4. Denis Guénoun (https://fr.wikipedia.org/wiki/Denis_Guénoun) a montré dans une séance des *Rencontres du Collège international de philosophie* sur « Identité et centralité : ce que l'Europe dit d'elle-même. Comment déplacer la perspective ? » sous la responsabilité de Ghislaine Glasson Deschaumes, le 4 avril 2009 à Paris, comment une expérience de vie – celle de son origine – ne trouve pas vraiment de traduction dans la *realpolitik* de la colonisation française de l'Algérie et de l'indépendance. Ce qu'il a dit de l'Europe vaut de toutes les identités nationales : « Toute l'histoire de l'Europe est une histoire d'arrivants et non de natifs » ; c'est-à-dire qu'elle est aussi une fiction.
5. Certaines revendications d'opposition, politiques alternatives, politiques du peuple et des subjectivités non reconnues, ne trouvent pas de traduction en termes et discours politiques, et surtout pas en discours officiels et « recevables ». Elles ne sont pas représentables. Elles survivent donc à l'état du sous-entendu, du non dit, du non entendu ou de ce qu'il y a encore à articuler et traduire. C'est là que se devine toute l'ampleur de la normativité de notre pensée, de nos sciences, etc. Cela dévoile à quel point il n'y a pas d'égalité, par extension point de justice et, entre autres, pas d'égalité ni de justice cognitives. En plus des autres aspects de la justice du peuple, de la population, des subalternes et des opprimés – non pas celle des institutions, des tribunaux, mais celles des demandes de rétablissement de la justice, il faut penser à l'inégalité cognitive et la justice des connaissances qu'il y a à rétablir ou plutôt à établir. C'est à une révolution épistémologique qu'il faut penser. Elle nous vient du « sud », et même des rapports « sud-sud ». Elle nous viendra quand les revendications ignorées, écartées, se feront entendre et amèneront pour tous un changement de perspectives. « Sud » ici n'est pas une désignation géographique ni identifiable : ce terme rassemble tout ce qui échappe à l'hégémonie dominante des savoirs, va à contre-courant et propose de l'inattendu et de l'inouï. Le « sud » de la planète, ainsi que l'est »,

rassemblait la plupart des perspectives « du sud » du temps où les points cardinaux pouvaient encore produire de la hiérarchie. Mais ceci n'est plus possible depuis l'accomplissement de la mondialisation, depuis que le cercle du pourtour de la planète a été clos. Le sud global est devenu symbolique et il peut dorénavant résider n'importe où, y compris au nord.

6. Le paradoxe de la révolution épistémologique à venir est celui de toute chose humaine – elle ne peut venir que par un instrument à double tranchant – en l'occurrence la langue, à l'aide de la traduction. Comme la langue, traduire peut aussi produire un effet négatif en retour. Revenons alors au rapport langue – traduction, bien que je n'utilise moi-même en général la langue et la traduction linguistique principalement que comme des métaphores.
7. Citons enfin Marco A. Fiola (https://www.ryerson.ca/llc/aboutus/bio_fiola/) de l'Université du Québec à Outaouais : « Lorsqu'on reconnaît le pouvoir de décision dont dispose le traducteur, le rôle du traducteur et de la traduction en tant qu'agents de transformation sociale ne fait plus de doute.²⁶¹ » Ainsi, la traduction est un pouvoir. En gros et vu du côté positif, c'est le pouvoir de désamorcer la violence en faisant passer des idées d'un contexte à un autre. N'oublions pas que faire passer les idées, c'est aussi faire passer des humains – ceux qui les créent, qui les portent, qui les traduisent, qui les font passer en contrebande, qui les imposent, qui les subissent, qui les adoptent ou s'y fourvoient... Il va de soi que la traduction porte en soi un même potentiel de violence que de non violence. Pourtant, nous ne pouvons nous passer de cet instrument, car le traduire est le cheminement même des idées par le langage, et qu'il se fait même à notre insu. Accompagner la traduction signifie en exercer une politique – une politique de la traduction. Celles-ci sont au choix –

²⁶¹ Marco A. Fiola, « Présentation », in *TTR, Traduction, terminologie, rédaction*, 17, 2, 2004, pp. 9-12, <https://www.erudit.org/fr/revues/ttr/2004-v17-n2-ttr1291/013267ar/>.

elles sont nombreuses, et ne sont pas à l'abris de nos erreurs politiques et autres.

« How is translation a dispositif for the political ? » cette question est posée par Saleh Najahi qui donne à son texte le titre de « Translation as the Experience of Homelessness »²⁶² : la traduction comme expérience de sans-domicile (d'absence de domiciliation). C'est dire qu'il n'y a pas d'original, en tout cas pas d'origine « intégriste ». Il s'agit de comprendre le rapport entre le politique et la traduction. Mais on pourrait penser, au contraire, à la traduction comme domiciliation, à la langue comme domicile (comme pour les Tsiganes : la langue remplace, figure pour, la terre), à la territorialité de la langue bien que la langue ait du trans-territorial. David Ludden (<http://southasiajournal.net/author/david/>)²⁶³, historien de l'Asie du sud, expliquait quant à lui que la langue ne peut se déterritorialiser complètement. A méditer et à s'interroger.

C'est surtout cette opposition dans la traduction qui nous intéresse, et qui est sa teneur politique. L'entre deux : entre deux termes, entre le domicile et son absence, entre deux langues, entre une œuvre et sa traduction réussie, entre une présence et une absence. Et l'insuffisance du deux qui oublie le traducteur. Mais maintenant, en traductologie culturaliste, on nous parle de l'éthique de la traduction. *Traduction éthique* versus *traduction ethnique* ou ethnocentriste, eurocentriste... La traduction peut en effet servir les deux maîtresses. Mais aucune éthique ne nous mettra jamais définitivement à l'abri de l'ethnique, sauf à oublier de poser la question de l'origine du système de valeurs dites « éthiques ». Dans ce sens, et pour rester au plus près de la métaphore langagière, *traduire* reste le cheminement sur le fil du rasoir entre la bonne et la mauvaise traduction, sans que personne, jamais, ne puisse expliquer les raisons de l'une ou de l'autre. Ce sera toujours au cas par cas. Que nous restions à jamais dans le paradoxe du sans

²⁶² *Pages Newsletter*, n° 7 / 20.03.09, revue iranienne publiée à Rotterdam, principalement en anglais, que je remercie Stephen Wright de m'avoir signalée.

²⁶³ Le 30 mars 2009 à mon séminaire « Traduire les frontières : traductions, transitions, frontières » au Collège international de philosophie, Paris.

garantie, voilà bien l'exaspération de la condition humaine et le paradoxe existentiel. C'est aussi celui de toute traduction. La traduction tisse l'imprescriptible du droit d'asile universel et le droit universel à la déterritorialisation/reterritorialisation, mais principalement à la déprise de l'ancrage fatal dans quelque identité que ce soit. Elle permet de construire le non destin du vivant, elle permet de se déprendre de la théologie de l'occident, ou de l'Un, ce qui revient historiquement au même tout en ne relevant d'aucune métaphysique.

10. De la traduction permanente (Nous sommes en traduction)

[Sommaire](#)
[Table des matières](#)
*A propos*²⁶⁴

« *Qu'est-ce donc ce grand drame qui clôt toujours l'enfance, sinon un embarquement forcé vers un monde effrayant dont on est sommé d'apprendre la langue ?* »

Jean-Christophe Rufin, *Rouge-Brésil*

Doit-on inévitablement envisager la traductibilité ou l'intraduisibilité entre deux termes comme diamétralement opposées l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas de voie médiane ou désaxée par rapport à cette dichotomie?²⁶⁵ La première option autant que la seconde renverraient au binôme insurmontable. Mais imaginons un instant la traduction comme condition originaire, ou plutôt comme condition tout court. Non pas d'un lieu, mais d'un geste d'origine. Non fondateur, non fatal, mais nous précédant comme la langue en laquelle nous sommes nés sans la choisir. Je ne crois pas à l'intraduisible entre deux langues, deux cultures, en tout cas pas à l'intraduisible arrêté et irrémédiable. Je ne prends pas pour autant le parti de creuser la dichotomie entre les deux. Pourtant, la difficulté de la traduction, son insuffisance, est une évidence. Ne partage-t-elle pas l'insuffisance de la langue, de tout langage, et l'inadéquation de l'humain à lui-même, de même que l'inadéquation de toute institution à sa fin ? La traduction serait alors aussi une résistance vitale (par l'expression critique *différentielle* des différences) aux lignes hégémoniques d'imposition *du sens* (d'un sens), de même que le véhicule possible

²⁶⁴ Rada Iveković, « De la traduction permanente (nous sommes en traduction) / On Permanent Translation (We are in Translation) », in *Transeuropéennes*, n°22, 2002, pp. 121-145 (bilingue). 02, 2006, <https://transversal.at/transversal/0606/ivekovic/fr>.

²⁶⁵ C'est en tout cas ce que fait penser l'entreprise de se mettre en traduction de Jean-Luc Nancy, dans *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2000.

d'un pouvoir (ainsi que de son contraire). Elle serait tout un champ de degrés, nuances, écarts, un éventail d'(im)possibilités de traversées du sens. C'est bien pour cela que toute traduction est imparfaite et inachevée ; mais tout « original » ne l'est-t-il pas autant ?

Autrement dit, il reste nécessairement de l'intraduit ; c'est cependant le prix et la réserve de la compréhension et de la traduction – possible en principe, mais toujours plus ou moins empêchée dans les faits. Ce qui me paraît problématique, c'est d'affirmer une intraductibilité de principe, comme une fatalité, ou une traductibilité. Les limites du dicible sont modifiables. Le fait justement de concevoir ensemble la traductibilité et l'intraductibilité, et même de ne pouvoir les imaginer qu'ensemble, autorise la « voie médiane » que je suggérais et permet de dépasser la dichotomie comme horizon ultime et blocage. Entre deux termes, deux langues, deux cultures, il y a toujours la possibilité d'une traduction relativement réussie ou insuffisante, mais donnant à espérer mieux car entrouvrant la porte d'un sens. La traduction n'est qu'une ouverture de sens, jamais une promesse d'exhaustivité. Il n'y a pas, cependant, identité entre les deux termes, langues, cultures, jusque dans la traduction réussie. Et c'est peut-être là le prix de sa réussite : qu'elle ne soit pas parfaite, et que donc elle soit encore nécessaire.

En dehors de cela, la traduction est compliquée par toutes sortes de circonstances, en particulier par le contexte et le rapport dans lequel peuvent se trouver les deux à traduire, qui est inévitablement un rapport d'inégalité en ce sens que l'un se traduit dans l'idiome de l'autre, créant ainsi une situation typique de *différend*²⁶⁶. Il reste du *non-dit* dans cette situation, ou bien il y a un résidu de ce qui n'a pas de langage. Ce qui est la même chose au presque, que de dire qu'il y a du *non entendu*. Cette inégalité de base, déjà politique (avant toute politique), peut encore être aggravée par les circonstances historiques qui auraient rendu l'un des deux dominant. Depuis au moins Foucault, mais aussi par des

²⁶⁶ Jean-François Lyotard, *Le différend*, op. cit.

anthropologues, des psychanalystes, nous savons désormais qu'*il en va là du corps* en dernière analyse. Par le biais d'autres approches disciplinaires et indisciplinées, telle que la théorie féministe, les études postcoloniales etc., nous savons également que ce qui ne peut pas être articulé ou entendu dans le langage convenu vient aussi de l'autre, du subalterne, de l'expérience de la répression vécue. La limite de ce dernier est bien encore le corps.

Tout ceci pour dire que la traduction engage aussi les corps, et c'est dans ce sens à la fois étendu et restreint que je l'entends ici. Un cas de transplantation d'organe / d'intrusion d'un autre corps en serait alors seulement un cas individuel extrêmement dramatique. Et c'est dans ce sens « primaire » que j'aborde ici le thème de la *politique de la traduction*, par le biais de notre position de médiatrices, à la fois traductrices et traduites, sans pouvoir me pencher sur la question fondamentale des circonstances politiques plus globales de la traduction / intrusion. Je saisisrai aussi l'occasion pour projeter un autre exercice de truchement par-dessus ce qui vient d'être proposé – celui qui pourrait prendre corps entre Jean-Luc Nancy et certains concepts venant des philosophies indiennes. Il ne s'agira pas de traduire les textes, mais des contextes. Ce qui nous y invite, c'est la crise et, dans les exemples cités plus bas, la situation critique dans laquelle se trouve le corps. Car ce corps, se sentant lui-même en question va vers la traduction ou bien vers sa transformation comme seule issue. C'est apparemment (surtout) la crise qui nous met en condition de traduction, qui nous ouvre à un sens nouveau. Sur une autre échelle, Veena Das (https://en.wikipedia.org/wiki/Veena_Das) avait parlé d'*événements critiques* pour des situations analogues²⁶⁷.

Obstacles intimidants

²⁶⁷ Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

Aucun des deux extrêmes ne paraît viable : dire que les langues ou les cultures peuvent être traduites, ou qu'elles ne le peuvent pas. L'expérience nous dit que la traduction a toujours lieu, toujours insatisfaisante. Le sentiment d'imperfection ou d'inachèvement qui résulte de toute tentative de traduction n'est pas propre à celle-ci seulement. Plus profondément, il caractérise la condition humaine, le paradoxe existentiel d'être à la fois mortel et promis à l'immortalité. Aucune langue, aucune traduction, aucune interprétation ne peut dire cela complètement. Notre condition, notre origine, notre aboutissement n'est situé ni dans le terme à traduire ni dans le résultat de la traduction, mais bien en cet *inter-*, cet *entre-deux* insupportable et invivable que nous vivons néanmoins. C'est le paradoxe d'avoir un corps et de ne pouvoir être réduit(e) à lui, mais de ne pouvoir vivre ni penser sans lui. Certes, cette condition pourrait changer lorsque nous (mais *qui*, nous?) arriverons à penser sans corps²⁶⁸ et il est possible que nous nous en approchions. Mais je ne spécule pas ici sur cet idéal d'identité de soi à soi dont j'ai ailleurs critiqué la volonté et les effets de violence²⁶⁹. La traduction (la vie ?) se déroule dans cette inconditionnalité, cet impératif du *corps animé*²⁷⁰. Elle n'est elle-même que *rappart*, n'étant rien en elle-même ; néant. Il ne s'agit jamais « seulement » du corps, mais de la manière dont la condition de l'être est pliée par celui-ci (sans, mais aussi avec organes ; anatomie et non), et réciproquement, mais non symétriquement, de la façon dont le prisme du psychique, social, historique réfracte le corps. Dans ce sens, nous aurons toujours été une greffe de nous-mêmes en tant qu'autre. Et des greffes peuvent s'ajouter à d'autres, pour compliquer les choses, comme le montre *L'Intrus* de Jean-Luc Nancy. Alors, non seulement la condition de la traduction est la *corporalité animée*, mais cette dernière oblige à la translation : il n'y a pas d'autre situation que la traduction, il n'y a aucun état pur encore non traduit. Même l'incompréhension totale en témoigne. Imaginer un état (de langue, de civilisation) *avant* toute traduction

²⁶⁸ Voir Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.

²⁶⁹ Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, op. cit.

²⁷⁰ Veena Das, « Violence and Translation », *Anthropological Quarterly*, 75, 1, winter 2001, pp. 105-112 et Veena Das, « The practice of organ transplants : networks, documents, translations » in : Margaret Lock, Alan Young, Alberto Cabrosio (eds.), *Living and Working within New Medical Technologies. Intersections of Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 263-287.

serait comme imaginer un corps sans âme, une nature pure, un sexe biologique clairement distinct du genre, en dehors de toute médiation. Ce serait retomber dans la dichotomie nature-culture, sexe-genre, féminin-masculin, objet-sujet, intérieur-extérieur. Ce serait aussi imaginer que, dans le binôme, les deux termes puissent être égaux, symétriques et sans hiérarchie implicite. La culture est d'emblée traduction, même à l'intérieur d'une seule langue.

La traduction est précédée par tant d'expériences de médiation, autant d'obstacles *intimidants*. Le plus difficile n'est-il pas déjà de traduire de l'intérieur vers l'extérieur, c'est-à-dire de s'exposer aux autres ? De la dimension *intime* à la dimension publique ? Et n'est-il pas caractéristique d'une force hégémonique de vouloir se réserver les codes de la traduction exclusive et de toute interprétation : on pourrait citer en exemple la volonté de puissance occidentale, mais aussi toute autre prétention, par la force, à imposer un sens unique (tout totalitarisme, tout intégrisme). C'est aussi *arrêter* la translation, le déplacement, et comprimer le temps : voilà déjà la violence. Par ailleurs, *ouvrir* par la traduction le(s) sens relève sans doute de la résistance à de tels arrêts et pratique aussi un élargissement de la temporalité, sa décompression.

Le temps est nécessaire à la traduction comme à la vie.

L'instantané, les coupures dans le temps, effectuent soit un (sur)saut aimable dans le sens, soit carrément une violence et une reconfiguration de ce dernier. Le temps de la traduction est sa qualité de *rappor*t, de rien, que le bouddhisme a encore appelé *avidyā* pour désigner le manque de connaissance à son égard forcément, puisque nous sommes en lui et qu'il est la limite du langage. Par contre, dans l'« acte » de la traduction, comme dans tout rapport, on commence par connaître directement et « sans objet »²⁷¹. C'est dans cet esprit que le temps unique, le temps arrêté, diminue la possibilité et le choix des *scénarii*, et élimine les histoires alternatives (et les lectures, les traductions alternatives), les réduisant à une histoire reçue.

²⁷¹ C'est toute la différence entre *vidyā* et *prajñā*.

Accueillir par la traduction d'autres sens, c'est peut-être, comme dans l'amour, le désir, la sexualité, se mettre en traduction (et en question) soi-même, s'accoupler, se transformer. Si c'est le cas, on pourrait dire de la traduction ce que Jean-Luc Nancy dit du rapport (sexuel) :

« Assurément, donc, il n'y a pas de rapport au sens où il y aurait compte-rendu et comptabilité de l'excès : non pas parce qu'il y aurait dans l'excès un jaillissement interminable (qui tendanciellement reviendrait au même qu'à une entropie océanique et fusionnelle), mais parce que l'excès est simplement, strictement et exactement l'accès à soi comme différence et à la différence comme telle, c'est-à-dire justement l'accès à ce qui ne peut pas être arraisonné ou instancié comme tel, à moins que son 'comme tel' ne soit exposé comme ce qui n'est jamais tel (ainsi que le voudrait l'idée d'une évaluation, d'une mesure ou d'un accomplissement du rapport). De rapport en tant que rapport, de fait, il n'y a pas.²⁷² »

Au-delà de la souveraineté fantasmée de l'original

La traduction est ainsi elle-même une *copulation*, c'est-à-dire la mise en contact, l'accrochage et le lien entre deux (dont chacun pluriel) qui seront transformés dans ce rapport. Le résultat de la traduction ne peut que *différer* de l'« original », elle ne lui *correspondra* que partiellement: elle lui répondra-en-retour-avec-lui. La traduction est ce va-et-vient des sens, avec l'impossibilité, l'*inter*-diction parfois, d'accéder au sens, mais néanmoins avec un/des sens au moins dérivé(s), même s'il reste à la limite de l'incompréhensible. Car même l'interdit n'empêche pas complètement, il ne rend pas impossible mais rend autrement accessible. Et, comme pour le « rapport sexuel »²⁷³, le « rapport traductif » ne rapporte rien que l'on puisse capitaliser, mais

²⁷² Jean-Luc Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, p. 52.

²⁷³ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 17.

présente excès et insuffisance chroniquement et aussi de manière aiguë. La traduction n'est jamais un calcul au résultat net. Elle rend compte d'une différence qu'elle comble imparfaitement et que parfois elle falsifie (plus ou moins) heureusement. Elle est cet acte de différer, sans qu'il y ait une origine certaine et un aboutissement définitif. Toute traduction n'est qu'un segment de *truchement* dans un processus infini. Elle est création au même titre que l'« original », également bonne ou nulle, mais indépendamment. L'inégalité du même à lui-même, l'impossibilité de l'identique renvoient à l'exception qui sous-tend toute identité ou tout un qui déjà n'existerait pas s'il (elle) ne se donnait une *exception* ou une *traduction*. C'est ainsi que la souveraineté fantasmée de l'original est d'emblée scindée en tant que différé persistant, faite d'inclusions implicites en dépit des exclusions explicites.

Qu'y a-t-il en deçà de la traduction ? La traduction va de toute manière au delà de l'acte concret de traduire, et de son produit. Elle est le texte se traduisant à et par nous, l'interprète, depuis son auteur, et nous traduisant car nous *inscrivant* aussi *dans* la nouvelle version. Nous transformant. Les identités des auteurs/traducteurs se brouillent. Ce n'est pas par hasard que le rapport de télescopage ou de confusion entre moi et l'autre dans l'amour mystique (en sanscrit : *maithuna*) implique un dépassement trans-subjectal (et trans-objectal bien sûr) et un type de connaissance différent, où « connaître » veut dire « devenir l'autre », dans une jubilation trans-égotique et trans-identitaire qui révèle l'insuffisance du langage et la défaillance de toute représentation. Ce que montre l'imperfectibilité de la traduction, comme la dynamique impossible à apaiser du rapport sexuel (ainsi que du rapport social des sexes) – c'est l'inaptitude générale, de la disposition conceptuelle du rapport sujet-objet, qui est une fonction totalisante.

« On devra même dire que le sexe essentiellement s'interprète : je veux dire qu'il se joue et qu'il s'exécute en se sexuant. Il se joue comme une partition : il joue sa propre partition, le partage qu'il est de plusieurs sexes.²⁷⁴ »

²⁷⁴ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 43.

L'horizon de (la) traduction, de chaque traduction successive ou différente, recule comme ces *kośa*, orbites ou poches de sens allant de l'intérieur vers l'extérieur (et vice-versa)²⁷⁵. L'« impossible » de la traduction correspond alors à l'impossible de la jouissance dont parle Jean-Luc Nancy, et dont la solution se situe à chaque fois à un autre niveau :

« *S'il y a de l'impossible dans la jouissance, c'est qu'il y a de l'intime, c'est-à-dire cela (ou celle ou celui) qui recule sans fin au-delà de toute assignation possible. L'impossibilité de la jouissance (et de la traduction ? R.I.) signifie qu'elle n'arrive qu'à ne pas se déposer en un état (comme dans la langue juridique où l'on 'jouit d'un bien'), et que son aboutissement est son acte même. Mais ainsi, elle arrive : elle ne fait que ça.*²⁷⁶ »

On hésite à s'« intruder ». Il pourrait y avoir quelque chose d'obscène à reprendre et commenter un témoignage sur la vie en cause, par exemple, un texte dramatique, intime et bouleversant. Devant certains faits de la vie, devant le courage d'en témoigner aussi, la décence demande de garder le silence. Mais en même

²⁷⁵ La *Taittirīya-upaniṣad* élabore du côté brahmanique la théorie des *kośa*, les « enveloppes » de l'identité. Le for intérieur de l'humain, qui est à la fois conscience et connaissance, est identifié au suprême. Entre le corps et la conscience il n'y a qu'une différence de degré, ils sont enchâssés l'un dans l'autre. L'enveloppe extérieure, la plus grossière, est corporelle, et également celle qui, étant la base matérielle, est à l'origine de toutes (inversion). Depuis l'extérieur vers l'intérieur, la *Taittirīya* reconnaît les enveloppes suivantes : *annamaya*, faite de nourriture (la matière, le corps); *prāṇamaya*, faite de souffle; *manomaya*, faite du *mental* ou de la pensée (*manas* : *mens* (lat.), « mind »); *vijñānamaya*, faite de conscience (qui n'a plus rien à voir avec l'ego); *ānandamaya*, faite de *ānanda*, satisfaction-sans-besoins ou contentement, en quelque sorte; ce niveau précède la libération, *mokṣa*, de laquelle rien ne pourra jamais être dit ou en tout cas témoigné sur le plan subjectif. Chaque *kośa* joue le rôle d'horizon de libération ultime pour le précédent mais se déplace aussitôt approché, et ceci dans les deux sens. La libération absolue ne peut elle-même être pensée qu'en tant que relative. A mesure que, sur le chemin de la délivrance, nous approchons le centre du cœur (terminologie du yoga ; le cœur étant également le siège de la pensée), la subjectivité relative se dissout de plus en plus dans le néant, elle disparaît. Plus nous approchons le *mokṣa* au sein du « refuge du cœur », moins il est possible de parler de subjectivité, de *jīva* (unité de vie individuelle), etc. Pour la *Taittirīya* et autres *upaniṣad*, voir : *Upaniṣad*, sous la dir. de Carlo della Casa, Turin, U.T.E.T., 1976, pp. 281-302, ou *The Principal Upaniṣads*, trad. & dir. par S. Radhakrishnan, Londres, George Allen & Unwin LTD., 1953, pp. 525-565. Pour une partie de traduction, voir : « Taittirīya Upaniṣad », in *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, t. 2, textes réunis et présentés par Jean Varenne, Paris, Marabout Université, 1967, pp. 670-683. Également : *Kausitaki Upaniṣad*, *Svetasvatara Upaniṣad*, *Prashna Upaniṣad*, *Taittirīya Upaniṣad*, tr. par L. Renou, A. Silburn, J. Bousquet, Em. Lesimple (un volume), Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1978.

²⁷⁶ J.L. Nancy, *op. cit.*, pp. 45-46.

temps, l'exposition voulue d'une intimité est d'emblée polylogue et invite à l'intervention. L'irruption est parfois conviée. Les invasions²⁷⁷, les intrusions, les métissages²⁷⁸, les mêlées²⁷⁹ et autres brouillages, et parfois même certaines violences²⁸⁰, ont également été source de vie, de culture et de réflexion, au-delà de leurs effets de ravage. Comment traduire de la dimension intérieure intime, à une dimension extérieure et publique²⁸¹ ?

Douloureux détour de l'apprentissage de ce que l'on devrait savoir déjà. Rude érudition par laquelle on désapprend – pour savoir. « Le temps d'apprendre à vivre, il est déjà trop tard... ». C'est donc aussi une affaire de temps. Car ce n'est apparemment que quand le temps devient court que l'on apprend, ou que l'on a la clairvoyance du regard cinématographique, rétrospectif sur la vie. Mais le temps n'a-t-il pas d'emblée été trop court ? Cette rencontre avec le temps, qui ne vient qu'à certains, ne peut qu'arriver comme une foudre inattendue, une intrusion, celle qui accompagne les moments d'ébranlement ontologiques.

Il est vrai que les seuils de mise en cause ontologique, les sensibilités, peuvent être différents, et qu'ils dépendront de l'individu. Ils peuvent certainement aller de l'illumination mystique, à la transparence poétique, à la mise en abîme de la vie. A la rencontre avec la mort. Mais il faut croire que ce pas est toujours assuré sans que toutefois on sache où il se situe exactement lorsque le corps est en cause. Ce n'est pas nécessairement le cas quand il s'agit d'autres bouleversements²⁸². En revanche, les chamboulements ontologiques d'ordre spirituel ou mystique peuvent aussi, d'après les témoignages, mener à

²⁷⁷ Voir le numéro spécial de *Ov. Riflessioni e Provocazioni*, vol. X, n° 2, 2000 (Edizioni Scientifiche Italiane) : *Atti del Convegno Invasioni di filosofia* (Cosenza, 20-22 luglio 2000), sous la dir. de F. Dionesalvi & F. Garritano.

²⁷⁸ Alain Brossat, « Métissage culturel, différend et disparition », *Lignes*, n° 6, « Identités indéçises », octobre 2001, pp. 28-53.

²⁷⁹ Jean-Luc Nancy, « Eloge de la mêlée », *Transeuropéennes*, n°1, automne 1993, pp. 8-18.

²⁸⁰ Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, op. cit., original français, *Autopsie des Balkans. Essai de psychopolitique*, op. cit.

²⁸¹ Veena Das, « Violence and Translation », op. cit.

²⁸² Slavenka Drakulić, (https://fr.wikipedia.org/wiki/Slavenka_Drakulić) *Hologami straha* (Hologrammes de la peur), Zagreb, GZH, 1987. Il s'agit du récit romancé d'une transplantation de rein particulièrement dramatique.

l'extinction douce du corps. Toutes les « thérapies », yoga, techniques de contemplation dont les écoles philosophiques indiennes abondent (chacune se voulant surtout pratique), en parlent. Nulle part dans la vie ne peut on mettre le doigt sur le partage entre « corps et âme » ou « corps et esprit ». L'un ne va pas sans l'autre. *La reconstruction de cet écart fait en général partie des stratégies de pouvoir.* C'est aussi la limite de la représentation et celle du langage. Les formes les plus courantes de cet ébranlement ontologique sont, quand il a trait au corps, certainement, le fait de donner naissance quand il s'agit d'une femme (de produire l'autre à partir de soi, de se démultiplier), le fait de perdre un être aimé pour tout le monde, ou simplement celui de rencontrer la mort sous une forme ou une autre. Celui de vivre la violence, la guerre par exemple. Le fait de perdre pied parce que le monde qui nous soutenait s'est effondré. Mais tout incite à penser que la mise en question existentielle du corps et de la vie porte au-delà et ne fait que souligner l'abîme existentiel et ontologique – la prise de conscience qu'il n'y a pas de fondement. Dans certaines cultures, on a toujours tenté de vivre avec ce constat.

Les intrus dans le langage

Dans ce sens-là, Jean-Luc Nancy ne nous apprend rien dont nous n'ayons déjà l'intuition, tout en ayant à l'apprendre : que nous sommes tous des greffés du cœur, toute proportion gardée, expérience limite qu'il a vécue pour en être dépossédé (libéré ?) aussitôt justement par son propre récit :

« *L'intrus m'expose excessivement. Il m'extrude, il m'exporte, il m'exproprie.*²⁸³ »

En apprivoisant l'expérience irreprésentable, en dépit de la résistance du langage, par le récit qu'il en fait, il nous la fait partager, et quelque chose passe quand même. Qui n'est peut-être pas de l'ordre des anticorps, de l'ordre du virus, mais enfin ça l'est

²⁸³ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 42.

peut-être quand même presque – un virus verbal, virtuel à l'origine, qui sait : celui de la communicabilité de l'incommunicable, de la traductibilité de l'intraduisible. Salman Rushdie disait que dans la traduction l'on perd certes quelque chose, mais l'on y gagne autre chose²⁸⁴.

Et si nous ne sommes tous que des intrus, et si nous venons tous au monde en tant qu'hôte chez quelqu'un, notre langage n'est d'emblée que traduction. Nous sommes translétés. Cette irruption chez quelqu'une perturbe surtout, et transforme, celle-ci. La nouvelle-née, elle, ne garde pas la mémoire consciente de son arrachement, certainement afin de pouvoir vivre. Cet exil depuis l'autre, elle aura à le réintégrer au cours d'un apprentissage pénible et qui s'appelle la vie. Il ne se passe absolument pas de la même manière pour les hommes et pour les femmes²⁸⁵.

« J'ai (qui, 'je' ? c'est précisément la question, la vieille question : quel est ce sujet de l'énonciation, toujours étranger au sujet de son énoncé, dont il est forcément l'intrus et pourtant forcément le moteur, l'embrayeur ou le cœur) – j'ai, donc, reçu le cœur d'un autre, il y a bientôt une dizaine d'années. »²⁸⁶

« Je ne suis pas cela, ce n'est pas à moi, ce n'est pas mon "soi" », répond le Bouddha : ce sentiment, cette expérience, ce vécu, cette certitude de mon « ego » (*aham*) n'est pas mon « soi », n'est pas mon « essence » (*ātman*) et d'ailleurs il n'y a aucune essence. Non pas parce que mon ego ou mon être-propre seraient autre chose, mais parce qu'ils ne sont justement rien en soi, en tout cas rien de fixe et d'identifiable. Parce qu'il n'y a pas d'être propre, parce qu'il n'y a pas d'identité sauf construite, provisoire et en devenir, comme dans les cinq agrégats (*skandha*) qui configurent le vivant : le corps-forme (*rūpa*), les sensations-sentiments (*vedanā*), les empreintes inconscientes de la conscience (*samskāras*), la conscience (*samjñā*) intuitive et conjonctive, la conscience

²⁸⁴ Salman Rushdie, *Shame*, op. cit. ; *La honte*, tr. par J. Guiloineau, op. cit.

²⁸⁵ Rada Iveković, « Les femmes, le nationalisme et la guerre », *Peuples Méditerranéens*, 61 (Yougoslavie. Logiques et l'exclusion), déc. 1992, pp. 185-201.

²⁸⁶ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 13.

discursive (*vijñāna*). Ce qui fait que nous ne sommes pas la même personne de la naissance à la mort, mais une succession, une continuité apparente et fortuite de beaucoup de discontinuités²⁸⁷. Cette réalité inconstante, évanescence, cette anti-généalogie, s'inculque à toute personne dès son enfance, pour désapprendre et déconstruire le moi avant son ancrage afin d'éviter de plus grandes douleurs et déceptions, celles de la découverte de l'inadéquation de soi à soi. Celle-ci est même le premier enseignement. Il n'est pas poli de dire « moi, je ». Il faut croire que l'ego, de même que la perspective ultérieure de sa centricité spatiale et temporelle, ainsi que la conséquente métaphysique du sujet dominant avec la projection d'un dieu unique, des formes de l'asservissement et de la domination – sont issus à l'origine de l'intérêt vital lui-même. Bien qu'il ne soit qu'en puissance à la naissance, l'ego développera sa culture, son impérialisme, sa temporalité, son système politique et social, se construira finalement en accord même avec l'Etat et avec le pouvoir, s'il n'intervient un « courbement » culturel pour le diluer au maximum.

« Il faut seulement dire que l'humanité ne fut jamais prête à aucun état de cette question, et que son impréparation à la mort n'est que la mort elle-même : son coup et son injustice. »²⁸⁸

Et pourtant, des cultures entières ont pratiqué le désapprentissage de l'ego, celles qui nous inculquent enfants, sans attendre le face-à-face avec la mort, notre statut d'intrus. Pour ce faire, elles puisent dans le même choix, les mêmes expériences existentielles que les nôtres, il n'y a pas à imaginer une altérité culturelle insurmontable ni des univers incommuniquants. Mais il faudrait sans doute dire que l'humanité *occidentale* n'y fut jamais prête, car d'autres humanités anticipèrent les réponses pour ne pas avoir à poser la question : elles tentèrent de la déconstruire par anticipation.

Ce regard introspectif paradoxal a pu paraître aux yeux des Occidentaux comme peu politique, peu engagé, et donc peu

²⁸⁷ Rada Iveković, *Pregled indijske filozofije* (Un aperçu de philosophie indienne), Zagreb, Institut za filozofiju, FF, 1981.

²⁸⁸ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 25.

sérieux. Il part d'un constat d'injustice ou d'inégalité qui est habituellement vu, par ici, comme « le » politique. Il y a de la béance, il y a ce dont l'on ne peut rendre compte. Il convient cependant de ne pas penser l'« injustice donnée », dans le concret, comme fatale, fondatrice, ou naturelle, car cela découragerait à l'avance non seulement toute activité politique, mais également toute recherche théorique à laquelle le politique, justement, *invite*, au même titre que tout yoga, toute tentative « thérapeutique » et contemplative. Il n'y a rien d'inéluctable du côté de la forme de l'injustice. Le politique est ce qui appelle à la théorie, à la politique, mais aussi dans d'autres contextes que le contexte occidental, aux recherches pratiques méditatives. C'est plutôt le manque associé à ces dernières, leur supposée renonciation à la politique, qui pose problème, en tout cas au regard de la philosophie occidentale²⁸⁹.

Il y a donc dans la condition humaine du préalable dont on ne peut rendre compte ; ou, plus exactement, du *karma*. Le *karma*, c'est la solidarité réciproque de toutes les formes de vie. De ce point de vue, l'humanisme ne serait qu'un « specisme » très partial. S'il n'est ici pas toujours question d'humains, qu'est-ce qu'un tel sujet, et que sont les droits de ces éventuels « sujets sous condition », « sujets partiels », tels que les enfants, les malades, les cyborgs et divers intrus ? Le concept deleuzien de *pli* est peut-être encore le plus utile pour comprendre un sujet non figé. D'autres conventions de la pensée que celles des philosophies occidentales ont mieux su mettre en valeur le problème de ce renoncement au/du sujet éventuel, celui de la dépossession de soi (y compris *a priori*, par un choix de civilisation) : paradoxalement, dans l'affirmation du sujet par sa propre volonté, il y a aussi la possibilité de son abdication, culturellement valorisée. La culture bouddhiste a su le mettre en valeur sur le plan social. Une certaine culture des femmes également.

²⁸⁹ Romano Madera, (https://it.wikipedia.org/wiki/Romano_Madera) *L'alchimia ribelle. Per non rassegnarsi al dominio delle cose* (L'alchimie rebelle. Pour ne pas nous résigner à la domination des choses), Bari, Palomar, 1997.

Le paradoxe existentiel

Ce qui est mis en évidence par ce choix culturel, c'est en effet le *paradoxe existentiel*. Une rapide digression doit être faite ici à propos du concept de sujet, tel qu'il est compris en philosophie occidentale : le sujet est un processus, une hiérarchie, un jugement, une volonté, une activité, un effort de maîtrise du monde (son objet). Le *terme* de sujet en tant que tel n'existe pas en philosophie indienne bien qu'il y ait d'autres termes qui le cernent, le recourent²⁹⁰. Ceci ne veut pas dire que le concept soit impensable, comme on a pu vouloir nous le faire croire²⁹¹. Pour la philosophie, bien entendu, c'est paradoxal, car cela la « désarme » en quelque sorte à l'avance par ses propres moyens. Mais ce paradoxe s'étend au-delà de la philosophie, à toute la société indienne qui, comme le suggère Richard Lannoy en caricaturant un peu, se soigne en cette blessure intime par doses homéopathiques au moyen d'une « stratégie de désespoir » : c'est à dire qu'elle soulage le mal par un « remède » qui lui est apparenté tout en l'érigeant ainsi, au delà de l'individuel, en idéal socialement reconnu, dont toute la société finira par s'imprégner²⁹². Le paradoxe consiste en ce simple fait que la dépossession de soi doit être abordée par un minimum de volonté individuelle, subjective, et donc par l'affirmation de soi, acte intimement politique. Tout se passe comme si se soustraire - c'est le cas de le dire - à la tyrannie de l'ordre social ne pouvait se faire que par un pas de côté, par une « esquive » en dehors du système. Citons à cet effet, et pour préfigurer le concept de *kośa* (enveloppes de la subjectivation) dont ils ne parlent pas, Gilles Deleuze et Félix Guattari :

« Autant dire que le système fasciculé²⁹³ ne rompt pas vraiment

²⁹⁰ Certaines des idées ici présentes apparaissent dans un autre contexte : Voir Rada Iveković, « La violenza della partizione », in *aut-aut*, n° 293-294, 1999, pp. 68-78.

²⁹¹ Contrairement à Deleuze, je retiens qu'il peut y avoir concept là où il n'y a pas de terme. Ce concept existe en philosophie indienne « en creux », comme ce que l'on a toujours essayé de refouler, d'éviter. Voir Rada Iveković, *Orients. Critique de la raison post-moderne*, op. cit.

²⁹² Richard Lannoy, *The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society* (L'arbre parlant. Etude de la culture et de la société indiennes), Londres – Oxford – New York, Oxford University Press, 1971, p. 364.

²⁹³ Un système d'enveloppes (*kośa* en sanskrit) insérées les unes dans les autres dans le processus de subjectivation (mais indésirable dans le bouddhisme), qui peuvent être lues vers l'intérieur ou vers l'extérieur; voir plus loin.

avec le dualisme, avec la complémentarité d'un sujet et d'un objet, d'une réalité naturelle et d'une réalité spirituelle : l'unité ne cesse d'être contrariée et empêchée dans l'objet, tandis qu'un nouveau type d'unité triomphe dans le sujet. Le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie, mais accède à une plus haute unité, d'ambivalence ou de surdétermination, dans une dimension toujours supplémentaire à celle de son objet. (...) Aucune habileté typographique, lexicale ou même syntaxique ne suffira à le faire entendre. Le multiple, il faut le faire, non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose, toujours $n-1$ (c'est seulement ainsi que l'un fait partie du multiple, en étant toujours soustrait). Soustraire l'unique de la multiplicité à constituer ; écrire à $n-1$.²⁹⁴»

N'est-ce pas ainsi que se passe la naissance ? Par la soustraction qui multiplie et ajoute au lieu de priver ? Les *kośa*, de même que le rhizome deleuzien, sont une anti-généalogie. L'intrusion est bien le fait de se défaire de la généalogie, celle qui mène à la domination. La libération ne peut qu'introduire une autre logique et une résistance inattendues. Il n'y aurait pas, ici, de mobilisation métaphysique, mais plutôt une démobilisation préventive de l'accélération mortifère de la psychopathologie « capitaliste » du « crédit », y compris du crédit idéologique quand il y a lieu, ou de celui de l'auto capitalisation du sujet par lui-même.

Mais qu'en est-il de « ce qui lance la pensée²⁹⁵ » tout en ne se laissant pas penser, et qui reste donc invisible ? Dans le devenir conditionné bouddhique, on dit que deux seulement des douze chaînons de la causalité générale sont *radicaux* : *avidyā*, l'ignorance que l'on pourrait appeler aussi l'inconscient, et *tr̥ṣṇa*, la soif ou le désir. A eux seuls, ces deux maillons de l'existence nous font prendre racine dans la vie, nous y attachent, font qu'il est difficile de s'y arracher, de se dépouiller de son soi. Ces racines

²⁹⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., pp. 12-13.

²⁹⁵ Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., dans « Si l'on peut penser sans corps », pp. 28-31.

sont plantées profondément dans une dimension autre de ce qui représente l'idéal philosophique (*nirvāṇa*) qui consiste à déconstruire l'ego puis à s'« éteindre ». *Avidyā*, à la fois ignorance et inconscient, est philosophiquement très porteur. Cette perte de mémoire fait que nous n'avons ni souvenirs ni empreintes conscientes des vies et conditionnements précédents, que nous ne savons pas les causes des effets auxquels nous faisons face, que nous ne savons pas de quel *karma* nous sommes faits. *Avidyā* cache un en deçà de la vie qui n'est pas seulement temporel (et ainsi représenté dans la « roue des devenir »), ou encore structurel, mais qui est aussi de manière plus complexe fondamental et structurant.

« *Tout me viendra d'ailleurs et du dehors en cette affaire - tout comme mon cœur, mon corps, me sont venus d'ailleurs, sont un ailleurs "en" moi.*²⁹⁶ »

Dans ce sens, *avidyā* est, avec les déterminantes (*samskāras*) de la conscience (*viñāna*), le karma obnubilé des existences précédentes (ou même de celle-ci), c'est-à-dire de la dette accumulée et dont il faudra s'acquitter pour se déposséder de soi. *Avidyā* fait que nous sommes nés avec l'oubli de notre statut d'intrus. S'en défaire, signifie reconnaître l'évidence que nous venons d'ailleurs, renoncer à la généalogie de la filiation au profit de celle de l'affiliation. Tout se passe comme si l'ignorance consistait en une accumulation de subjectivité dont il faudrait se débarrasser²⁹⁷.

Le langage, aux yeux des bouddhistes comme à ceux de Ludwig Wittgenstein ou même de tout poète qui se respecte, ne peut pas tout dire. Il ne le peut pas parce qu'il ne fait lui-même qu'une partie de ce tout. Si c'est le cas, c'est parce que le langage est précédé et conditionné par la vie, dont il est simplement l'une des possibilités. Il ne peut donc rendre compte de ce qui est sa condition, la vie : et c'est là qu'*avidyā* se situe. En amont de toute institution ou activité humaines, il y a la naissance (la vie) qui a lieu par la rencontre des sexes, grand impensé/impensable, mais qui est le lieu-même de

²⁹⁶ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 22.

²⁹⁷ Rada Iveković, « Lyotard est-il bouddhiste ? », dans *Orients. Critique de la raison post-moderne*, op. cit.

notre intérêt vital, ainsi que ce qui lance la pensée²⁹⁸. La philosophie, de même que le langage, sont ainsi *enracinés* dans un intérêt particulier et agissent à partir de celui-ci, à partir de l'ego. Voilà le paradoxe existentiel. Il faut donc éviter de prendre pied si l'on veut éviter la souffrance qui vient de l'articulation et de l'enracinement de l'ego-sujet. Cela est en contradiction paradoxale, mais aussi en tension créative, avec la volonté *elle-même* de s'effacer. Les bouddhistes relèvent ce défi au plan de la construction de leur image du monde et de leur culture.

Selon les codes de lecture, l'intérêt prioritaire que l'on se porte, reste plus ou moins voilé. Son invisibilité vient de l'au-delà de l'écran dit *avidyā*, celui de l'ignorance de l'origine inscrite dans le langage en tant qu'inconscient. Cette ignorance est aussi l'impensable de la différence des sexes. Ce qui est impensable en celle-ci, ce n'est peut-être pas la différence en tant que telle, c'est surtout le fait qu'elle est notre origine, ou que celle-ci se trouve en dehors de nous. Avoir l'origine dans l'autre, lui devoir la vie, voilà l'intolérable là où l'existence est façonnée selon le principe identitaire et la centricité du soi²⁹⁹. La généalogie idéale et impossible, suicidaire en ultime analyse, serait celle de naître et de n'être que par soi-même (*svayambhū*), liée avec le pouvoir et avec l'histoire de la domination.

« Je viens d'ailleurs, ou bien je ne viens plus.³⁰⁰ »

C'est la défaillance du cœur qui le révèle. Mais ne venais-je pas d'ailleurs dès avant ? D'ailleurs, même avant de venir ou de ne plus venir ? D'un ailleurs sans lequel ailleurs il n'y aurait ni venir ni ne pas venir. Venue de cette autre que je ne suis plus mais que j'ai été ou plutôt qui m'a été, et qui m'a produite en se transformant très radicalement. Faite en m'expulsant comme une étrangère mais par un bannissement salutaire, amical, celui qui crée l'entre-deux pour permettre la reconnaissance de l'unité ? Par soustraction. Une

²⁹⁸ Jean-François Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit.

²⁹⁹ Fabio Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, op. cit.

³⁰⁰ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 17.

production de l'autre sans sacrifice ni revendication. L'intruse « extrudée » mais non écartée, renvoyée mais gardée près, tolérée et bienvenue, celle dont jamais plus on n'aura à se libérer. Celle qui reste à portée pour créer la communauté donnée dès/par la venue au monde et non seulement face à la mort. La production de cette autre qui me produit en tant qu'autre de moi-même pour être ce que je suis. Tout un projet de résistance au monothéisme³⁰¹ et, encore une fois, à sa généalogie³⁰². Patriarcale, forcément.

« Ainsi, l'étranger multiple qui fait intrusion dans ma vie (ma mince vie essoufflée, parfois glissant dans le malaise au bord d'un abandon seulement étonné) n'est autre que la mort, ou plutôt la vie/la mort : une suspension du continuum d'être, une scansion où "je" n'a/ai pas grand-chose à faire. La révolte et l'acceptation sont également étrangères à la situation. »³⁰³

C'est tout à l'honneur de Jean-Luc Nancy de rendre compte de ce que ce n'est ni de l'ordre de la révolte, ni de l'ordre de l'acceptation. Et que si cela ne provoque pas la révolte, cela ne signifie pas pour autant l'acceptation. Le registre est ici celui de « la vie/la mort ». Celles-ci vont toujours ensemble, la mort n'est pas le grand autre même si elle est l'inconnu de la vie. Elle n'est pas la transcendance, elle n'est pas la solution. Elle est de la même famille que la vie. C'est difficile à concevoir. C'est pourtant clair à toute pensée qui n'est culturellement pas moulée par les dualismes autant que la nôtre. La ligne de partage entre le jour et la nuit, le féminin et le masculin, la vie et la mort, le rationnel et l'irrationnel, le bien et le mal, est alors beaucoup moins péremptoire, beaucoup plus incertaine.

« La vie "propre" qui n'est dans aucun organe et qui sans eux n'est rien. »³⁰⁴

³⁰¹ Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity : Asian Traditions and A Sustainable Future* (La crise de la modernité globale : traditions asiatiques et futur durable), Cambridge, Cambridge University Press, op. cit.

³⁰² Jean-Luc Nancy, *Le regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000.

³⁰³ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 25.

³⁰⁴ Jean-Luc Nancy, *L'Intrus*, op. cit., p. 27.

Où se situe la vie ? D'emblée dans la vie. Déjà traduite et trahie. Mais encore dans des conditions extérieures à elle :

« *Vie qui non seulement survit, mais qui vit toujours proprement, sous une triple emprise étrangère : celle de la décision, celle de l'organe, celle des suites de la greffe.*³⁰⁵ »

Serait-ce que l'« étranger », alors, n'est pas si étranger que cela ? Les dieux et les démons sont de la même origine, ils sont le « peuple » puisque tous descendants de Prajāpati, le père des générations³⁰⁶. Il y a plusieurs épisodes dans les upaniṣad où il s'agit pour les uns et les autres de s'assurer et de voir laquelle des fonctions vitales l'est vraiment, laquelle est « *brahman* », suprême, celle sans laquelle la vie ne se maintiendrait pas³⁰⁷. Une compétition est organisée, après laquelle on constate que l'on peut vivre sans parole, en tant que muet ; sans vue, en tant qu'aveugle ; sans ouïe, en tant que sourd ; sans raison, en tant qu'infantile ; sans bras ou jambes, en tant qu'estropié. Mais on s'aperçoit alors que ce sont le souffle (*prāṇa*) et le « soi intelligent » (*prajñātman*) qui animent le corps et le font vivre. Ceux-ci partis, il n'y a plus de vie³⁰⁸. Et si le « soi-intelligent » n'est pas localisé, le *manas* (le « mental »), la pensée et son organe, le sont, dans le cœur. Dans la « caverne du cœur », ce microcosme du for intérieur, qui permet aussi, dans les exercices de yoga, de se retrancher, retirer en soi, pour se connecter à l'univers. Située dans le cœur, la pensée est vitale, elle est la vie elle-même. Mais c'est aussi le lieu du carrefour avec les circuits extérieurs, le pivot entre les dimensions. Le cœur/pensée est comme un nombril qui ne se serait jamais cicatrisé, qui reste ouvert et relié au monde. C'est aussi :

« *...une possibilité de réseau où la vie/mort est partagée, où la vie se connecte avec la mort, où l'incommunicable communique.*³⁰⁹ »

³⁰⁵ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 27-28.

³⁰⁶ *Chāndogya-upaniṣad*, 1. 2. *sq.*

³⁰⁷ *Bṛhadāranyaka-upaniṣad*, 2.

³⁰⁸ *Kauṣītaki-upaniṣad*, 3. 3 *sq.*, et autres passages des *Upaniṣad*. Le récit varie, et ne parle parfois que du souffle. Le fait d'introduire, comme ici, l'intelligence est intéressant. L'intelligence est une caractéristique de la vie tout court.

³⁰⁹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 30.

« Je suis ouvert fermé », non identique à soi, n'ayant pas pu maintenir le principe d'identité impossible à sauvegarder, tenu pourtant, toujours tenté dans un souci de conservation qui est parfois aussi celui d'épargner la vie.

Contradictoire en soi-même donc. Marquant ce paradoxe insoutenable qui veut que nous soyons à la fois mortels et transcendants. Mortels dans l'individu, transcendants en commun.

« Il y a là une ouverture par où passe un flux incessant d'étrangeté : (...) toute l'existence mise sur un nouveau registre, balayée de part en part. »³¹⁰

Ce que Jean-Luc Nancy a écrit là où je me suis permis, dans la citation, un déplacement, une parenthèse vide, n'est pas peu : « les médicaments immuno-dépresseurs », la qualité de vie bouleversée, gâchée, *mise sur un nouveau registre*, en effet. Une autre dimension existentielle. On accède à une autre dimension par le bouleversement de la précédente. On n'en reste pas moins tributaire du *kośa* précédent, car il nous reste toutes les empreintes karmiques qui font que nous avons une continuité, même si c'est dans la discontinuité, avec notre propre identité, ne fut-elle que provisoire, évanescence, etc. C'est la souffrance qui est donnée avec la vie, qui en fait partie.

« On en vient à une certaine continuité dans les intrusions, à un régime permanent de l'intrusion. »³¹¹

Le remède ?

Les médicaments, nous l'avons vu, viennent après, ils font partie de la nouvelle configuration et en sont la partie insoutenable mais indispensable. Ambigus comme tout *pharmakon*. Il n'y a pas de bons remèdes *a posteriori*. On peut essayer, certains systèmes le tenteront, de se construire un univers configuré ainsi pour que cela

³¹⁰ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 35.

³¹¹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 40.

fasse moins mal. Le lieu privilégié de cette intervention est le « soi », l'ego, le sujet, le point d'ancrage de l'individu au monde :

« Je le sens bien, c'est beaucoup plus fort qu'une sensation : jamais l'étrangeté de ma propre identité, qui me fut pourtant toujours si vive, ne m'a touché avec cette acuité. "Je" est devenu clairement l'index formel d'un enchaînement invérifiable et impalpable. Entre moi et moi, il y eut toujours de l'espace-temps : mais à présent il y a l'ouverture d'une incision, et l'irréconciliable d'une immunité contrariée.³¹² »

L'enchaînement dont il est question s'appelle, ailleurs, *pratītya-samutpāda*, le devenir conditionné, ou la causalité. Dans le premier bouddhisme, « ceci étant, cela a lieu », toute chose est en constant devenir, les causalités sont complexes et incontrôlables, et tout dépend de tout. C'est bien pour cela que notre karma ne nous est jamais connu, il ne peut être qu'exemplifié par ce que nous sommes ou faisons à chaque instant, car il est en chaque moment recalculé d'après des enjeux qui prennent en compte tout le passé, et pas seulement le « nôtre » propre, puisque, dans le passage d'une vie à l'autre, il n'y a pas de transmission d'identité individuelle. Ainsi le *karma* n'est-il pas une rétribution pour nos actions, il est la causalité complexe qui embrasse tous ceux avec qui nous sommes en interaction. A la limite, en le posant de manière presque anecdotique, c'est comme si le karma d'un(e) autre pouvait aussi coller à nous. Le *karma* serait également ce qui informe les différents degrés des *kośa* (poches de subjectivation allant se dissolvant). La subjectivation n'est tolérée en philosophie indienne (bouddhique ou brahmanique) qu'en tant que devenir provisoire, instable, flexible ou même fluide, coïncidence d'éléments qui seront à leur tour dépassés, tels que par exemple les cinq *skandha*, composantes psycho-physiques de l'identité subjectivante du bouddhisme. Et à corriger et dissoudre. Ce qui est sûr dans l'enchaînement de la causalité, qui tient compte de ce que la vie est partagée, c'est que le point de départ en est l'ignorance (*avidyā*). Inconscience justement de ce conditionnement, du karma, de

³¹² Jean-Luc Nancy, *op. cit.* p. 36.

l'origine, du provisoire de toute identité. Ignorance de notre propre intrusion. Celle-ci, il faudra l'apprendre, douloureusement, car il s'agit de se dépendre de soi. Le soi, tout fictif³¹³ ancré ou éphémère qu'il est dans son désir (*tr̥ṣṇa*) et dans son intérêt. Il plie le monde à sa perspective. Il tâche de se maintenir identique à lui-même autant que possible. Quand il n'y arrive pas, il ne se reconnaît plus, il se perd :

« *On sort égaré de l'aventure. On ne se reconnaît plus : mais "reconnaître" n'a plus de sens. On n'est, très vite, qu'un flottement, une suspension d'étrangeté entre les états mal identifiés, entre les douleurs, entre des impuissances, entre les défaillances. Se rapporter à soi est devenu un problème, une difficulté ou une opacité : c'est à travers le mal, ou bien la peur, ce n'est plus rien d'immédiat - et les médiations fatiguent.*³¹⁴ »

Il s'agit certes d'une forme extrême et très éprouvante de non-reconnaissance. Et pourtant, la non-reconnaissance de soi, tout le monde la connaît. A commencer par le miroir, les photos anciennes ou le regard des autres. Traditionnellement, dans l'esthétique brahmanique, la (re)connaissance a un statut spécial, mais elle n'est pas autonome : il faut un signe extérieur pour y parvenir. Plus important, toute connaissance serait une *re*-connaissance. Au-delà de l'instabilité des supports (qui n'est pas l'affaire du brahmanisme, il est vrai), la *re*-connaissance est quelque chose qui relève d'une communion. Elle ne peut pas avoir lieu dans l'isolement, dans l'identité à soi. Elle a lieu grâce à autre chose. Dans la pièce de théâtre classique de Kālidāsa, *Śakuntalā*, cette dernière est reconnue par le roi grâce à la bague qu'il lui avait donnée, puis oubliée. Chez Abhinavagupta, le philosophe esthéticien du Cachemire au X-XI^{ème} siècle, c'est bien la *re*-connaissance qui permet la récupération de l'identité, ou de

³¹³ Etienne Balibar ou Benedict Anderson apportent, avec leurs concepts des *identités fictives* ou *ambigues* (Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, op. cit.), ou des *identités imaginaires* (Benedict Anderson), toute proportion gardée, l'argument qu'il nous faut. Toute identité est construite, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait point de réalité ou qu'elle ne fonctionne pas.

³¹⁴ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 39.

l'adéquation à soi, mais *dans un autre registre*, toute proportion gardée³¹⁵.

« *L'identité vide d'un "je" ne peut plus reposer dans sa simple adéquation (dans son "je = je") lorsqu'elle s'énonce : "je souffre" implique deux je l'un à l'autre étrangers (se touchant pourtant). (...) Mais dans "je souffre", un je rejette l'autre, tandis que dans "je jouis" un je excède l'autre. Cela se ressemble, sans doute, comme deux gouttes d'eau : ni plus, ni moins.*³¹⁶ »

Tout se fait sous cette condition qui prend tout l'horizon. Est-ce la seule ? Sûrement pas, mais c'est la plus insupportable. Sinon, il y a d'autres conditions inaliénables qui sont données. C'est bien ce qui incite certains à se retirer du monde. Mais il y a un seuil insurmontable et une différence de qualité lorsqu'il s'agit de maladie. Lorsque le corps est en cause :

« *L'intrus m'expose excessivement. Il m'extrude, il m'exporte, il m'exproprie* » (...). « *L'intrus n'est pas un autre que moi-même et l'homme lui-même. Pas un autre que le même qui n'en finit pas de s'altérer, à la fois aiguisé et épuisé, dénudé et suréquipé, intrus dans le monde aussi bien qu'en soi-même, inquiétante poussée de l'étrange, conatus d'une infinité excroissante.*³¹⁷ »

Ceci n'est pas par hasard la dernière page du troublant petit livre de Jean-Luc Nancy : elle signifie la fin d'un apprentissage. La reconnaissance douloureuse de l'origine propre dans l'autre, de

³¹⁵ Le registre de l'esthétique brahmanique médiévale d'Abhinavagupta. Abhinavagupta, *La lumière sur les tantras*, trad. par Lilian Silburn, Institut de Civilisation Indienne, 2000 (2^e). Voir aussi *Le Paramārthasāra de Abhinavagupta*, trad. & intro. par Lilian Silburn, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 1979 ; David Dubois, *Abhinavagupta : La liberté de conscience*, Paris, Algora, 2015 ; Colette Poggi, *Le miroir de la conscience : Du reflet à la lumière, chemin du dévoilement selon Abhinavagupta (X^e-XI^e siècles)*, Paris, Les Deux océans, 2016. Bonnes traductions italiennes : Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra* (L'essence des Tantras), tr. ital. par R. Gnoli, Turin, Boringheri, 1960. *Luca dei Tantra* (Lumière des Tantras), tr. ital. de R. Gnoli, Rome, Adelphi, 2017 (nouvelle éd.). *Tantrasāra of Abhinavagupta* (Le Tantrasāra [Essence des Tantra] d'Abhinavagupta [un condensé par l'auteur des *Tantraloka*]), tr. en anglais par H.N. Chakravarty, complétée & commentée par Boris Marjanović, Portland, Rudra Press, 2012, en ligne : <https://www.scribd.com/doc/222410257/Abhinavagupta-Tantrasara-Chakravarty-and-Marjanovic-edition-pdf>.

³¹⁶ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 39.

³¹⁷ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 42 et 45.

l'impossibilité du maintien du principe d'identité (sauf à pratiquer la violence), de l'abandon de la généalogie. Comme on ne peut situer exactement la vie, sauf à dire où les conditions n'en sont plus remplies, on ne peut situer l'identité, bien qu'on puisse en percevoir les limites. C'est comme si l'espace des identités restait flou et indéfinissable, si ce n'est que pour cet interface (cette barre) qui les montre sans pouvoir les définir, et qui n'est rien en lui-même mais qui, par elles, se dessine provisoirement : la vie/la mort, l'identité/la non identité :

« A tous le moins, il se produit ceci : identité vaut pour immunité, l'une s'identifie à l'autre.³¹⁸ »

L'immunité intervient-elle dans l'identité ? « Les vieux virus tapis depuis toujours...³¹⁹ » Ils ne viennent pas nécessairement de l'extérieur, ceux-là. Ils prennent de l'élan au détour du *karma*. Car rien ne se répète pareil, rien ne se maintient identique. Tout est recyclé en chaque instant par les nouvelles circonstances, les virus aussi.

Un avenir commun dans la langue puis au-delà à travers elle

Le témoignage de Jean-Luc Nancy lui-même montre combien la traduction – celle d'une dimension intime vers la mise en abîme devant le risque que comprend son dévoilement extérieur – est elle-même dépendante du corps. Elle est la tentative de surmonter les limites de celui-ci, c'est-à-dire du donné (qu'il soit greffé ou « naturel »). Mais tout nous vient d'ailleurs : c'est cet ailleurs en nous, constitutif de et traversant notre corps animé, c'est notre propre altérité, qui gère la traduction et représente les limites. Nous n'avons plus de recours transcendant possible, et le « fondement » de la raison et de la déraison est le même. La traduction, ainsi que la compréhension, est donc impossible à partir d'une position transcendantale (« *American values* » au lieu de « *interests* », dit

³¹⁸ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 33.

³¹⁹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 33.

Veena Das) et d'universalisation du propre modèle (hégémonie totalisante). Elle devient possible en tant que participant d'un « projet » dont l'enjeu est aussi la traductrice/le traducteur, et qui n'est pas un rapport objectal d'un sujet maîtrisant son objet (un texte). Au contraire, la traduction n'est possible que si l'« original » et le traducteur s'en trouvent transformés, et que si le résultat (le traduit) coexiste avec son « original » différé et transformé de sens, en relation de traduction interminable ou de tension « traductive » constante et constructrice d'univers.

Comment alors connecter plutôt que traduire une dimension politique-publique en une dimension intime, méditative, celle qui entreprendrait de changer le monde en commençant par soi : le transformer en le débarrassant de soi, en le/se décentrant ? Aux yeux de l'Occidental stéréotypé épris de politique lié(e) au pouvoir, il n'y a pas de passage possible, car le moi, l'ego, le sujet, ne peut jamais être mis en cause sauf à déposséder le citoyen, et à le priver d'emprise politique, civique, sociale. Le politique est-il pensable sans métaphysique du sujet ? Ne peut-on imaginer une citoyenneté à partir d'une différente configuration de la subjectivation ? Certes, on a essayé maintes fois, et l'on tente encore de concevoir le sujet comme dilué et plus justement reparti sous condition d'un arrangement communautaire (Marcos pour le Chiapas ; divers communautarismes), valorisé même comme multiculturalisme (et *apartheid* de cultures co-existantes) – par la *reconnaissance*. Mais comme la gêne intervient quand il s'agit d'exposer l'intime, ainsi une inadéquation et même une incrédulité est fortement ressentie lorsqu'il s'agit d'articuler la dimension politique d'un acte individuel de dépossession de soi. Pourtant, l'aventure que l'on pourrait qualifier de traduction d'un contexte vers l'autre, d'une culture à l'autre, a été tentée ponctuellement à des degrés différents et de manière très variée par des individus (Walter Benjamin, Mohandas Karamchand Gandhi, Ludwig Wittgenstein, etc.) ou des mouvements (théologie de la libération) qui laisseraient caduque la question de la laïcité à proprement parler, et introduiraient nécessairement une révision de la temporalité. Car l'intervention dans l'espace politique par une méditation intime suppose aussi une responsabilité multiple non fatale et un temps composite faits

d'histoires alternatives enchevêtrées : la temporalité karmique de la non détermination, contrairement à ce que l'on a pu attribuer en matière de « destin » au concept de *karma* et à son contexte conceptuel. C'est en ce dernier horizon vital, espace de la vie tout court, que se jouent l'ultime langage et la dernière langue, la traduction. Car, de langue, il n'y en a guère qui ne soit déjà elle-même (en) traduction, puisqu'il n'y a pas d'original originaire sauf à se réinventer une Révélation. Celle-ci n'a d'ailleurs servi qu'à cela – à endiguer les vagues successives de traduction venant avec cet exil originaire de soi que représente toute culture³²⁰. La référence à la tradition a elle aussi servi à cela, à se reconnaître toujours une continuité dans la discontinuité.

C'est une chose que de prétendre que toute culture est traduisible (point de vue démocratique) ou que toute est intrinsèquement intraduisible (les guerres de civilisation) : les deux positions sont reductibles à une même dichotomie foncière. C'en est une autre de voir tout langage, toute culture comme d'entrée de jeu une tentative de traduction c'est-à-dire d'extériorisation. C'est cette forme et cette dynamique de *traduction permanente* qui, seule, peut « donner un avenir commun et réciproque dans la langue »³²¹. Un « avenir commun dans la langue », c'est aussi l'interdépendance mutuelle de toutes les formes de vie, c'est ne pas se mettre au centre, c'est aussi une relation partagée envers la mort. Il sera mis en exercice par la construction de la citoyenneté et le type d'ego, de soi, de sujet qui sera cultivé.

Il y a une apparente ressemblance entre la thèse de l'intraductibilité générale et celle de la traduction permanente, à ne pas confondre. La traduction permanente suppose la difficulté exaspérante et l'inachèvement de principe de toute tentative de traduction. C'est le fait d'être soi-même en translation. C'est à ce prix-là que la traduction reste fidèle à la vie et en garde le geste, en éludant constamment de se mettre en état de grâce, c'est-à-dire d'exception, c'est-à-dire de finitude. La mort, elle, existe dans les

³²⁰ Fethi Benslama, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, op. cit.

³²¹ Veena Das, « Wittgenstein et l'anthropologie », in *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, pp. 157-174.

deux, mais pas de la même manière. Dans l'hypothèse de l'intraductibilité des cultures et des langues, qui est aussi celle de la violence inévitable, elle ne fait pas partie du cycle vital, mais y intervient en tant qu'aboutissement-résultat, seule issue certaine du choix de l'intraduisible : le grand manichéisme du bien et du mal, l'incapacité de se mettre dans la peau de l'autre. Dans l'hypothèse de la traduction permanente, qui, elle, ne va jamais de soi, et donc sous condition de toujours lui donner un coup de main, d'œuvrer à ouvrir le sens (un, des, nouveaux sens), de se donner le temps, d'accepter de se décentrer, de se mettre à la place de l'autre³²². La mort fait partie du cycle et n'est en général pas infligée par un excès de violence inconcevable. Entre les deux (la variante de la traduisibilité n'étant pas logiquement autonome) il y a tout un éventail, mais aussi le choix. Il y a des degrés de traduction et de traductibilité. Personne, aucune nation, n'est sans doute fatalement cloué à l'un ou à l'autre, comme personne n'est à l'abri de (pratiquer) la violence. La traduction permanente fait aussi qu'aucune histoire n'est arrêtée.

Mais comprenons-nous bien : *chacun(e)* est alors une traductrice à jamais traduite. Traducteurs et traductrices de tous les pays, encore un effort !³²³

³²² Immanuel Wallerstein, « L'Amérique et le monde. Les Twin Towers comme métaphore », in *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, pp. 9-29.

³²³ Avec Ilma Rakusa, nous avons appelé, comme ici, « Nous sommes en traduction » un autre texte autrefois partiellement publié dans *Femmes sujets des discours* 2, CEDREF, 1990, pp. 37-39. Si je le rappelle maintenant, c'est parce que je reviens à une réflexion commencée vers la fin des années 1980, en collaboration avec la philosophe Eva Meyer de Berlin, la sinologue-philosophe Maja Milčinski de Ljubljana et l'écrivaine Ilma Rakusa de Zurich. Ce petit travail commun fut publié dans la revue encore tapuscrite de Berlin-est, *Verwendung* (novembre 1989) comme : « Übertragen, sagt sie. Ein Litteraturkvartett » (Translader, dit-elle. Un quartette littéraire). Le texte « Nous sommes en traduction » de 1990 fut l'un des jalons d'un cheminement commun, en particulier avec Ilma Rakusa : il s'agissait d'un échange d'essais épistolaires plurilingues à partir des langues que nous partagions ou qui nous partageaient. Pour la publication en ligne, plus tard, en français, anglais et allemand du présent chapitre portant le même titre, voir la première note de bas de page dans ce chapitre.

11. Violences et déviolences

A propos³²⁴

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

A propos de quelques partages

*Civiliser la violence, avec Etienne Balibar*³²⁵

On ne peut démarquer la violence de la non violence, une corrélation et une proportion plutôt qu'une dichotomie. L'opposé de la violence n'est pas la non violence³²⁶. Il y a toujours le choix entre les deux. Elles apparaissent sur la même échelle à degrés, pour ne rien dire des définitions impossibles. On ne peut non plus distinguer entre violence physique ou non. La philosophie ne sait pas que faire de la violence, car celle-ci (avec la non violence) précède la pensée puisqu'elle fait partie de la vie. La violence vient, chez certains sujets, *en réaction au fait de ne pas être auto générés*. Elle est *en cela* fondatrice³²⁷. La violence est un rapport social et politique à plusieurs agents, incluant de multiples hiérarchies et des intensités incommensurables. Elle apparaît aussi bien dans les rapports entre les individus que dans les rapports sociaux complexes. L'une de ses formes pernicieuses est la violence épistémique, dont se plaignent exclus, subalternes, femmes, coloniaux, jusque dans la postcolonialité. Elle est également sexuée même lorsque non directement sexuelle, car le sexe est un opérateur fondamental du *bordering* (production de frontières)³²⁸.

³²⁴ Rada Iveković, « Violences et déviolences », in P. Bojanić et G. Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à l'extrême-violence*, Toulouse, Belgrade, EuroPhilosophie/Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, 2014, pp. 249-283 ; <http://books.openedition.org/europhilosophie/168?lang=eng>.

³²⁵ Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

³²⁶ Selon Nāgārjuna, on ne peut *penser* la violence sans penser la non violence. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002, tr. et commentaires de Guy Bugault. L'école de Nāgārjuna sera également appelée « voie du milieu » ou l'enseignement du « néant », *śūnyatā-vāda*, ou *śūnya-vāda*.

³²⁷ Rada Iveković, *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, op. cit. ; *Le Sexe de la nation*, op. cit.

³²⁸ *Bordering* (production de frontières), terme inspiratif que je dois (comme d'autres idées) à Brett Neilson et Sandro Mezzadra, dans leur livre *Border as Method or, The Multiplication of Labor*, op. cit.

D'une décision arbitraire mais utile, nous ne parlons de violence que quand il s'agit d'humains. Si nous ne parlons pas de la violence d'un tsunami ou d'un félin qui tue sa proie, cela ne veut pas dire que le dernier exemple ne soit pas fondamentalement apparenté à la violence humaine, destinée à défendre la vie. Chez les humains, elle est compliquée par les effets de l'esprit, de la psychologie, de la volonté de pouvoir, de la testostérone, de la force excessive et de la guerre, qui produisent une violence *plus que nécessaire au maintien de la vie*.

Je pars de l'idée simple qu'une certaine violence fait partie de toute forme de vie en tant que telle, surgissant en défense élémentaire de l'existence. Dans la *Chāndogya upaniṣad*, la peur (produisant la violence) est à l'origine de la vie... La violence est aussi une affaire d'auto fondation, de reproduction du même, de subjectivation puis, par extension, de la citoyenneté. Sa définition dépend de celle de la vie *valant la peine d'être vécue*. La violence fait partie de la culture, de la forme de constitution, de répartition et d'accès aux savoirs. Elle n'est pas simplement reléguable à la nature. La socialité avec l'enjeu du commun est à l'origine de la violence et son objet. Ne s'agit-il pas de civiliser, au delà de la violence, tout son contexte - la vie elle-même ?

Comprendre que l'on doit civiliser la violence signifie reconnaître qu'on ne peut l'arrêter. C'est alors un objectif minimum, mais le seul possible. L'inquiétant, c'est que la vie des uns peut signifier la mort des autres, que la paix et le bonheur des uns peuvent faire la violence et le malheur des autres. Ceci est dû au fait de l'économie de fonctionnement et à la colonialité de tout pouvoir et des formes historiques des savoirs. On pense ici principalement à l'histoire du rapport entre femmes et hommes, à l'histoire coloniale, aux migrations à grande échelle et aux Rroms en Europe aujourd'hui encore ; mais également à tout rapport de domination, de subalternité, d'oppression, dont les figures n'arrêtent pas de défiler. Selon Peter Wagner (https://fr.wikipedia.org/wiki/Peter_Wagner) :

« *The connections between Europe and other parts of the world*

*were marked by violence and oppression – or more strongly, the Europe in which modern modes of justification arose engendered a different world-situation elsewhere by means of violence and, as we shall suggest in conclusion, continues to rely on the latter as a condition for its own sustainability.*³²⁹ »

La violence émerge des divisions du corps social et des tensions qui le traversent : différends que le peuple ou la « nation » ont pour tâche de recouvrir et de dissimuler. L'idée d'unité de soi n'inclut pas les causalités de la situation (post-)coloniale, de la métropole *et* de la colonie prises dans leur relation. Il y a coupure. L'ancienne colonie ne forme jamais, en dehors des rapports incestueux, de collectivité réfléchie *ensemble* avec la « métropole » : l'*idéal* est eurocentré (la réalité l'est moins) ; depuis 1989, il est centré en Europe occidentale capitaliste³³⁰. Il n'y a pas d'auto compréhension de l'Europe ayant un quelconque rapport aux colonies (revendiquées ou libérées) ou à l'intégration de l'Europe de l'est, qui ne soit en même temps une coupure et une hiérarchie imposée par les gagnants du moment.

Violence et vie, violence et subjectivité, violence et souveraineté, violence et monothéismes, avec Naoki Sakai, Boaventura de Sousa Santos, Gayatri Chakravorty Spivak

La modernité occidentale a produit des récits historiques qui canalisent la construction des connaissances en des formes répondant aux savoirs et aux imaginaires hégémoniques. Le colonialisme a formé les consciences européennes et occidentales, et souvent au delà. L'Etat quant à lui, avec son monopole de violence, s'associe volontiers avec les monothéismes³³¹. Depuis les

³²⁹ Peter Wagner, « Violence and Justice in Global Modernity : Reflections on South Africa with World-Sociological Intent », in *Modernity. Understanding the present*, Malden (USA), Polity, 2012, p. 125.

³³⁰ Rada Iveković, « Subjectivation, traduction, justice cognitive », *Rue Descartes*, n° 67, 2010, « Quel sujet du politique ? », pp. 43-50, et ici-même sous le titre « Subjectivation et justice cognitive ».

³³¹ Sur les différentes configurations politiques et culturelles en fonction de ce qu'on est, ou non, en monothéisme, voir Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity : Asian Traditions and Sustainable Futures*, op. cit.

études dites subalternes, puis les études postcoloniales et décoloniales, il est entendu que la violence historique n'est pas seulement celle, physique, des guerres, mais aussi une violence épistémologique³³² par l'occultation des savoirs « mineurs », non établis, alternatifs, subalternes, clandestins. L'hégémonie et la colonialité des savoirs et pouvoirs font système. Mettant l'occident au centre, incapable à sortir de l'autoréférentialité et à se dépasser, le régime épistémologique dominant prétend cependant à la neutralité. Celle-ci est suggérée par l'association trop facile entre l'universel et le pouvoir. L'expérience de ceux qui vivent cette complexité irréductible est occultée par le détournement de leurs références et de leurs expériences ; cette falsification est elle-même violence, selon le point de vue de Catarina Antunes Gomes (<http://www.reseau-terra.eu/auteur486.html>) et Maria Paula Meneses (<https://ces.uc.pt/pt/ces/pessoas/investigadoras-es/maria-paula-meneses>) :

« Dans le domaine de l'histoire, ceci implique un effort complexe qui passe par la critique épistémologique des termes et des conditions dans lesquels a été produite la connaissance historique, par la dénaturalisation des signifiés et des références cognitives que les métarécits ont produit et consolidé en imaginaires sociaux et par l'intégration dialogique des impensés, des absences et des inexistences que ces métarécits ont permis de créer. Les expériences de(s) colonialisme(s) semblent, sous cet aspect, l'un des espaces les plus propices à cette rencontre dialogique. Il convient cependant de souligner qu'une telle rencontre dialogique ne se constituera pas tant qu'elle demeurera un choc de prétentions s'excluant mutuellement, choc duquel résulteraient de nouveaux universalismes. Pour être accomplie, elle devra l'être dans "la conscience la plus approfondie et réciproque des nombreuses incomplétudes dont est faite la diversité culturelle, sociale et épistémologique du monde", que Santos nomme herméneutique

³³² Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* op. cit.

*diatopique.*³³³ »

Ajoutons qu'une condition à cette herméneutique est le désamorçage par avance de la guerre épistémique et de la violence. On l'a vu en Yougoslavie et ailleurs : la guerre commence par les mots et par des images télévisées. Dans les descriptions de parcours historiques autres, en colonie ou, après la chute du mur de Berlin, en Europe de l'est, on retrouve leur dépolitisation. Celle-ci permet l'abstraction de la violence qui y est impliquée. La pensée hégémonique reproduit sa continuité par la circularité de l'ordre cognitif, empêchant l'expression et la légitimité d'imaginaires et de valeurs alternatifs. Il faut donc explorer les autres potentiels de la mémoire et ausculter les discontinuités, les interruptions et les désarticulations des discours, afin d'échapper à la normativité du discours établi. C'est dans cette interaction, avec ces autres historiographies, que s'effondrent les codes binaires de l'eurocentrisme.

Pour l'Europe d'aujourd'hui, deux temps historiques se télescopent en un par l'aplatissement de la dimension historique et temporelle – la fin de la guerre froide et la décolonisation. Elles deviennent alors « contemporaines » en diachronie dans notre présent, synchronisées sans jamais avoir été contemporaines. Le seuil de la modernité occidentale et celui de 1989 se rattrapent historiquement en une « contemporanéité » paradoxale. C'est ce qui explique que des chercheurs dans les pays yougoslaves, en Europe centrale et celle de l'est se soient emparés des outils de la critique postcoloniale (oubliant, par exemple, l'histoire comparable du non alignement), *comme si un karma d'autrui collait à eux*. 1989 a délégitimé l'entendement de la temporalité comme linéaire, produisant un brouillage de repères concernant le temps, l'histoire et l'historicité. Les savoirs alternatifs issus de modernités parallèles ou alternatives ainsi que d'autres conditions nous sont de plus en plus accessibles.

³³³ Boaventura De Sousa Santos cité dans le texte de Catarina Antunes Gomes & Maria Paula Meneses, « História e Colonialismo : Por uma Inter-historicidade », TERRA H-N, Collection A traduire, Recueil Alexandries, décembre 2011, <http://www.reseau-terra.eu/article1223.html>, traduction du portugais par Béatrice Bachelier. Boaventura De Sousa Santos, *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. Porto, Cortez, 2008, p. 21, cité dans Catarina Antunes Gomes & Maria Paula Meneses, « História e Colonialismo : Por uma Inter-historicidade ».

Ceux-ci ainsi que l'échec avéré du système mondial existant (avéré par la crise en cours, mondiale mais inégalement répartie) ont bouleversé nos certitudes. Les idées de progrès-croissance linéaire infini et du rendement direct sont mises en doute. Un sérieux travail de critique épistémologique doit désormais accompagner la quête d'un nouveau système économique, politique, social planétaire. Cela remet en cause les paradigmes de la modernité gouvernant encore une grande partie du monde, le « reste » plutôt que l'« ouest ».

Le paradoxe sévit particulièrement en Europe. Elle n'a pas su faire de manière autocritique les comptes – en termes de reconstructions politiques nationales et européenne, avec le sort réservé aux juifs au XX^{ème} siècle (à part l'exportation du problème), et n'a su se construire ni en tenant compte de son passé colonial ni quant à son est, intégré après la période de la guerre froide comme s'il venait d'un autre temps et non d'une autre modernité, celle du socialisme. Le projet capitaliste (capitalisme réel) comme le projet socialiste (socialisme « réellement existant ») ont pourtant été deux formes jumelles du projet moderne, comme le montre bien Radomir Konstantinović (voir plus bas). Ni pour l'un ni pour l'autre de ces événements, l'Union européenne n'a su se donner de projet social et politique ni de vision collective de soi. L'unité du peuple ou de la nation, qui intervient dans toute compréhension collective de soi, ignore les « autres » aussi bien inclus qu'exclus. Ceci l'amène forcément à devoir traiter de ces héritages, la modernité et le seuil de 1989, dans la nouvelle mise en forme de sa société³³⁴ *comme s'ils étaient simultanés*. Ils arrivent à maturité ensemble. L'image qu'on a de soi est pratiquement toujours conflictuelle, scindée et paradoxale, contenant une dose d'auto idéalisation et une certaine (et moindre) dose d'autodénigrement. Elle ne correspond jamais à la réalité³³⁵. La violence épistémique provient de cet *écart* entre la

³³⁴ L'expression est de Peter Wagner, « Violence and Justice in Global Modernity : Reflections on South Africa with World-Sociological Intent », *op. cit.*, p. 144. Également « Violence and justice in global modernity : reflections on South Africa with world-sociological intent », 50, n° 3-4, pp. 483-504, en septembre 2011, <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0539018411411030>

³³⁵ Darko Suvin, « On the bases of class relationships in S.F.R. Yugoslavia 1945-75 », dans son livre *Splendour, Misery, and Potentialities*, *op. cit.* Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, *op. cit.* ; deux chapitres existent en traduction française : « Le nazisme serbe », *Lignes*, n° 6, septembre 2001 ;

norme et la propre réalité. Il est le même que celui entre les savoirs établis et alternatifs, ou entre la raison et la déraison : il s'agit d'une hiérarchie. L'état de la *palanka*³³⁶ est une situation de violence épistémique suspendue comme menace constante. Nous nous sommes trouvés dans la *palanka* au moment de l'effondrement de la Yougoslavie. Nous avons la surprise de nous retrouver de plus en plus en *palanka* dans l'Europe en crise depuis 1989.

La période récente est aussi celle des séries de guerres inqualifiables entretenues par la « communauté internationale » dans plusieurs parties du monde au nom des « droits de l'homme », de la prévention de la terreur³³⁷, de l'élimination des dictateurs, du maintien de la paix ou encore de l'inculcation de la « démocratie » à ces peuples considérés mineurs. Ces faits sont principalement encouragés par les Etats-Unis, même affaiblis, par leurs alliés, et par des organisations internationales sous leur influence. A côté des grandes unifications régionales, dans la désorientation générale, on voit la fragmentation imposée des pays, des sociétés, des résistances, et leur ethnicisation, à la fois constat induit *et* condamnation dans le langage « international ». Gérer des conflits est devenu une affaire³³⁸. Sur les sociétés encadrées par la « communauté internationale » s'exerce une violence épistémique, nonobstant l'« aide » matérielle. Le déni de souveraineté, destiné à l'Etat « défaillant » et non à la population, touche également cette dernière.

Naoki Sakai montre comment les découpages disciplinaires des sciences coïncident avec les évènements politiques et les

« Le style du bourg », *op. cit.* ; par ailleurs, « The Palanka Philosophy: Revisiting Sarajevo », *Duh Bosne/The spirit of Bosnia*, 8, n° 4 (octobre 2013), Palanka Pilosophy Revisiting Sarajevo; *The Palanka Philosophy Selected Excerpts*, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=274837>; Samuel Beckett - Radomir Konstantinović, « Ne rien céder à la traduction/Yield nothing to translation », *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, pp. 187-199 ; en italien : *Sullo stile del borgo, aut-aut*, n° 310-311, 2002, pp. 79-95 ; Rada Iveković, « La mort de Descartes et la désolation du bourg (R. Konstantinović) », *op. cit.*

³³⁶ *Palanka*, « bourg » provincial dans les têtes, terme phare de Konstantinović ; voir plus loin dans le texte et notes afférentes.

³³⁷ Rada Iveković, « Terreurs et terrorismes », *Rue Descartes*, n° 62, 2008, dir. par R. Iveković & R. Samaddar.

³³⁸ Albin Kurti, « International protectorate », in *TedxVienna Talks*, Vienne, 2011 : <https://www.youtube.com/watch?v=TYci38HqIDU> posté le 8 nov. 2011.

accompagnent. Les « *area studies* » états-uniennes (comme les « langues orientales » en France), opposées aux approches interdisciplinaires et philosophiques, ethnicisent et réduisent à l'état d'objet les peuples lointains, rentrant en conflit sur tous les fronts avec les études postcoloniales³³⁹. L'ethnisation dans les sciences humaines est le résultat de l'hégémonie « occidentale » dans la construction des savoirs, et devra être dépassée. L'ethnie incombe ainsi aux autres, la nation à « nous » :

« *In the discourse of the West and the Rest, the two modalities of knowledge production presuppose two different conceptions of humanity in the Humanities.*³⁴⁰ »

Une partie de l'humanité se prend pour l'humanité entière et théorise le reste des humains, « reste » qui ne peut être qu'objet³⁴¹. La théorie pour nous, l'anthropologie pour vous³⁴², en quelque sorte. Le partage des savoirs et l'injustice cognitive passent par la nation et par les identitarismes. Plutôt que géographique, c'est performatif et normatif. De là, la nécessité de la traduction, sur laquelle Sakai travaille plus particulièrement³⁴³, afin de désamorcer les possibles sources et lignes de blocage promettant des conflits. Il montre l'asymétrie du rapport colonial violent: il n'y a pas d'équivalence de la violence³⁴⁴. Il n'y a pas de regard en retour. La

³³⁹ Gayatri Chakravorty Spivak aussi, dans « Speaking for the Humanities » *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities* 1, n° 1 (October 15, 2009), https://arcade.stanford.edu/sites/default/files/article_pdfs/occv01i01_Spivak_3.pdf

³⁴⁰ Naoki Sakai, « Le genre, enjeu politique et langage du nationalisme postcolonial japonais » (« Area Studies and Postcolonial Politics and Translational Shame »), *Cahiers du genre*, n° 50 « Genre, modernité et "colonialité" du pouvoir », 2011.

³⁴¹ Idée reprise par Gayatri Chakravorty Spivak dans « Speaking for the Humanities ».

³⁴² Naoki Sakai, « Theory and the West. On the Question of Humanitas and Anthropos », *Transeuropéennes*, n° 2, août 2011, original anglais repris ici : <https://rsdclark.myblog.arts.ac.uk/2018/01/16/decolonialising-artphilosophy-train/>

³⁴³ Textes sur la traduction, entendue dans le sens non seulement linguistique : voir le livre de Brett Neilson et Sandro Mezzadra, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, op. cit. ; The Education Machine, « Transnational Politics and Translational Institutions », January 2009, avec 3 éléments à lire ; <https://doi.org/10.3917/mult.039.0080>, www.education-machine.org; Voir *Traces*, n° 5, « Universities in translation. The mental labor of globalization », dir. par Brett de Bary, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010, p. 385; *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, dir. par Naoki Sakai & Jon Solomon, in *Traces. A Multilingual Series of Cultural Theory and Translation*, n° 4, Hong Kong University Press, 2006.

³⁴⁴ Dans les mots du correspondant du *The Times* en Chine, George Wingrove Cooke, lors de la guerre de l'opium, alors que Canton est bombardée par les forces franco-britanniques : « Humanity, self-denial and that true courtesy which teaches Western nations that it is a part of personal dignity to

perspective depuis l'Asie est réfractée, les « Asiatiques » ne se voient pas en autres. Mais ils procèdent à l'orientalisation de leurs voisins proches et à l'auto-orientalisation. Ceci est d'autant plus vrai que la mondialisation fait perdre les repères géographiques et historiques à la postcolonialité.

L'immunité, avec Roberto Esposito

(https://fr.wikipedia.org/wiki/Roberto_Esposito)

Roberto Esposito montre comment la *communauté* se constitue autour d'un vide et pour le « combler ». Mais cette pensée reste incomplète si l'on ne prend pas en compte le revers de la médaille, l'*immunité* à laquelle est dédié son livre *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. L'auteur y montre comment la communauté, pour se protéger, met en péril sa propre existence par un excès d'immunisation. L'exposition à l'autre déclenche le réflexe de renfermement qui peut produire des anticorps fatals.

L'immunisation serait bonne en doses mesurées, mais ruineuse quand excessive. Dans les rapports humains, elle glisse trop facilement vers l'excès, représentant une menace constante, mais non prédestinée.

Roberto Esposito refait le parcours à travers l'histoire de la philosophie occidentale pour identifier une fois de plus, à propos de Hobbes, l'origine de l'Etat et de la politique dans la *peur*³⁴⁵, ce qui donne lieu à l'immunisation qui, pour être efficace, doit être ressentie comme exception à une règle générale. La politique, sous l'effet de la peur, transforme la vie en « vie nue », ce que (*nue*) la vie n'est d'ailleurs jamais : la médiation s'y perd. La menace

respect the feelings of others, is in China dead in fact, and alive only in pantomime. » *China and Lower Bengal : Being The Times Correspondent in the years 1857-58*, 5^{ème} éd. (Routledge, Londres, 1861), p. 309, cité par Julia Lovell, *The Opium War*, Picador, Londres, 2011, pp. 258.

³⁴⁵ Dans la *Taittirīya-upaniṣad* II, 7, 1, la plus ponctuelle et précise distinction (une articulation, construction, raisonnement) peut produire une peur [initiale] : *yadā hy evaiṣa etasmim udaram antaram kurute, atha tasya bhayam bhavati, tattveva bhayam viduṣo'manvanasya* (« Justement, lorsqu'[il] trouve ici la moindre distinction, [il] prend peur. C'est en effet la frayeur de penser le partage [la séparation] »). De cette peur, le « juste savoir » peut nous dégager : ce serait une question épistémologique. La peur apparaît comme motif ailleurs aussi dans la pensée « indienne » ancienne.

physique déclenche l'immunisation comme forme de biopolitique³⁴⁶. Voici donc le seuil dont parle Roberto Esposito³⁴⁷ : *la vie elle-même devient critère de légitimation de la (bio)politique*. Voilà qui distingue ce livre de son précédent travail sur la communauté, comme son tour de vis supplémentaire.

Apparaît alors l'image de la grossesse et de l'immunité à bon escient : un don sans attente de retour, une inclusion sans exclusion et sans armement, l'acceptation de l'autre en son corps propre sans rejet, sans menace, puis maturation portée à son terme, création, don de vie et production du multiple.

Ce n'est pas le mécanisme immunitaire lui-même en termes d'une anthropologie philosophique qui donne *nécessairement* lieu à la dépolitisation (à l'absence de médiation politique) faisant violence, bien qu'il puisse y aboutir. Mais c'est l'*immédiateté biopolitique* elle-même qui se passe du formalisme des institutions, du droit, du langage, du temps, pour verser directement dans la brutalité de la contrainte. Le corps dont il s'agit ici est en général celui de la population dans les circonstances de la souveraineté moderne, avec tout ce qu'elle porte d'autonomie (de l'Etat ou de l'individu) et d'assujettissement par, justement, la biopolitique. Le renversement opéré entre le paradigme de la souveraineté et celui de la biopolitique est là : c'est le corps dispersé (la vie) qui devient le critère de légitimation du pouvoir, et non plus le souverain au centre. Ceci explique la médicalisation des termes du rapport et l'amplification des dispositifs sécuritaires et immunitaires³⁴⁸. Ces derniers fonctionnent par un excès de force de frappe (et par la guerre préventive, par le « droit d'ingérence ») qui renverse le rapport et fait paradoxalement de celui qui est à défendre, la cible du système de défense. Le dispositif s'enfonce dans une entropie auto dissolutive. La nocivité extrême aux autres mène au suicide

³⁴⁶ Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit., p. 18 ; voir aussi du même auteur entre autres : « Communauté, immunité, démocratie » dans *Transeuropéennes*, n° 17, *La fragilité démocratique*, 1999, pp. 35-45 ; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de Jean-Luc Nancy, PUF, Paris, 2000 ; *Bios. Biopolitica e filosofia*, op. cit.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 19.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 19.

involontaire. On l'a vu dans l'hitlérisme à la Seconde guerre mondiale, et on le voit à plus grande échelle encore dans la guerre généralisée plus ou moins latente qui nous menace tous aujourd'hui de toutes parts par le fait qu'elle nous « défend » tous. Roberto Esposito pense alors à une nouvelle philosophie de l'immunité, par l'intermédiaire d'une « identité » ouverte à l'altérité, dont la métaphore (« plus que la métaphore ») sont les cyborgs (Donna Haraway) et la grossesse, mais aussi toute l'analyse de Jean-Luc Nancy sur l'« intrus », les greffes³⁴⁹. Ce projet de Roberto Esposito est confirmé dans son livre, *Bíos*. La solution doit ménager un équilibre dans le partage.

C'est le projet d'une philosophie « thérapeutique » mais évidemment non immunitaire (Michel Foucault a aussi réhabilité cette orientation philosophique en occident dès les Grecs, dans *L'Herméneutique du sujet*). Ce serait comme une sorte de tournant méditatif et de décentrement de soi, dont la nécessité est démontrée de l'intérieur par l'entropie³⁵⁰. *Il s'agirait de non adhésion, de détachement, de déviolence* en dehors du rapport binaire.

« L'événement fondateur, afin de pouvoir donner effet à ce qu'il fonde, doit être à son tour fondé par lui. Dans ce sens il présuppose ce par quoi il est présupposé – il présuppose la propre présupposition. Peut-être faut-il examiner ce double fond de l'origine (...).³⁵¹ »

Cercle vicieux ou cercle vertueux ? Le droit ne peut être de tout le monde, nous rappelle Roberto Esposito, puisqu'il est un privilège et donc une exception. Il assure en effet une immunité. À travers Simone Weil, Roberto Esposito montre le caractère appropriant du droit qui ne peut se passer de la force. L'appropriation, qui est l'autre face de la souveraineté, est ainsi au cœur de la culture juridique, et ceci au delà de la solution hobbesienne radicalement démocratique mais inutilisable à cause de son issue en une guerre

³⁴⁹ Rada Iveković, « De la traduction permanente. Nous sommes en traduction/On permanent Translation/We are in Translation », *op. cit.*, pp. 121-145.

³⁵⁰ Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi*, *op. cit.*

³⁵¹ *Immunitas*, p. 42.

généralisée – solution selon laquelle tous les humains sont nés égaux en tant que tous mortels. D’où la nécessité de l’Etat et du droit. L’auto fondation du propre, donc, se fait par et dans le droit, autrement dit le droit s’auto fonde. « La propriété ne peut être dérivée. »³⁵²

Voilà une occasion ratée pour penser le partage masculin-féminin comme fondateur, mais il faudrait encore presser John Locke au sujet de la propriété (de soi), ce qui permettrait aussi de penser l’altérité coloniale. Car c’est Locke qui construit le lien réciproquement constitutif entre citoyenneté et propriété, à entendre aussi en termes de propriété de soi, informé dès le départ par l’exclusion (et donc un fait accompli) aussi bien des femmes que des colonisés³⁵³, puisque ceux-ci n’ont pas la propriété de soi. Roberto Esposito montre que la violence est ainsi assimilée dans le droit sans être éliminée. Boaventura de Sousa Santos³⁵⁴ le montre aussi d’une autre manière, dans ses travaux parallèles et croisés sur le droit, l’épistémologie et le politique - démonstration dont il fait son programme. La violence est constitutive. Elle protège la vie en tant qu’elle sert le droit, et la protège contre des formes de vie associées, elles aussi, à de la violence. Elle montre ainsi son « double fond », ainsi que celui de l’« origine ».

Roberto Esposito suggère, sans le dire aussi explicitement, que le politique commence avec le partage des sexes³⁵⁵. Il est très important d’insister sur ce « premier » différend³⁵⁶ qui garantit l’ordre social et fonde l’Etat. La constitution politique vient par cette distinction : *l’assignation et la séparation des sexes est le premier acte de toute fondation communautaire et politique, au*

³⁵² *Ibidem*, p. 33.

³⁵³ Sandro Mezzadra, « The borders of citizenship », *Republic, Rhetoric and Politics. Roman and Italian Political Cultures and Contemporary Debates*, Vakava doctoral course at Villa Lante, Rome, 25-28 Octobre, 2004, manuscrit. Le concept apparaît dans la plupart des travaux de Sandro Mezzadra, tels que *Diritto di fuga. Cittadinanza, migrazioni, globalizzazione*, 2^e éd., Verone, Ombre corte, 2006 ; Sandro Mezzadra & Maurizio Ricciardi (dir.), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona, Ombre corte, 2013, et dans son livre avec Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, op. cit.

³⁵⁴ Boaventura De Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência (Para um novo senso Comum, Vol. 1)*, op. cit.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 51.

³⁵⁶ Françoise Collin, *Le différend des sexes*, op. cit.

même titre que l'exclusion extérieure. Cela concerne aussi bien les corps que les savoirs. L'ordre sexuel ou l'ordre des corps institue en effet la communauté dans la verticalité. La religion sert à établir et maintenir l'ordre (*dharma*³⁵⁷), à commencer par celui des sexes. La religion et son équivalent sécularisé, l'Etat, mettent en place d'autres partages liés à celui-ci, tel que celui qui démarque le sacré du profane. Le sacré implique un passage entre la vie et la mort, et un sacrifice. Il ne peut éluder la différence des sexes, à la fois son produit, son instrument, son critère et son objet. Les femmes incarnent dans leur corps la communauté : préoccupation biopolitique avant toute biopolitique à leur sujet. Des couples de concepts se dessinent pour installer les partages constitutifs de la hiérarchie et de l'hégémonie.

Dépasser la division impliquerait rétablir (comme si) un état *quod ante* le partage, même si imaginaire. Une dimension imaginaire pourrait en elle-même être décisive ici, bien qu'encore en forme *négative*. Pourquoi « négative » ? C'est une question difficile : l'imaginaire est nécessairement à la fois dans l'imagination d'un état « antérieur », « indivis », ainsi que dans l'« in-imagination » et dans l'aspect *transindividuel* de la tentative. De même, le canon de la raison pure, chez Immanuel Kant, se rapporte seulement à la raison pratique. Le fossé qui la sépare de la raison spéculative ne peut lui-même être situé à l'intérieur de la raison, mais pourrait être raccordé à l'aide de la dimension imaginaire, et ceci seulement sur le plan individuel. L'imaginaire est aussi la sphère de l'impératif. C'est parce que la raison fonctionne dans un sens dialectique qui l'empêche de régner de manière auto référentielle dans une sphère plus large qui l'embrasserait indivise. Elle est donc transcendante (elle touche ses limites), ce qui veut dire qu'elle fonctionne à l'intérieur de la division mais non sur elle – sinon pour reproduire la dialectique. Il s'agit donc d'une mobilisation métaphysique permanente. Dans l'analogie indienne, *dharma* est le canon formel réduit à (une) discipline par l'imagination (négative). L'imagination négative est aussi ce qui ne peut être imaginé par

³⁵⁷ Terme à significations multiples, *dharma* est ce qui maintient et doit être maintenu (du verbe \sqrt{dhr} , /main/tenir) : l'ordre, la loi (naturelle, sociale, politique, coutumière, cosmique...), la religion, les bonnes mœurs, tout ce qui est établi.

manque de discipline, d'exemples, de pratique et, paradoxalement, par manque d'impératif aussi. L'impératif, de même que l'imagination, ne se laissera pas réduire à une dichotomie, ne se laissera pas exprimer en termes de actif/passif, sujet/objet, masculin/féminin...³⁵⁸.

Une dimension imaginaire dépassant la division pourrait compléter la formalité de l'ordre (*dharma*) et du canon. Pour le dire avec Immanuel Kant, l'impératif catégorique exige un aspect d'imagination ouvert à toutes les possibilités et les accidents : « L'impératif ne pourrait pas prescrire si la législation était donnée », écrit Jean-Luc Nancy³⁵⁹. Il s'agit de dépasser le problème d'absence de fondation et de certitudes ou plutôt ceux-ci en tant que problème, et d'accepter la ruse de l'exception. Le « manque » initial imaginé est ce partage *en ce qu'il a déjà* d'asymétrie (de « tort », de différend, d'inégalité), organisé pour renforcer l'institutionnalisation d'une prépotence.

Palanka.

La résistance épistémologique, se construire sans nation de Radomir Konstantinović, et avec lui

Radomir Konstantinović (1928-2011) est né à Subotica/Szabadka, ville bilingue et limitrophe de la Hongrie, en Voïvodine (Yougoslavie, aujourd'hui simplement Serbie), https://fr.wikipedia.org/wiki/Radomir_Konstantinović et https://en.wikipedia.org/wiki/Radomir_Konstantinović. Le hasard d'une petite langue (le serbocroate) a fait que l'œuvre de cet écrivain et philosophe d'envergure reste confinée à celle-ci, au détriment d'un héritage européen où elle aurait une place de tout premier ordre. Dès 1951, Radomir Konstantinović commença à publier des poèmes, puis de nombreux romans, des essais philosophiques et des critiques philosophiques de la littérature. Tant par la qualité, l'originalité et l'autonomie de sa pensée, que

³⁵⁸ Voir Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of postcolonial reason : Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999, dont je m'inspire ici. Voir Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, op. cit.

³⁵⁹ Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 15.

par son champ, par son brassage particulier des genres, par ses sujets, par sa manière d'être international et pourtant tout à fait concret (ses essais portent souvent sur la littérature serbe), cet auteur apparaît comme une grande figure isolée de la littérature et de la philosophie européennes. Dans la précision de son travail portant sur la réalité vécue, littéraire ou autre, et par dessus ses références puisant dans plusieurs langues et dans la culture classique aussi bien que moderne, Radomir Konstantinović est un très grand indépendant, à la fois autochtone et autonome, auteur d'une œuvre sans modèle. Inclassable, dans tous les cas. L'un des plus grands essayistes et philosophes de notre temps écrit en cette langue-là au nom aujourd'hui tronqué ou imprononçable, ignoré en d'autres idiomes. A lui seul, il reste en dehors de tous les courants de pensée. Rédigé dans l'une des langues dominantes, ce travail lui aurait sans doute donné une très grande notoriété.

Radomir Konstantinović est philosophe, écrivain, dramaturge, homme de la radio, antinationaliste sans compromis et résistant politique sur le plan épistémologique ainsi que sur celui de la critique littéraire et d'art, sur celui de la pensée. Il est donc politique. Il soumet à l'examen les aspects pervers de la modernité, dont le nationalisme, au delà de ses formes socialiste ou capitaliste. Il n'est pas pour autant antimoderniste ou passéiste. Sa critique politique vient d'un désillusionné et sceptique, non d'une posture idéologique. De ses utopies (telles que l'élan du mouvement étudiant de 1968) Radomir Konstantinović dit qu'elles sont romantiques. Sa manière de travailler paraît parfois phénoménologique. Il abhorre le grégarisme, le nationalisme, la bêtise humaine, l'esprit de clocher. Il ne croit pas en la fiction de l'unité ni à la charge émotionnelle et symbolique qu'on lui insuffle. Il dénonce le meurtre ou l'intention d'assassinat sur laquelle repose l'unité. Il se *désidentifie* tout le temps. Il a tendance à vouloir lâcher prise, « lâcher » son propre « camp », retourner les armes contre les « siens », se mettre en suspens. La responsabilité doit commencer par nous. On doit quitter, et Radomir Konstantinović le fait, la sécurité rassurante. Faire défection est la seule solution dans la *palanka* : s'imaginer, se construire sans nation. Sa résistance est

épistémologique et viscérale. On doit pouvoir choisir autre chose, au contraire du nationalisme qui ne laisse pas le choix.

Le contexte : la terreur, dans la Yougoslavie en guerre et dans les pays post-yougoslaves, ce fut et reste le nationalisme avec populisme attendant³⁶⁰

Palanka, traduit par « bourg », est le terme que Radomir Konstantinović utilise pour désigner un état d'esprit et une situation sociale et historique en entre-deux, une période de crise (de la modernité) indéfinissable et irréalisable³⁶¹. Elle est la possibilité de toutes les possibilités. Elle peut ou non déraiper en violence. C'est une situation d'indécision qui peut, ou non, basculer. Dans le langage ordinaire, *palanka* désigne une agglomération mentalement provinciale, ni ville ni village.

Cette possibilité de la *palanka* a désormais été réalisée, et l'équilibre précaire rompu, là où on a sombré dans la violence. Le terme central de *palanka*, dans le sens d'une limitation de l'horizon désigne, chez Radomir Konstantinović, la forme *élevée au niveau de concept* de la cristallisation d'une société non encore entièrement intégrée. Celle-ci sort à peine, et point encore tout à fait, de la culture « traditionnelle », pour tenter une première urbanisation, une civilité, une « civilisation ». Il est important de comprendre que ce « bourg » n'existe *qu'à l'état d'esprit*, en tant que justement la réalisation d'un monde, du propre monde, ou de son rêve, *lui reste hors de portée*. Dans la *palanka*, il n'y a pas de vrai sujet, pas d'expérience qui ne soit trafiquée. Il n'y a que des simulacres. L'esprit de « bourg » représente une éternelle agonie pour celui qui y adhère³⁶².

³⁶⁰ <https://pescanik.net/author/radomir-konstantinovic/>

³⁶¹ Elle se présente comme un idéal, mais hors de portée.

³⁶² Rada Iveković, *Autopsie des Balkans. Essai de psychopolitique*, op. cit.

*La philosophie de bourg*³⁶³, lourde d'un langage hermétique, apparaît rétrospectivement comme un ouvrage fondamental sur ce que fut et est notre condition, celle d'une modernité ratée. Œuvre solitaire, ce livre était alors resté pratiquement sans résonance publique³⁶⁴. Cette absence d'écho est parlante. Comment passe-t-on, dans une société amorphe, non intégrée, « pré moderne » et cependant touchée par la modernité et industrialisée, largement laïcisée même, à la violence ? La violence, dans ces circonstances, semble être constitutive du sujet en devenir (politique, plutôt que « pré-politique »). À ce propos, Radomir Konstantinović écrit :

« *La violence, qui a amené la brutalité à son paroxysme, est la seule façon de créer une réalité qui, parce qu'elle est existentiellement absente, 'insaisissable', n'accepte de répondre qu'à un grand coup, et de toute manière seulement à la grandeur : par les mots, par le geste, par l'attitude, par le défi. Plus le sentiment de réalité est petit, plus grande est la nécessité de la violence.*³⁶⁵ »

En se construisant, un sujet politique violent se donne une identité renfermée, refusant l'échange et la différence³⁶⁶. Cette identité, dit plus loin Radomir Konstantinović, n'a rien de véritablement subjectif. Elle est tout au plus une identité objective, conséquente, qui exige le sacrifice. Le sacrifice de l'autre est le plus souvent camouflé en sacrifice de soi. Est perpétué ainsi le clivage de l'univers entre moi et le monde, en dualisme sujet-objet. Ce partage, qui se fait par la violence et le crime (dans la guerre) est le seul moyen, paradoxal, dont dispose le sujet-en-devenir pour, justement, « devenir sujet », c'est à dire pour atteindre son identité

³⁶³ Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, op. cit. Voir les références à Konstantinović dès le premier chapitre. Lire les textes de Konstantinović, op. cit., dans les revues *Transeuropéennes*, n° 21, 2001 et *Lignes*, n° 06, 2001. Voir aussi le texte de R. Samaddar, « Le cri de victoire sans fin/ The Last Hooray », op. cit.

³⁶⁴ *Sarajevske Sveske* <http://sveske.ba/>: voir Ivan Milenković, « Paradoks stvarnosti i zlo banalnosti » (Le paradoxe de la réalité et le mal de la banalité), *Sarajevske sveske*, n° 35-36, 2011 <http://sveske.ba/en/content/paradoks-stvarnosti-i-zlo-banalnosti>, ainsi que les textes sur Konstantinović dans *Sarajevske sveske*, n° 41-42, 2013 <http://sveske.ba/en/broj/41-42-0>.

³⁶⁵ Radomir Konstantinović, op. cit., p. 88. Ici et ailleurs, Konstantinović est traduit par moi. Italiques par moi (R.I.).

³⁶⁶ Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, op. cit.

et se départager de l'autre. Cependant, puisque l'autre n'est que l'autre du même, sa projection, son extériorisation dans le monde, son annihilation revient à se suicider.

« *La réalité, ainsi, advient et disparaît dans le même moment, en devenant réalité par cet achèvement d'elle-même, dans cette violence criminelle qui est une tentative de constitution par la destruction de la réalité du sujet dans le monde réel (...).*³⁶⁷ »

La récupération du langage, dans ces conditions, devient pamphlet, invective, calomnie, et la parole devient une arme. Radomir Konstantinović dit du pamphlet :

« *(C'est) une tentative d'objectivation de la haine de soi en tant que source du paraître par la recherche et la désignation d'un coupable extérieur.*³⁶⁸ »

La mort de Descartes

La mort de Descartes est une biographie philosophique ou intime (un testament ?), comme il vous plaira de la lire. Il y a l'histoire familiale, l'enfance, l'apprentissage de la langue (par le biais du français), les souvenirs, les regrets, la mort des deux parents et le désespoir de la solitude. Et il y a l'histoire du développement intellectuel de l'auteur, avec le compte de ses diverses dettes, il y a la marque d'un temps. Il y a une autobiographie du père par le fils, à travers le regard sur un Descartes moribond devenu Pascal en passant par Montaigne. Il s'agit là des livres de chevet du père, retrouvés à sa mort sur sa table de nuit, que le fils mettra en rapport avec ses propres lectures et son parcours, pour rendre compte à la fois des discordances et des coïncidences :

« *Le moment de Pascal est venu : Pascal, c'est Descartes qui meurt (le futur de Descartes ?).*³⁶⁹ »

³⁶⁷ Radomir Konstantinović, op.cit., p. 91. Italiques R.I.

³⁶⁸ Radomir Konstantinović, op.cit., p. 32. Italiques R.I.

³⁶⁹ Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt* (La mort de Descartes), Novi Sad, Agencija « Mir », 1996, p. 27.

Dans ce genre d'essai, le bonheur littéraire (si telle chose existe) redouble le plaisir philosophique (si telle chose est possible), et vice-versa. Et, en fin de compte, Radomir Konstantinović traque à sa manière impitoyable et matérielle, matériellement impitoyable, l'instance du sujet. Pour en dévoiler le caractère dérisoire, pour en regretter un tantinet la substance, dont il a pourtant fait le deuil. Ce fut aussi sa recherche dans ses autres livres philosophiques, et en général en passant par le langage ainsi que par une philosophie du langage qui lui est propre et qui lui permet de mesurer la distance entre les mots et les choses.

Rétrospectivement, Radomir Konstantinović me paraît le philosophe de loin le plus important de l'espace yougoslave et sans doute aussi au-delà, même s'il n'a jamais fait école, alors que d'autres on été à la fois plus mondains ou plus célèbres que lui et ont pu se construire leur cour : la plus connue à l'étranger aura été l'Ecole de Korčula, celle de la revue *Praxis*³⁷⁰ des années 1960³⁷¹. Mais pouvait-on et peut-on encore le comprendre sans adopter un regard auto critique ? Radomir Konstantinović est toujours resté à l'écart, à la fois par fierté et par discrétion, et aussi par ce que les plus grands restent inaccessibles par la simple carrure de leur œuvre. Non pas qu'il n'ait pas été présent en son temps et lieu, en tant que chercheur rigoureux et comme figure morale au dessus de tout soupçon, toujours à l'écoute, toujours « tempestivement » intempestif. Non pas que son travail n'ait point porté bien au delà de la culture locale. Sa grandeur discrète est aujourd'hui amplifiée par les événements des trente dernières années, par l'avènement des nationalismes et des guerres dans les Balkans. Son livre *Filosofija palanke (La philosophie de bourg)*, publié bien avant les faits dont il est ici question, est devenu un cadre théorique référentiel irremplaçable et sûr. C'était en quelque sorte un livre prémonitoire dont presque personne à l'époque ou même plus tard n'avait compris l'acuité. Il a fallu la guerre pour qu'une génération de non-sujets puisse comprendre que ce livre parlait d'elle. C'était sans aucun doute le premier livre philosophique véritablement

³⁷⁰ Jonas Serge, « L'« affaire praxis' » », in *L'Homme et la société*, n° 35-36, 1975 ; *Marxisme critique et idéologie*, pp. 3-4. www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1975_num_35_1_1715

³⁷¹ Mes propres maîtres.

autoréflexif, et en cela solitaire, de ces régions. Il était authentique dans un sens vital et vécu eu égard à son objet, et ceci sans la médiation ou sans l'application de références en elles-mêmes déjà devenues des clichés. Non, les nombreux renvois philosophiques, historiques et littéraires y sont toujours utilisés de manière neuve et inattendue, ils ouvrent à chaque fois sur un univers nouveau. Le fond de son travail est critique, il est une réévaluation constante. Nous n'étions, en effet, pas censés avoir d'expérience propre (le système nous la remplaçait par un bonheur promis), c'était la gageure de la modernité que nous abordions. Nous n'avions pas d'expérience directe, politique ou autre, celle-ci se ferait à notre place :

« La politique de ce monde-là est une politique d'escroquerie car elle est fondée sur la tentative de tromper l'existence (sentimentale car non-tragique, événementielle car non-expérientielle, et finalement individuelle car non-subjective). Cette tentative consiste à essayer d'embobiner l'histoire par sa dégradation depuis une histoire de recherche de sens jusqu'à l'histoire des événements d'un sens donné à l'avance. Il s'agit du sens d'un monde à portée de main et matériel dépourvu de tout utopisme. Le principe de la ruse est le principe opérationnel suprême de cette politique qui reste non politique car elle est sans but ; c'est une fin en elle-même, un jeu dominé par le seul effort de subjuguier et de se dérober.³⁷² »

La palanka

Radomir Konstantinović met en place une terminologie particulière. Il aurait fallu que nous nous reconnaissons dans la « philosophie de bourg », prétentieuse, provinciale, misérable à la fois, celle qui se construit sur l'expérience manquée, sur la simulation systématique, sur l'universel vide et abstrait et sur le manque de sujet. Il écrit à propos du rôle de l'universel dans ce contexte :

³⁷² Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, p. 188. Italiques R.I.

« Le but suprême de la philosophie de bourg (...) est l'Universel lui-même³⁷³ qui est non-empirique, sur-empirique et sur-factuel, qui est, en fait, symbolique. Il s'agit d'un universel qui n'est pas touché par le réalisme naïf et que donc seul celui-ci comprend. L'essence de l'activité de l'esprit de bourg est l'essence de la symbolisation, de l'universalisation, l'essence d'une attitude anti-empirique, anti-factuelle et anti-matérielle.³⁷⁴ »

Dans sa critique philosophique de la littérature et des phénomènes culturels, Radomir Konstantinović avait su déceler et déconstruire le recours particulier au langage chez les nationalistes même virtuels. Nous avons pu vérifier par la suite, dans les décennies passées, cette récupération nationaliste et nazie de la référence linguistique qui passe par la naturalisation et l'essentialisation de l'idiome. Dans son livre capital, il écrit à ce propos :

« L'injonction de connaître sa propre langue apparaît ici comme le commandement de la connaissance de sa propre tribu, où ce savoir n'est qu'une sorte de musée (de la lignée) dans lequel c'est la constante preuve de soi-même qui fournit la joie, preuve de sa propre existence par cet enchantement qui accompagne la reconnaissance de ce que l'on savait déjà et qui, de cette manière, se confirme comme indestructible et éternellement arrière-parental.³⁷⁵ »

L'introduction de certains concepts dans *La philosophie de bourg* abonde vers une prévision, prévoyance ou singulière clairvoyance théorique du dénouement yougoslave. Cela demande des clarifications terminologiques et historiques. Théoriquement, la modernisation invoquée par la *palanka* (vulgairement à la fois bourg et province mentale) pourrait se faire, ou pourrait échouer. Nous savons aujourd'hui qu'elle a échoué. Cette société presque citadine a encore des racines profondes dans la campagne des « tribus³⁷⁶ » prêtes à se reconstituer, mais est déjà déclassée par le

³⁷³ « sama *Opštost* » dans le texte.

³⁷⁴ Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, p. 55. Italiques R.I.

³⁷⁵ Radomir Konstantinović, op. cit., p. 106. Italiques R.I.

³⁷⁶ Terme utilisé par l'auteur.

travail en ville. Il est important de comprendre que ce bourg n'existe cependant que comme esprit en tant que tel et que la réalisation de son monde ou de son rêve lui reste impossible. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de sujet, pas d'expérience dans la « *palanka* », pas de tragédie non plus, puisque pas d'ouverture. Il n'y a que des simulacres de vie. Il y existe pourtant un désir de monde et un espoir d'ailleurs, une sorte de volonté collective. C'est pourquoi l'esprit de bourg représente une agonie constante pour celui qui y adhère.

Il s'y trouve mis en abîme entre l'unité de la communauté (tribale) et le désir impossible d'y échapper. Pour fuir, l'esprit de bourg s'invente un traditionalisme tribal que la tribu primaire méconnaissait. La société décrite est à l'image de la société yougoslave disparue, et donc du socialisme (qui a ajouté aux migrations massives et précipitées vers les villes avec parfois pour les jeunes gens des milieux ruraux, un stimulant dans la carrière militaire), à la différence près que le socialisme n'est pas fondamental mais plutôt accessoire dans cette histoire. L'auteur en effet n'en parle même pas, car foncièrement, aucun système n'est à l'abri de l'esprit de clocher.

Pour utiliser des termes qui ne sont pas propres à notre auteur mais qui traduisent tant bien que mal ce de quoi il retourne, on pourrait dire que l'effondrement de la Yougoslavie n'est pas en premier lieu celui du socialisme autogestionnaire en tant que tel, mais avant tout un exemple de l'échec de la modernité, y compris celle de l'Etat mono national. Radomir Konstantinović analyse en détail les formes de pensée de la *palanka* ainsi que sa philosophie subjacente, son esprit, à mi-chemin entre la réalité d'une société en partie encore, ou déjà à nouveau, « tribale » et cultivant le mythe de l'origine commune, et une société moderne (en l'occurrence, socialiste) qui se donne des buts rationnels et transnationaux pour dépasser l'autolimitation dénoncée de la société traditionnelle. De la *palanka* (le bourg), la route est ouverte vers un nationalisme et un nazisme, toujours possibles. Les conditions nécessaires à la continuité entre la société de bourg et le nazisme, ou les nouveaux nationalismes, telles que Radomir Konstantinović les avait décrites,

se sont effectivement constituées, et ont bien mené au résultat craint. Les nationalismes tireront profit du pseudo traditionalisme proposé par le « bourg », et s'inventeront grâce à lui de nouvelles racines « anciennes » pour réaménager le patriarcat menacé. Les récits de l'origine et les mythes de refondation vont bon train, à la manière d'une rumeur.

La réalité, à peine atteinte, se dérobe. Le langage qui en parle dans le vain effort de la capter, est un langage haineux à la recherche d'un bouc émissaire. Finalement, ce qui se soustrait à l'habitant de la *palanka*, c'est aussi un langage vivant et vivifiant, qui n'objectiverait pas l'autre.

La langue du sujet

Aussi n'est-il pas surprenant que *La mort de Descartes* reprenne par un autre biais le problème philosophique central du sujet et de ses corrélats, traités déjà dans *La philosophie de bourg*. C'est sans doute sa dette envers un matérialisme particulier et aussi envers une certaine phénoménologie sous-jacente qui induiront l'auteur à porter sa critique impitoyable du sujet jusqu'à la limite même de la philosophie (jusqu'au danger de les supprimer), puisqu'il ne peut se passer de s'investir et de s'interroger personnellement en tant que sujet. Il y a là une auto (psych)analyse féroce et non référentielle dont l'intention n'est certes pas seul l'effet littéraire. Plutôt, elle représente une nécessité éthique première et intrinsèque de sa philosophie. Le père est la figure clé de ce questionnement, le père qu'on est supposé incarner à sa mort ou même avant, mais auquel on s'arrache au nom d'une identité propre. Au nom d'une individualité qui, elle, n'aurait pas lieu s'il n'y avait pas de père. Radomir Konstantinović n'est pas dupe de la ruse philosophique de la pensée qui se précède toujours elle-même. Il montre le paradoxe qui consiste non dans le fait qu'il y ait une simple contradiction dans la pensée, mais plus encore dans le fait que l'homme représente aussi bien dans son corps que dans sa pensée le paradoxe (qu'il l'incarne donc, dans tous les sens). Il en va de cette

impossibilité d'être qui est le lot de l'homme jusque dans son être, et qui se trouve articulée dans la relation père-fils. Car celle-ci n'est pas seulement le rapport à l'autre, mais également le rapport à soi-même. La fracture est exprimée par et dans l'impossible dimension temporelle, dévoilée sans doute, elle, dans le langage. « *L'Agonie du langage ouvre les yeux.* »³⁷⁷ « *Je ne suis qu'une pause dans la phrase-pensée de mon père,* et il aura vite fait de la surmonter également. »³⁷⁸ Car la mort pourrait bien n'être qu'une erreur de lecture (ainsi le « judaïsme »), celle de prendre une image pour la réalité. Le père est cartésien, il est pour le fils une citation, et Descartes ne supporte pas d'ombre, il n'a pas de fils (pas de corps non plus, au premier abord) ; mais Descartes n'a pas plus de père, c'est-à-dire pas de citation propre.

C'est bien Pascal, et non Descartes, qui va souligner dans l'horreur la double condition de l'homme, sa position entre les extrêmes, sa situation ni - ni (ni ange ni bête, entre la naissance et la mort), bien que Pascal ne souscrive pas au scepticisme de Montaigne. Voilà l'incarnation du paradoxe que Descartes abhorre dans son dualisme et sa crainte du corps (et le père interdit à l'enfant de s'aider de gestes dans l'apprentissage du langage), mais qu'un Descartes-père adouci, « pascalisé », ou une lecture adéquate et différente du Cartésien, ne pourra pas ne pas reprendre à son compte. Pourtant, le père avait dominé, il avait maintenu la distance, mais en cela il savait la mesure, il avait une mesure et une limite. C'était sa dignité, gardée en tout moment, y compris à la mort.

Voilà la douceur qui (nous) revient. Pascal représente le désamour du fils pour le père, sa résistance, il est ce qui dans le texte même de Descartes le sous-tend, ce qui dans l'enfant précède au texte ou est sans celui-ci. Devant le père (tel Dieu), l'enfant était de jour en jour plus l'animal que Descartes rejette par son choix du langage. « *Nous n'étions ensemble que dans cette peur de moi en tant qu'animal* », écrit le philosophe. Voilà donc l'unité du père et du fils, et le devenir-Pascal (Montaigne) de Descartes :

³⁷⁷ Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, op. cit., p. 32 (italiques de l'auteur).

³⁷⁸ Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, op. cit., p. 19. Italiques R. I.

« *Je ne peux même pas essayer d'ouvrir la bouche sans être aussi ce père qui me regarde (je suis de plus en plus mon propre père), déçu, mais les dents serrées (...)* ; mon mépris de moi-même ressuscite mon père, *lui redonne vie (...)* ; (*je ne pourrais même pas me tuer : le suicide du fils sera l'assassinat du père ?*) (...) *; il ne revient pas par la force, mais par la faiblesse de mes paroles (...)* ; *il me déshabillait, je ne pouvais rien cacher, le langage me livrait à la merci de la misère de mon corps.*³⁷⁹ »

Ainsi l'introduction à la philosophie, l'apprentissage, pour ce garçon élève admiratif et terrorisé de son père fut l'histoire de ses maladies, de sa condition de mineur, de sa soumission, de son humiliation et de son sentiment de culpabilité. Son émancipation tardive du père (au moment de la rédaction de *La mort de Descartes*, bien après la mort du parent), apporte à l'auteur de nouvelles lectures possibles des philosophes mentionnés: un Montaigne inconsistant et imparfait mais qui accepterait sa condition, tel un Descartes qui reconnaîtrait son imperfection et celle de l'homme par le doute, mais également un Montaigne qui, tel Pascal, reconnaîtrait l'inconstance de la condition humaine non pas simplement à la lumière du doute, mais plutôt à celle de l'embarras et de l'émotion.

Le père représente et défend l'Etat, mais le fils n'arrive pas à dire le père. Peut-il lui échapper ? Le « miracle » de la mère, auquel le livre renvoie régulièrement, semble être cette autre voie, ou voix. Peut-être n'est-il miracle que par le fait qu'il (le miracle de la mère) survit à la préférence invouable et cependant insistante, cependant avouée, du fils pour son père³⁸⁰.

Mais la *palanka* étant « esprit », sa violence est spectrale. Autrement dit, la violence cognitive (forme aimable pour la dire) est première, elle annonce et précède la violence physique. Elle menace par un quasi espace public, par une soi-disant société civile, qu'elle feint de mimer. L'espace n'y est ni public ni civil,

³⁷⁹ Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, op. cit., pp. 160-161. Italiques R. I.

³⁸⁰ Rada Iveković sur Radomir Konstantinović : <http://www.republique-des-lettres.fr/855-radomir-konstantinovic.php>.

c'est un terrain vague semi-public, un lieu de déchets sociaux et d'auto flagellation renversée où on est exposé au pire, à la dérision, à la calomnie, à la menace, à l'intimidation par le langage, au meurtre. C'est la taverne – lieu semi-public devant lequel on ne peut passer sans perdre la face ou sans provoquer, ni sans être pris dans le discours de la *palanka*, qui opère par ragots et rumeurs. Entre-deux, la *palanka* est une plaque tournante, un pivot et un point zéro, pure potentialité menaçante.

Ainsi la *palanka*, potentiel du pire non toujours réalisé, est cependant le pire justement par sa non réalisation, par l'attente du pire, par l'indécision. C'est une bravade et une admonestation. Radomir Konstantinović est pessimiste concernant la *palanka* quand elle s'annonce. Elle n'est jamais un potentiel de révolution quoiqu'un point zéro pourrait l'être. En proie à la dichotomie raison-déraison, la *palanka* n'a pas d'issue émancipatoire. Il faut faire un pas de côté. Le changement vient de l'inattendu, ce que la *palanka* n'est justement pas. Il faut donc lui résister, *c'est-à-dire résister au réel*, et Konstantinović a fait œuvre d'une telle résistance épistémologique toute sa vie. Il faut s'insurger contre la réalité, dont la *palanka* est le pourrissement en modernité :

« Capable seulement de réel, je suis le prisonnier de ce réel, je suis son agent passif : la conscience réaliste absolue (si telle chose devait exister) est une simple capitulation de la conscience parce qu'elle est la pure capitulation de toute action : elle me chosifie, elle est la forme la plus élevée de l'aliénation... (...) Je n'aime pas ceux qui jouent la carte sûre (...). L'automatisme peut naître de toute chose. Les habitudes nous menacent tout le temps. Ecrire, c'est s'insurger contre les habitudes...³⁸¹ »

Il résiste par l'écriture, et par le fait de refuser les normes épistémologiques et les valeurs dominantes. En construisant une philosophie critique extra universitaire, alternative, sans jamais

³⁸¹ Quelques phrases de Radomir Konstantinović recueillies dans le numéro posthume du journal *Danas*, n° 5-6, nov. 2011, p. II & VI. Italiques R. I.

faire école, il fait l'éloge de la folie, de l'altérité, de l'ailleurs³⁸². Dans son livre sur la *palanka* les notes de bas de page excèdent le texte premier, des chapitres s'inscrivent dans d'autres chapitres ou dans des références, des titres se répètent, les italiques abondent, les phrases peuvent être interminables. Dans cette œuvre extraordinaire, l'auteur ne respecte aucun usage savant. Son exemple est Samuel Beckett, qui fut d'ailleurs son ami :

« *Beckett est une pause, la plus grande pause que je connaisse en ce monde de l'appropriation, ce monde qui a horreur de la pause, monde où coopérer avec la pause est le plus grand crime* ?³⁸³ »

En décrivant ainsi Samuel Beckett comme homme de la frontière, Radomir Konstantinović parle de lui-même. En quoi Beckett/Konstantinović est-il une pause ? Il est une interruption dans la modernité, celle depuis laquelle on peut voir la *palanka* (la réalité) se secouer, puis aller voir ailleurs. En publiant en 1969 son livre sur la *palanka* (bien avant le déchaînement des nationalismes et de la guerre 20 ans après), et plus tard ses huit volumes de *L'Etre et le langage (Biće i jezik)*, il parle toujours du nationalisme comme de la pire des formes de l'esprit de bourg, et sa forme principale. Il consacre sa vie à la critique du nationalisme comme il apparaît dans les mots, la rhétorique, les textes, la poésie. C'est un horizon nationaliste qu'il démasque, déconstruit et critique – du poète populaire au porte-parole officiel.

Radomir Konstantinović ne construit pas de système. Il est novateur en anthropologie philosophique, par une approche phénoménologique qui lui est toute particulière. Il reconstruit un monde à partir de n'importe quel détail apparemment insignifiant, en décèle la faille systémique et sa portée. De même que, dans son œuvre littéraire, l'identité et l'ego semblent être une préoccupation

³⁸² Radomir Konstantinović : « J'écris ces lignes en l'honneur du déraisonnable, en l'honneur de l'esprit utopique-romantique, celui qui ne connaît pas la cause (*razlog*) de la raison (*razuma*), ses limites, ses preuves et excuses. » *Danas*, n° 5-6, nov. 2011, « Da deca ne umru » (Pour que les enfants ne meurent pas, sur la révolte étudiante à Belgrade, 1968), p. II.

³⁸³ Radomir Konstantinović, dans *Beket prijatelj*, Beograd, Otkrovenje 2000, p. 26. Italiques R. I.

constante, dans sa philosophie le sujet et sa relation à l'autre représentent souvent les points de départ et de dénouement par sa fragilité et sa précarité. Il travaille sur les discontinuités, la déraison, des dystopies, et construit une œuvre de résistance épistémologique aux valeurs de la *palanka*.

Il travaille sur la langue, et voit la langue nous travailler. Le langage violent déclame, n'est pas capable de sentiments, d'étonnement.³⁸⁴ Fabio Ciaramelli³⁸⁵ montre, lui, comment les mécanismes d'anesthésie du désir se répandent et prennent de dangereuses proportions dans le monde voué à l'unification (à la globalisation) par la consommation³⁸⁶. Le désir recule d'ailleurs autant que le politique et, au niveau global, c'est l'économie qui prime sur le social par la financiarisation, quand ce n'est pas la moralisation. La brutalité de ce monde-là, sans social, sans politique, sans émotions, est extrême. Certes, il peut y avoir la guerre. Mais sous ces conditions nouvelles, la « paix » est une guerre dangereuse. La langue de bois n'en viendra pas à bout.

Sur la brutalité du bourg

Voici ce que Radomir Konstantinović dit encore sur la violence :

« (La force de la violence monte avec l'impuissance de l'articulation). (...) Il n'existe pas de service à l' "autonomie" du générique-tribal qui soit compatible avec quelque personnalité que ce soit et, donc, avec quelque conscience que ce soit. Par conséquent, il n'y a pas de service semblable [à l'autonomie du générique-tribal] qui ne contienne potentiellement non seulement la possibilité du nationalisme mais également celle du nazisme. Le nazisme serbe est possible

³⁸⁴ Klaus Theweleit, *op.cit.*, t.1, pp. 268-269. Radomir Konstantinović, *op. cit.*, p. 105.

³⁸⁵ Fabio Ciaramelli est professeur de philosophie du droit à la faculté de droit de l'Université de Catane. Il a traduit en italien des textes de La Boétie, Levinas et Castoriadis. Parmi ses publications : *La destruction du désir, Institutions et normes, L'imaginaire juridique de la démocratie*. Rédacteur de la *Revue philosophique de Louvain*, il est chroniqueur au *Corriere del Mezzogiorno*.

³⁸⁶ Fabio Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, *op. cit.*

comme tout autre nazisme. Il n'est pas l'œuvre d' "étrangers" ou, comme on le dit d'habitude, d'une "dégénérescence" (odrođavanja) : s'il est véritablement aliénation, il l'est en tant qu'aliénation (otuđenje) de la lignée déifiée ; il est (dans la pratique) cette infidélité à l'origine par la fidélité absolue même qu'il lui voue. Cette loyauté transforme la zone générique en zone irrationnelle, éternelle et noire, en sa Nuit inexprimable-inacceptable incompatible avec le Jour de la zone, c'est-à-dire avec sa réalité vivante. L'idée que le nazisme serait étranger à l'esprit de bourg est celle par laquelle parle clairement justement ce même esprit en tant qu'il n'assume pas l'existence de son propre mal (...), mais aussi en tant que cet esprit rejette le mal de l'amour, ou l'amour du mal. Il le fait de la même manière qu'il refuse toute ouverture, fidèle qu'il est au principe de fermeture partout y compris au plan de l'émotivité.³⁸⁷ »

Il précise aussi :

« Quoiqu'on réfute ici la particularité au nom du sur-moi "racial", tribal et de sa "voix intérieure", celle-ci se maintient néanmoins par le seul esprit de violence qui suppose la particularité, et qui est aussi sa constitution par la violence envers l'esprit créateur-subjectif et envers sa plénitude "inconsciente". (...) Le rejet de la langue en tant que "donnée" (et en tant que volonté indépendante, comme sur-volonté qui détruit la subjectivité et nie par avance toute possibilité de sa créativité) - est la seule manière de se mettre au service de la langue.³⁸⁸ »

Et écrit-il encore :

« Il n'y a pas de patrie sans bourreau, il n'y a pas de rêve d'une vie tranquille au fond d'une bouteille de bière et sans

³⁸⁷ Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, op. cit., p. 373. Italiques de l'auteur R. K. En relisant Radomir Konstantinović en 2017, on pourrait croire qu'il parle des Etats-Unis de Trump, de la France sans tête, désorientée devant ses élections et du populisme rampant : la *palanka* avance, avec ses formes contemporaines de « nazisme ». Italiques R. I.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 395, publié dans *Lignes*, n°6, 2001. Italiques de l'auteur R.K.

bourreau³⁸⁹ »

La violence est une réponse à l'humiliation et elle est constitutive de la construction de la communauté. Ailleurs, Ranabir Samaddar, lui, montre comment une projection binaire des événements de la partition de l'Inde en clôture prématurément non seulement la narration et la compréhension (les confinant au seul passé), mais arrête les événements eux-mêmes en un récit national sans appel. Il montre comment la simple vie, depuis soixante ans (depuis la division de l'Inde britannique), dément sans cesse l'acceptation, par la population, du partage du pays, et comment des « histoires alternatives » peuvent être entrevues par une multiplicité non reconnue de subjectivités réelles du sous continent³⁹⁰.

La brutalité du bourg et de la *palanka* se manifeste sous forme de nationalismes opposés aux relents de populisme, une fois que l'instance supérieure (par exemple, un Etat ou un projet commun) acceptée de tous a disparu. A partir de là, la violence extrême, bien que prévisible, surprend toujours comme si elle ne l'était pas. Quelle que soit alors la raison de la disparition de l'universel partagé sous cette nouvelle condition psychopolitique, la perte de l'unité première, de ce qui était ressenti comme totalité et sécurité, comme le foyer de l'unité, impose ses conditions comme une contrainte contradictoire : l'unité de la communauté qui engloutit l'individu le « sauve » de la violence en le rendant violent, mais surtout, toute perte lui est acquittée par l'appartenance au groupe. Cela rend la violence constamment possible, mais indéterminée. Dans les circonstances, le « sujet » individuel qui n'est qu'un sujet éventuel, un sujet possible mais nullement abouti tout en étant violent et imprévisible, reste un « spectre » dans l'esprit de bourg³⁹¹. Recompensé par sa fusion avec la communauté de ses éventuelles « pertes » individuelles (imaginaires), il reste sans

³⁸⁹ Radomir Konstantinović, *Ahasver*, Prosveta, Beograd, 1964, p. 144. Italiques de l'auteur R. K.

³⁹⁰ Ranabir Samaddar, « Birth of a Nation », in R. Samaddar (dir.), *Reflections on Partition in the East*, Vikas, Delhi, 1997 ; *A Biography of the Indian Nation 1947-1997*, Sage Publications, New Delhi – Londres, 2001 ; « Friends, Foes and Understanding », in *Economic and Political Weekly*, March 10, 2001 : « ...afin de défier le présent donné, nous devons ré-ouvrir un passé classé. »

³⁹¹ Voir Jacques Poulain, *La condition démocratique*, op. cit.

substance. Radomir Konstantinović le montre aussi³⁹². Le « peuple » se voit comme unité promise et perdue.

La non adhésion, le détachement,
avec Mohandas K. Gandhi³⁹³ et avec le bouddhisme

La non adhésion, le détachement ou la non expérimentation (*anupalabdhā*), est un principe éthique ancien en « Inde » et plus largement en Asie. Il apparaît dans le bouddhisme, le jainisme et dans certaines orientations brahmanistes ou même hindoues. Il est lié au rejet de la souveraineté, du clivage sujet-objet et du sujet lui-même. Ne pas adhérer, c'est ne pas soutenir la souveraineté et se soustraire à la construction d'un sujet, ou en tout cas d'un sujet manifestement fort, extérieurement vécu comme s'affirmant. Il y a chez Mohandas K. Gandhi³⁹⁴ une charge romantique de (fausse ?) modestie d'une part, et d'autre part de rejet instinctif plutôt que raisonné du capitalisme, qui pourrait être lue de manière positive, et non seulement négative, comme fonction d'un choix de civilisation alternatif. Gandhi a repris ce principe d'instinct, mais avec conviction, dans son programme politique. Le principe n'en est pas moins efficace politiquement.

Nationaliste au sens le meilleur, Gandhi n'a en vérité que faire de la nation « indienne ». Ses références ne sont pas nationales au sens étroit, elles ne sont surtout pas ethniques ni communautaires même pour la « nation » en devenir, même lorsqu'elles sont « populaires ». Mais, il y a pire, elles sont d'un hindouisme universalisant. C'est son choix : le choix du *svarāj* (autonomie) n'est pas pour une nation, celui d'une nation. C'est en principe une souveraineté, une autonomie et indépendance « pures » qui vont de l'individu, à la communauté entière et à la société au sens noble,

³⁹² « [*Le peuple*], pris dans la ronde de son unité, se voit [...] comme l'incarnation même du paradis perdu ». Radomir Konstantinović, *La philosophie de bourg*, p. 332. Italiques d'origine.

³⁹³ Mohandas K. Gandhi, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, trad. G. Belmont, Paris, PUF, 2007 ; Michel Naumann, *Gandhi*, Paris, Ellipses, 2016. Voir aussi Rada Iveković, « La non-adhésion. Un travail sur le concept », *Cosmopolis*, n°2 : J'en reprends certains éléments ici.

³⁹⁴ En ce qui concerne Gandhi, sa propre adoption de ce principe est extrêmement ambiguë et il en joue à plusieurs niveaux.

d'un ensemble. Gandhi se bat contre l'Etat et l'administration étatique, en l'occurrence et en son époque - coloniaux. Il comprend implicitement et instinctivement l'Etat tout à fait indépendamment de la nation, britannique ou « indienne », comme étant un cadre répressif. S'il avait vécu, il se serait sans doute également insurgé contre l'appareil d'Etat national, et les signes en étaient visibles dans son écart de plus en plus grand de Jawaharlal Nehru.

Il faut dire que le rapport étroit entre nation et Etat est barré en anticipation, et parfois prévenu, dans certaines histoires alternatives. On parlera ici d'Asie depuis l'antiquité et de certaines solutions « indiennes ». Chacun sait que l'éthique veut que l'on ne se mette pas au centre de l'univers. La souveraineté étatique elle-même, quand elle a une longue (et différente) histoire, comme c'est le cas en Chine, ne favorise pas les théories de la subjectivation, mais plutôt celles qui, à nos yeux, seraient des « théories » du désengagement³⁹⁵. Le non attachement au sol, l'acosmisme, la dépossession de soi propres au bouddhisme se prêtent plus facilement à une conception flexible des frontières et des identités et également, paradoxalement, à un cosmopolitisme sans marquages.

Dans la mondialisation, la souveraineté de même que la nation ne correspondent plus forcément au territoire ; mais elles gardent tout leur potentiel de violence. On ne se met pas au centre de l'univers. Dans l'imaginaire ainsi que dans la formalisation des pratiques de concentration de l'attention (dites « méditation »), le sol est la dernière « terre ferme » (*bhūmi*) dont il faut se débarrasser sur le chemin de la délivrance, éventuellement par la contemplation. L'ambiguïté de la référence à la terre (qui veut dire aussi « support »), car le même terme signifie aussi bien l'*appui de toutes les illusions* que la terre à cultiver, reste toujours présente.

³⁹⁵ Les philosophies d'Asie ne favorisent pas le clivage hiérarchique moderne et occidental entre théorie et pratique, qui fait partie du dispositif des savoirs prédateurs. Voir Rada Iveković, « Sovereignties, Buddhisms, post-1989: an epistemological conundrum in rising Asia », ARI working papers series, Asia Research Institute, National University of Singapore, Paper n° 206 : <https://ari.nus.edu.sg/publications/wps-206-sovereignties-buddhisms-post-1989-an-epistemological-conundrum-in-rising-asia/>.

Après avoir détourné l'attention du sol et après en avoir libéré la conscience (qui devient ainsi « vide de terre » et sans soutien), le méditant « ne pense plus à la terre et n'en est plus affecté »³⁹⁶. L'autre face de la dépossession de soi est le détachement de la terre. Le non attachement et l'acosmisme redeviendront utiles dans les politiques et les résistances au moment de l'adoption moderne de l'idée de souveraineté. Ils le sont aussi potentiellement dans les oppositions aux identitarismes et aux étatismes excessifs.

Déviolence et anupalabdha

Le détachement est donc un idéal de *philosophie pratique* dans une grande partie des philosophies d'Asie, ainsi que dans un certain nombre d'autres. Il permet de ne pas s'engager dans la violence, ou plutôt dans le calcul inconcluant du rapport entre violence et non-violence. La violence est sans doute une condition de la pensée, comme elle est à la fois condition et ennemie de la vie, et puisque la pensée est une caractéristique de la vie. Mais, pour arriver à la non adhésion, il est nécessaire de penser la non violence *en dehors* de la dichotomie et du champ des rapports dictés par la loi du plus fort et par l'hégémonie, donc dictés par la violence, même si « consentie » et négociée comme moindre mal. *La non adhésion, le détachement, n'ont de sens qu'en dehors de ce rapport*. Ils ne sont donc pas la non violence, qui fait partie du système. Je dis alors « déviolence ». Ils doivent advenir *avant* tout choix entre violence et non violence car, entre les deux, il y a une différence de degré et non d'espèce. La déviolence peut faire triompher la non violence comme situation provisoire, intermédiaire, négociable, situation de fait, mais ne peut ni l'assurer ni la théoriser. La déviolence peut « civiliser » la violence, qui revient à surpasser la dichotomie entre violence et non-violence.

³⁹⁶ Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi*, op. cit., chapitre 2, « Se délivrer en réduisant son attention par la contemplation », pp. 66-70.

Parti : ordre et violence, avec Darko Suvin³⁹⁷

La violence comme instrument politique ne connaît pas de frontières ni de garanties idéologiques. Ses degrés ne dépendent pas (seulement) des convictions enfourchées. La violence du capitalisme réel contemporain est trop souvent acceptée et son histoire négligée au nom du « dépassement » de la violence du « socialisme réellement existant » ainsi que de celle de l’islam aujourd’hui démonisé par l’occident, pour ne rien dire de la prétextée supposément plus grande violence des « non occidentaux » envers les femmes. Ces marques déposées sont elles-mêmes capitalisées, érigées en cliché sans réplique de la violence d’autrui par l’idéologie adverse, celle du capitalisme occidental triomphant... et en perte de vitesse. La fin du colonialisme et de la guerre froide a fait basculer la violence dans le domaine du capitalisme mondialisé. Une économie de la marchandisation à outrance de tous les rapports, au delà des biens matériels, se prête désormais aussi à la marchandisation de la pensée et à une surenchère de « théories » de la violence et de la terreur dans toutes les idéologies. Le monopole cognitif est de mise. On peut ainsi voir apparaître simultanément des actes de terreur et des spéculations louant la terreur, dont la théorie rechigne à examiner les causes historiques profondes. Le caractère toujours plus exagéré et expressément paradoxal de certaines justifications « théoriques », avec une légèreté frivole et outrancière, renversant les valeurs établies jusqu’à l’invraisemblable, pousse la *désémantisation* à son extrême sans donner une quelconque direction qui permettrait de reconstruire la société et sa compréhension à partir de repères nouveaux. On peut ainsi arriver à dire que la violence ou la terreur n’est toujours pas suffisante, que Gandhi est plus violent que Hitler, que les nazis ou les Khmers rouges n’ont pas été suffisamment brutaux... Dans un milieu qui a perdu ses repères épistémologiques sans encore arriver à s’en forger de nouveaux (c’est-à-dire dans la

³⁹⁷ Darko Suvin sur la Yougoslavie : *Splendour, Misery, and Potentialities: An X-ray of Socialist Yugoslavia* (Brill Publ. 2016). En serbocroate : *Samo jednom se ljubi. Radiografija SFR Jugoslavije od 1945-1972. Uz hipoteze o početku, kraju i suštini*, traduit par Marija Mrčela, Belgrade, Stiftung Rosa Luxemburg 2014, ici : <http://www.rosalux.rs/bhs/samo-jednom-se-ljubi-drugo-izdanje>.

palanka), de tels propos sont désorientants mais porteurs, une telle pensée « terroriste » devient très *glamour* et se vend bien³⁹⁸.

Si la violence est basée dans l'instinct de survie, la définition sous-entendue de *la vie valant d'être vécue* varie. La préservation (de la vie) est liée à la possession (les bouddhistes diraient, à l'« attachement »). Les conflits sociaux en sont l'expression et déterminent les paramètres de la politique. Les options socialistes ou, selon Marx, communistes, balancent en général en pratique entre le choix d'une société juste et égalitaire imposée par en haut, ou édifiée par le bas. Les politiques des partis ouvriers, socialistes ou communistes, au pouvoir ou non, varient dans cette fourchette. Cela inclut des degrés variés de violence « inévitable », destinée à mettre un point final à... toute violence. Les idées révolutionnaires justifient trop souvent la violence comme « moindre mal » par rapport à une société violente, à des guerres et à un système politique impitoyable. La « juste mesure » n'a jamais été trouvée, et les options de la non violence, celle qui épargnerait les populations et la vie, n'ont toujours pas été expérimentées à fond ni trouvées.

Dans l'histoire politique de la violence, il y aurait à étudier le rôle des partis politiques. Dans ses recherches approfondies sur la Yougoslavie, Darko Suvin montre le destin paradoxal du terme de « bureaucratie » dans la *désémentation* locale. Cette strate de la bureaucratie, assez insignifiante par son nombre et influence, accusée aussi bien par les philosophes et sociologues du groupe *Praxis*³⁹⁹ que par les dirigeants, de tous les échecs, a été un ersatz pour donner bonne conscience au pouvoir : un terme dissimulant

³⁹⁸ John Gray, « The violent visions of Slavoj Žižek », *The New York Review of Books*, July 12-August 15, 2012, pp. 22-24.

³⁹⁹ *Praxis* fut un groupe assez varié et ne faisant pas « école », de philosophes et divers chercheurs en sciences sociales en Yougoslavie depuis les années 1960, mais actif sur le plan transnational et international, ayant publié la revue du même nom et ayant entretenu l'Université d'été de Korčula. Aussi bien la revue que l'Université d'été furent discontinuées par des autorités politiques de plus en plus dogmatiques en perte de vitesse. Voir à ce sujet les travaux de Darko Suvin, entre autres. Les fondateurs en furent les philosophes Gajo Petrović et Milan Kangrga de Zagreb, Mihajlo Marković de Belgrade, et quelques autres de diverses villes et universités. Un grand différend politique se produit et alla en croissant entre les deux premiers et le troisième, surtout au regard de la guerre qui suivit dans les années 1990, Marković s'étant associé au pouvoir nationaliste en Serbie.

les véritables carences économiques et politiques ainsi que le déficit démocratique, alors que l'oligarchie politique construisait patiemment sa métamorphose en oligarchie économique en se dotant d'un parti. Suivant Darko Suvin, on peut ajouter que ceci sera définitivement accompli avec la fin de la Yougoslavie.

Mais le début de l'inscription de l'économie yougoslave et, par extension, de sa politique à long terme, dans la logique de ce qui deviendra bientôt le système néolibéral mondial, peut être situé dans la grande réforme économique de 1965. Elle donna au pays une grande prospérité et ouverture avant de le voir précipiter, à partir des années 1980 vers sa ruine, la conjoncture internationale et la fin de la guerre froide aidant. La violence à venir, nullement prédestinée ou récidiviste, était inscrite dans les conditions économiques et de marché. Celles-ci s'installaient, comme aujourd'hui en Chine, sur une base supposée acquise de valeurs socialistes symboliques⁴⁰⁰. En réalité dépassées, ces conditions n'ont pas survécu à l'épuisement du capital de légitimation datant de la résistance au nazisme et au fascisme pendant la Seconde Guerre mondiale. Les valeurs capitalistes ont afflué subrepticement et graduellement en Yougoslavie par la privatisation du capital symbolique qui collait aux élites, au pouvoir, à certains échelons du parti. Il se transformait par une privatisation d'abord imperceptible et peu signifiante par les élites *locales*, en capital matériel. De politique, le pouvoir devenait localement – et donc en dispersion – économique, en multipliant ses centres. Le tournant de 1989, c'est à dire le néolibéralisme du jour au lendemain, fit le reste : les élites se sont trouvées nombreuses (au moins 8 – nombre des républiques et régions autonomes) et donc ennemies. Il n'a pas été difficile de les canaliser en « ethnicismes », identitarismes et nationalismes, expression contemporaine des conflits, ce dont s'est chargée également la « communauté internationale ».

⁴⁰⁰ Toute proportion gardée, on voit le même processus dans les pays capitalistes, particulièrement en Europe : alors que l'Etat providence – base supposée acquise de valeurs politiques libérales et de la social-démocratie – s'érode mais ralentit le processus, la violence accélérée de la nouvelle mouture du capitalisme postindustriel s'installe en développant une rhétorique nouvelle de la gouvernance, de la mondialisation par le capital et le marché, et de la flexibilité qui justifie la violence « nécessaire ».

La périodisation de Darko Suvin (voir plus bas) est utile pour comprendre les étapes de ce développement en Yougoslavie ; ces étapes sont aussi une longue agonie dont l'« issue » seront les guerres des années 1990. Radomir Konstantinović aura déjà tout anticipé sur le plan théorique, mais Suvin le présente ainsi :

A peu près :

- de 1945-50 : reconstruction de l'après-guerre et consolidation, fusion centraliste du Parti et de l'Etat ;

[Ajoutons : En 1948 se situe la rupture politique de Tito et du Parti communiste yougoslave avec l'URSS de Staline.]

- de 1950-61, introduction d'une autogestion limitée, alors que l'unité monolithique du Parti et de l'Etat continue ;

- de 1961-65/66 : contre-offensive de la majorité conservatrice de la politocratie, qui deviendra vers la fin de cette période une classe dirigeante consciente d'elle-même ; [Ajoutons ici à la périodisation de Suvin, en même temps, le Mouvement des pays non alignés.]

- de 1966-74 : la lutte pour la démocratie directe au travers de l'extension verticale de l'autogestion au sommet du pouvoir a été perdue ; le monolithe dirigeant se fragmente en une polyarchie de centres de pouvoir « républicains », au sein de laquelle le tournant vers une économie de marché non systématiquement contrecarrée glisse vers le nationalisme ;

- post 1974 : stagnation et débrouillardises ad-hoc⁴⁰¹, « brezhnevisme » yougoslave⁴⁰².

Alors que Radomir Konstantinović avait surtout travaillé sur la modernité de manière générale (sa critique générale faisant abstraction, à juste titre, des différences entre capitalisme et

⁴⁰¹ Expression de Darko Suvin en anglais : *ad-hocery*. Aussi bien le socialisme que la transition qui suit sont caractérisés par des pratiques très complexes de « débrouillardise ».

⁴⁰² Darko Suvin, « Splendours and Miseries of the Communist Party of Yugoslavia (1945-74) », *op. cit.* Italiques, D. S. ; Voir Darko Suvin, « An Approach of the Communist Party of Yugoslavia (1945-74) », TERRA H-N, Collection *A traduire*, Recueil *Alexandries* : <http://www.reseau-terra.eu/article1259.html>. Voir <https://independent.academia.edu/DarkoSuvin>

socialisme ou plutôt recherchant par dessus tout leurs points communs) et sur le nationalisme serbe en particulier (surtout en littérature), et qu'il avait vécu toute sa vie en Yougoslavie, Darko Suvin a adopté une autre approche. Ayant fait ses études en Yougoslavie, obtenu son doctorat en Sorbonne et fait toute sa carrière universitaire au Canada, ayant un diapason allant de la littérature à la politique au sens large, il a entrepris de documenter la vie politique de la Yougoslavie. C'est un travail nécessaire et précieux que personne n'avait fait avec cette ambition englobante. Sans avoir à rendre compte de conflits d'intérêts internes, externe à l'histoire qu'il analyse, présente et critique, Darko Suvin a relu tout ce que ceux qui sont restés sur place n'ont jamais lu par dégoût, dépit ou lassitude : les programmes de développement, les lignes directrices du parti, les « études », discours et recommandations de Tito et des autres dirigeants importants du pays, les professions de foi, en dégageant les différends, les options politiques et économiques à disposition, les choix, les points aveugles, les grandes idées, les échecs. C'est son plus grand mérite⁴⁰³. Ce sont en particulier ses analyses du fonctionnement du parti, de sa gestion du pouvoir, ainsi que les subtilités des scissions idéologiques qui attirent l'attention. Elles aident à comprendre comment, le contexte international et la fin de la guerre froide aidant, la Yougoslavie a succombé à tant de violence dans les années 1990.

A partir de 1976-80, les féministes yougoslaves, elles, menaient déjà une critique novatrice du système politique et des rapports sociaux depuis leur intérieur. Elles étudiaient aussi les rapports entre le patriarcat, le machisme ambiant, les violences faites aux femmes, l'idéologie du parti, le nationalisme et le système politique. Depuis les guerres des années 1990, elles ont fait un travail inestimable de connexions entre les violences faites aux femmes, les nationalismes, les guerres et la militarisation à outrance de la société⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Certaines des archives auxquelles il se réfère se trouvent désormais sur le site d' « auto éducation du maître ignorant » de Branimir Stojanović Trša, <http://novi.uciteljneznalica.org/index.php/2-main/712-darko-suvin-pristup-klasnim-odnosima-u-jugoslaviji-1945-75> .

⁴⁰⁴ Rada Iveković, ici-même « Féminisme, nation et Etat dans la production des savoirs depuis 1989. Un exercice épistémologique de traduction politique ». En anglais, « *Feminism, nation and the state*

Guerre et violences contre les femmes, avec Staša Zajović⁴⁰⁵

« N'importe quel pays démocratique décréterait un état d'urgence et d'exception (estado de emergencia) si un groupe identifié pour sa race, croyance ou idéologie était persécuté avec la même persévérance que celle avec laquelle les femmes sont maltraitées, assassinées, etc. La dimension universelle du problème de la violence machiste, loin de favoriser une réelle politique globale contre cette violence, pousse vers la résignation et le scepticisme. (...) [L]es femmes vivent en liberté conditionnelle.⁴⁰⁶ »

Les statistiques de tous pays (proportions gardées), montrent un nombre effroyable de femmes maltraitées, battues et tuées dans la violence dite « domestique », pensée comme mineure. Il faut ajouter à cela les féminicides systémiques dans de nombreux pays. Il est rare qu'on établisse un lien certain entre ces violences-là, la violence d'Etat ou la guerre. Mais dans les guerres, telles que celles en Yougoslavie des années 1990 comme ailleurs, des femmes ont vu immédiatement ce lien étroit et ont œuvré à le comprendre, dénoncer et déconstruire. Staša Zajović, fondatrice des Femmes en

in the production of knowledge since 1989. An epistemological exercise in political translation », traduction anglaise pour les Femmes en noir par Stanislava Lazarević, Belgrade, du texte : « Feminizam nacija i država u proizvodnji znanja od 1989 », in *Žene za mir*, Belgrade, Žene u crnom, 1912, pp. 118-140, publié dans *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonising, Crossings*, sous la dir. de B. Kašić, J. Petrović, S. Prlenda, S. Slapšak, Zagreb-Ljubljana-Belgrade, Red Athena University Press, 2012, pp. 15-29. L'original serbocroate a été présenté au colloque *REDacting TransYugoslav Feminisms: Women's Heritage Revisited* (REDaktura : transjugoslavenski feminizmi i žensko naslijeđe) organisé par le Centar za ženske studije, Zagreb, du 13 - 16 oct. 2011.

⁴⁰⁵ Fondatrice de l'organisation Women in Black de Belgrade, et co-initiatrice de la création d'un tribunal des femmes pour l'ex-Yougoslavie. Voir ci-dessous. <http://www.zeneucmom.org/>

⁴⁰⁶ Voir « Violencia universal. La persecución que sufren las mujeres requiere una determinación total y global », Editorial, *EL PAÍS*, 26-11-2011, traduit par moi, R. I., p. 32.

noir⁴⁰⁷ à Belgrade qui travaillent sur tous les pays de l'espace yougoslave, en a le plus grand mérite.

Aujourd'hui les femmes en noir et autres réseaux, associations féministes et antinationalistes proposent l'établissement d'un Tribunal des femmes⁴⁰⁸ pour surmonter l'impunité des crimes de guerre et le cortège d'injustices sociales et politiques qui affligent les pays yougoslaves⁴⁰⁹. C'est une idée qui paraît utopique. Elle est également à double tranchant. La constellation est telle que la fragmentation en intérêts particulier est la règle au sein des nationalismes ambiants, à partir de la périphérie d'une Europe elle-même en perte de vitesse qui reproduit les mêmes modèles que dans les Balkans. En outre, les droits séparés ou partiels, le droit coutumier (au delà de ses ambivalences et bornages internes) et la justice réparatrice exigée pour les victimes ont tous montré leurs limites et leur ambiguïté : quand on n'est pas en position dominante, la règle revendiquée peut rapidement se retourner en son contraire. L'universalité s'associe plus facilement à l'établi, au déjà-là, au pouvoir. La justice minimale et la justice transitionnelle, toute deux provisoires, sont des recours en situation post conflit.

Les femmes ne sont pas encore reconnues porteuses d'universalité. Pourront-elle l'être un jour ? Cela semble nécessaire, quitte à reconfigurer l'idée d'universalité. L'histoire des quotas pour les femmes dans la représentation en Inde est très instructive et déroule un long et laborieux processus de conquêtes successives de droits, non octroyés par avance à partir d'une universalité supposée qui ne serait point respectée. Cela vient du droit d'origine britannique pratiqué en Inde – un droit sans universalité surplombante prétendue. Les droits fragmentés des femmes divisées par les

⁴⁰⁷ Athena Athanasiou, *Agonistic Mourning. Political dissidence and the Women in Black*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2017.

⁴⁰⁸ Le tribunal a entretemps siégé en 2015 à Sarajevo.

⁴⁰⁹ Je relaye les principes du Tribunal des femmes postés sur le site des Femmes en noir et dans leurs publications : <http://www.zenskisud.org/en/index.html> avant d'en tirer moi-même quelques conclusions plus loin. Ces dernières sont prises de mon intervention « Kako misliti o naslijju i kako deminirati 'znanje' o njemu. U prilog Ženskom sudu » (« Comment penser la violence et comment désamorcer les 'savoirs' la concernant ? Pour un Tribunal des femmes »), prononcée à une réunion sur le processus du Tribunal des femmes en ancienne Yougoslavie, les 22-23 novembre 2013 à Zagreb, convoquée par les organisations féministes des pays yougoslaves.

intérêts des hommes ont en tout temps été soumis au diktat des nationalistes, de la nation, de la religion, de l'Etat. Par des amendements de la Constitution depuis 1992, des quotas pour les femmes dans les *pancāyat* (les institutions autogérées à la base, dans les villages) en Inde sont introduits et fonctionnent. Ils ont alors donné lieu à d'autres revendications d'autres groupes défavorisés et marginalisés. La fragmentation du corps social continue, alors même que l'universalité est visée, comme un bien à arracher.

L'idée d'un tribunal féminin pour la Yougoslavie⁴¹⁰ proposant un modèle alternatif de justice part du constat qu'il n'y a pratiquement que le très moyennement efficace tribunal de la Haye pour l'ancienne Yougoslavie à s'intéresser aux victimes des guerres des années 1990. Elle a plusieurs origines : le désir de rendre voix et justice aux victimes, de cultiver la paix après des années de guerre, de ni-guerre-ni-paix ; l'ambition de surmonter l'échec des commissions de vérité qui n'ont jamais pu être organisées pour l'ensemble de la Yougoslavie alors que cela aurait été le seul niveau qui renverrait tous à leurs responsabilités ; la nécessité de dépasser la militarisation croissante, les persistantes idéologies nationalistes, la racialisation et la xénophobie ouverte, le machisme revigoré par les conflits.

L'idée du tribunal vise l'ensemble du territoire et des populations yougoslaves ; la subjectivation politique et juridique et la dignité reprise des femmes ; l'initiation à de nouvelles pratiques juridiques et institutionnelles ; œuvrer pour la paix. Le tribunal féminin développe des stratégies et actions éducatives à long terme destinées aux hommes, femmes et enfants, et en fait ses objectifs principaux. La présupposition du tribunal est un lien étroit entre les violences faites aux femmes (« violence domestique ») et les autres formes de violence considérées publiques et plus « sérieuses », y compris la guerre. Le futur tribunal dénonce la violence structurelle

⁴¹⁰ Maintenant que plus aucun des Etats successeurs n'usurpe plus le nom de « Yougoslavie », il me semble que l'on peut désormais se passer du préfixe « ex » ou « ancienne ». J'applique le nom de ce pays à la seule SFRJ, République socialiste fédérale de Yougoslavie (assassinée au début des années 1990), et non aux formations tronquées issues de son démantèlement qui ont pu le revendiquer.

répandue par la culture de la guerre et l'économie du marché débridé. Le tribunal est initié dans un esprit de *care* qui ne concerne pas seulement les femmes. Il devra intéresser toute la société.

La *déviolence* présuppose dans ces conditions des agissements et une pensée politique. Plus que civiliser la violence, elle demandera alors *plus* qu'un « médiateur évanouissant⁴¹¹ » : un effort patient, lent, de reconstruction d'une culture de la paix par en bas et par l'éducation. *Une pratique précédant la théorie*. Un effort que des femmes sont bien placées, préparées et déterminées à fournir dans un esprit de don sans perte ni attente de retour.

La vision féministe de la guerre et de la paix militarisée, ainsi que de la violence post-guerre (contre les femmes et la population en général), est l'une des perceptions et des interprétations possibles de la violence qu'il me semble valoir la peine de favoriser afin de déconstruire, atténuer, *déminer* les valeurs hégémoniques nationalistes, militaristes, machistes, racistes qui dominent toujours dans leurs moutures diverses, et afin de rétablir au moins partiellement la justice en ce qui concerne les violences et les souffrances passées.

J'ai la ferme conviction que nous devons inverser la perception du nationalisme ethnique comme source de la violence et de l'effondrement de la Yougoslavie des années 1990. Il fut le *résultat et non la cause des violences initiales et de la désintégration*, dans le contexte européen donné. L'ethno-nationalisme ne devient l'*objectif* que lorsque le conflit a déjà commencé et quand le dénominateur commun yougoslave a été perdu. Sinon, les conflits armés ont leur propre logique « indépendante » : une fois qu'ils ont été déclenchés - il est difficile de les arrêter et ils ont tendance à aller jusqu'à la destruction.

⁴¹¹ Etienne Balibar, « Europe : Vanishing Mediator ? », conférence de 2002 ; dans *Nous, citoyens d'Europe : Les Frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, Découverte, 2001.

Il me semble que l'idée d'un tribunal des femmes, dans une situation comme celle-ci, où une commission mixte pour établir la vérité historique du conflit et des violences aurait été inimaginable à cause de la poursuite du conflit dans la « paix », comme cela a été le cas en Yougoslavie après les guerres des années 1990 (et alors que des commissions individuelles dans les républiques auraient été inutiles parce qu'elles seraient nationalistes et intéressées) était une idée honorable. La cour des femmes avec le témoignage de femmes, victimes, témoins directs et indirects et militantes représenterait la forme la plus proche, décente et bienvenue, le meilleur remplacement pour cette commission tout-yougoslave qui n'a pas pu voir le jour.

Le tribunal des femmes accomplit, entre autres, les travaux d'une telle commission. Dans les circonstances, il semble que seules les femmes soient en mesure de le faire, qu'elles sont capables d'avoir un projet commun qui traverse les frontières des nations et les nouveaux Etats. Une contribution importante d'une telle commission ou dans notre cas du tribunal des femmes est celui de recueillir les témoignages, les archives ainsi qu'une mise en œuvre de réparations par le récit et par la promulgation (*enactment*), au travers du *devenir-sujets* de celles/ceux qui, en guerre et après celle-ci, n'avaient été que victimes inarticulées. En cela les témoignages, destinés aussi à l'historiographie, dépassent la signification du tribunal, et demeurent pour toujours. Le tribunal des femmes effectue ainsi un travail nécessaire de réconciliation et de construction de projets et des processus politiques et sociaux que personne d'autre n'a jamais proposé de faire, puisque personne n'est capable de prendre le relais. C'est pour cela que je considère cette cour comme un processus-clé, au delà de sa fonction de sanctions symboliques, de justice et de guérison, essentiel pour l'historiographie, pour le mouvement féministe, pour la repolitisation des sociétés de ces pays en un projet sociopolitique concerté et commun. Un tel projet en construction vient pour ainsi dire au moment juste, compte tenu de l'environnement géopolitique : pour diverses raisons, l'Europe doit se réinventer. Nous sommes maintenant, tous, comme l'Union européenne entière, en « transition ». Tous dans le nouveau contexte doivent

donc maintenant se transformer. Ce pourrait être un bon début de déviolence. A l'avenir on apprendra plus de ce Tribunal des femmes de 2015, noyé pour l'heure dans l'indifférence médiatique et l'absence d'espace public partagé et de débats.

MODERNITÉS ET CONSTRUCTION DES SAVOIRS

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

12. Politiques de la philosophie depuis la modernité. *Les philosophies indiennes et occidentales*

*A propos*⁴¹²

[Sommaire](#)

[Table des
matières](#)

La modernité qui avait été à l'origine de nombreuses ouvertures en direction des continents extra-européens, fut en même temps la grande rupture qui a rendu la traduction presque impossible (mais par là, nécessaire) en prêtant une dimension normative à de nombreux concepts, en particulier celui *du* politique. A travers un processus d'universalisation (une « occidentalisation »), des concepts et des termes d'origine « européenne » se virent pourvus d'une continuité généalogique et étymologique qui frappait d'une discontinuité correspondante ceux qui provenaient d'autres lieux et d'autres langues. Les connaissances de ces derniers sont disqualifiées.

C'est mon ancien maître Čedomil Veljačić, professeur de philosophie à Zagreb, Yougoslavie, avant de devenir moine bouddhiste au Sri Lanka sous le nom de Bhikkhu Ñānajīvako, qui m'a fait soupçonner qu'une antinomie de la raison pouvait en cacher une autre. Il faisait référence à deux antinomies susceptibles d'entretenir ce type de relation, mais sans les associer, bien que l'implication de leur collusion ait été plus qu'évidente dans son œuvre. L'une d'entre elle était la division de la raison pure qu'opère Kant entre une raison théorique, métaphysique ou spéculative d'une part et une raison pratique, éthique et esthétique de l'autre.

La seconde de ces antinomies était le hiatus entre « l'ouest et le reste » (un reste « indien » ou dans tous les cas non occidental) dans la philosophie et l'absence générale de considération du premier à l'égard du second. La valeur de la philosophie

⁴¹² Article en partie tiré de mon livre inédit *The Politics of Philosophy* (Politiques de la philosophie), disponible en ligne : <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/a-politics-of-philosophy-a-presentation-for-publishers/>. Publié comme « Politiques de la philosophie à partir de la modernité », *Transeuropéennes*, n°6, nov. 2009, traduction de l'original anglais par Didier Renault.

« indienne » ne faisait aucun doute aux yeux de Čedomil Veljačić⁴¹³. Le livre qu'il a consacré à « l'éthique de la connaissance⁴¹⁴ » ouvrait une perspective comparative passionnante. L'auteur essayait d'y montrer que l'éthique de la cognition est ce qui, chez Kant comme dans la philosophie « indienne » (principalement bouddhiste) pointe vers un *domaine indivis de la raison* en tant que dénominateur commun de la raison cognitive (théorique) et de la raison pratique. Čedomil Veljačić s'intéressait à la justice cognitive, à la traduction philosophique (ses propres traductions en serbocroate depuis les langues indiennes sont exemplaires) et s'efforçait de franchir les frontières de l'esprit (*mind*). L'éthique devient par elle-même une méthode cognitive, de la même manière qu'au sein de l'école Vedānta, « connaître » le principe universel du *brahman*, (« principe absolu, englobant ») signifie fusionner avec lui. Ici (dans le bouddhisme), ce n'est pas la connaissance qui constitue un absolu. Cette approche laisse même une part de doute, cultivé par une discipline (*yoga*) à titre de « pureté » ou de « noblesse » de l'intellect. La liberté prônée par le bouddhisme (*nirvāṇa*⁴¹⁵) et telle que la comprend Čedomil Veljačić est expérimentale et rigoureusement distincte d'une extase. Ce qui signifie également que la contemplation qui mène à elle (*dhyāna*⁴¹⁶; *jhāna*; *ch'an*; *zen*) est un *art de vie abstrait* qui comble une autre faille, celle qui sépare l'éthique de l'esthétique.

⁴¹³ Cf. Rada Iveković, « Nasljeđe Čedomila Veljačića. O nekim problemima komparativne filozofije » (L'héritage de Č. Veljačić. De quelques problèmes de la philosophie comparée), in : *Sudesika. Bhikkhu Nānājīvako - Čedomil Veljačić*, sous la dir. de. Siniša Đokić, Zagreb, Antibarbarus, 1997, pp. 69-81 ; « The Politics of Comparative Philosophy » (Politique de la philosophie comparée), in *Beyond Orientalism. The Work of W. Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* (Au-delà de l'orientalisme. Le travail de W. Halbfass et son impact sur les études indiennes et trans-culturelles), sous la dir. d'Eli Franko & Karin Preisendanz, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 221-235.

⁴¹⁴ Čedomil Veljačić, *Ethos spoznaje u Evropskoj i u indijskoj filozofiji*, Belgrade, Bigz 1982, *op. cit.*

⁴¹⁵ *Nirvāṇa*, idéal éthique et existentiel de la philosophie pratique du bouddhisme, réputé difficile à atteindre, et ayant des interprétations différentes selon les écoles : dépossession de soi, extinction, rejoindre le « néant », état inqualifiable. Le même terme (sanskrit) est utilisé dans d'autres écoles de philosophies « indiennes », en parallèle avec d'autres expressions.

⁴¹⁶ *Dhyāna*, en sanskrit (*jhāna*, en pāli, *ch'an* en mandarin, *zen* en japonais) signifie la pratique de la contemplation et la méthode de méditation, assez formalisées selon les écoles. A part les conditions éthiques et karmiques, *dhyāna* est une condition, non suffisante à elle seule, pour l'obtention du *nirvāṇa*.

C'est le point où la « philosophie thérapeutique » apparaît comme un art de la maîtrise et de la connaissance de soi, de l'abnégation et de la joie. Elle est matérialiste par le biais d'une étrange boucle au cœur d'une *politique délibérée* de dépossession de soi. L'ultime thèse explicite de Čedomil Veljačić « du point de vue de la philosophie européenne » est que « l'éthos de la cognition devient, à travers sa dimension métalogue, le moyen d'un accomplissement cognitif d'un ordre plus élevé ». Au-delà d'une approche purement thérapeutique et « méditative », cette *philosophie de l'art abstrait de la contemplation pure* mène au-delà de la raison. Les analogies qu'il donne et qui proviennent du contexte « indien » sont destinées à combler la faille de la raison au sein de l'existence même. Mais la première thèse, l'axiome « de la perspective européenne » énonce qu'« il existe une philosophie qu'il est impossible de penser si l'on ne vit pas en harmonie avec elle ». L'auteur pense à Kant lorsqu'il note que :

« le premier motif de la philosophie indo-européenne, fondé sur l'éthos de la connaissance chez Socrate, chez les Stoïques et les écoles apparentées de la philosophie hellénistique [...] partage avec ces dernières des influences orientales plus ou moins prononcées⁴¹⁷ ».

Cela ne revient pas selon lui à exprimer l'hypothèse d'une opposition dialectique entre le rationalisme et l'irrationalisme ; ce qui est visé, c'est plutôt *l'érosion permanente du transcendantalisme critique* qui le transforme en une dialectique positiviste « non-philosophique ». Au contraire, comme l'affirme sa deuxième thèse, « la discipline de la raison pratique est une discipline transcendantale-logique ». Le matériau métaphysique est « déterminé en intégrant des régions hétérogènes ».

Čedomil Veljačić s'intéresse à l'apparent retournement de la *Critique de la raison pratique* qui « contient et se rapporte » à la *Critique de la raison pure*, au sens où la fonction transcendantale-analytique de la première implique une région ontologique. C'est là

⁴¹⁷ Čedomil Veljačić, *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, Beograd, BIGZ 1982., p. 15.

le paradoxe classique de Kant. La critique de la raison pratique intègre celle de la raison pure, ou la rend possible, de telle sorte que la discipline de la raison pratique devient formellement un domaine ontologique. En fait, la plupart des lecteurs effectuent un choix chez Kant (soit le formalisme de la raison, soit la raison pratique). Čedomil Veljačić, lui, fait le choix de l'aporie. Il parvient à concilier les deux approches dans sa tentative de mettre en lumière l'importance, en un sens voisin de la perspective « indienne », de la conscience se purifiant elle-même dans l'expérience yogique. Chez Kant, la discipline de la raison pratique, avec sa dimension éthique, provient de la volonté ou de la raison. Mais il a entrevu que ce sont deux éthiques distinctes, complémentaires et hiérarchisées, qui peuvent se développer à partir de ce point : la première qui poursuivrait des « archétypes » en relation avec des « valeurs matérielles » individualisées, et la seconde située au plan d'une éthique « métaphysique », l'éthique kantienne à proprement parler, qui dépasse le plan archétypique. Čedomil Veljačić s'efforce de subsumer la première forme à la seconde (de subsumer « Scheler » à « Kant »). C'est dans l'éthique « métaphysique » transcendant les archétypes (« Scheler ») que résident les principes généraux d'une métaphysique de la morale de Kant.

L'une de ces éthiques se préoccupe des devoirs (la volonté), l'autre des buts à atteindre (l'éthique). Selon la lecture que Čedomil Veljačić fait de Kant, la critique archétypale ou émotionnelle ne prend pas en compte *l'intentionnalité intrinsèque de la raison pratique*. Même pour Kant, il y a un modèle à imiter, celui du sage stoïcien. L'éthique des valeurs (des buts à atteindre) est neutre ou indifférente vis-à-vis de l'existence ou de la non-existence ; ou plutôt, une telle éthique est sans objet. Mais l'éthique du devoir (la volonté) est directement liée à l'existence (ou la non-existence) des valeurs. Aux yeux de Kant, la volonté dépasse le plan émotionnel pour atteindre des couches plus élevées et n'est pas limitée par l'éthique formelle. Čedomil Veljačić considère qu'il est possible de fonder la discipline de la raison pratique « par-delà le bien et le mal » et de la relier à la raison pure. Il est intéressé par des solutions yogiques dans un sens proche de la seconde ligne kantienne, qui voit une norme dans la figure du sage : la raison

devient pratique dans la coïncidence de l'éthique et de la cognition – d'une manière très proche des « écoles » indiennes. Il montre de quelle manière le *yoga*, en tant que philosophie pratique de la totalité des écoles « indiennes » comble la faille entre la raison pratique et la raison théorique et parvient à les relier. Mais ce résultat est également atteint par le recours à une éthique apriorique : il se réfère d'une part à l'évidence de la souffrance, mais il se double par ailleurs d'un *a priori* transcendantal qui nous fait dépasser l'*avidyā*⁴¹⁸ comme condition primordiale de l'être-dans-le-monde, de telle sorte que tout repose finalement sur le statut de la nescience (*avidyā*).

L'éthique de Kant est elle aussi transpersonnelle. Selon la troisième thèse de Čedomil Veljačić, le champ de la discipline de la raison pratique (noétique) est plus vaste que le domaine transcendantal-logique (noématique) : la pensée et son cadre transcendantal ne peuvent être symétriques ou coïncider. La même remarque peut être appliquée à l'éthique. C'est la raison pratique qui postule le *noumenon*⁴¹⁹, qui est théoriquement problématique parce qu'il n'est, face à son propre concept, que l'objet d'une perception non-sensible. Cette articulation n'introduit pas seulement une scission dans la scission (l'éthique dans la raison divisée), mais elle reconnaît indirectement la *nécessité* du *partage de la raison*⁴²⁰ comme une tension dialectique qui la pousse au-delà d'elle-même, ou comme un mouvement et un mode d'être constants de la raison. Chez Kant, la raison pratique est abstraite, formelle et

⁴¹⁸ *Avidyā*, « nescience », est d'abord l'ignorance par rapport aux conditions et poids karmique-éthique de nos vies antérieures, en termes simples, l'ignorance de notre origine et le fait de l'inaccessibilité de la scène primordiale dont nous sommes issus. C'est aussi, et cela revient au même, l'ignorance du *dharmā* (de l'ordre, de la loi aussi bien naturelle qu'humaine et cosmique) aussi bien que de l'enseignement du Bouddha. Une personne en proie à *avidyā* reproduit du *karma* et est ainsi maintenue dans le cycle des-vies-et-des-morts.

⁴¹⁹ En opposition au « phénomène » qui se présente à nos sens, le *noumenon* reste dans le monde des idées où il est présupposé, mais nous reste inaccessible.

⁴²⁰ *Partage de la raison* : <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/a-politics-of-philosophy-a-presentation-for-publishers/>. Je désigne par ce terme les mécanismes du raisonnement et de la pensée qui procèdent par bifurcations. La halte à l'un de ces croisements (par exemple, un dogme) produit la raison scindée et arrêtée (*partagée*), mais le passage au delà de l'embûche permet la continuité du mouvement de la pensée et de la raison. La condition en est le partage avec d'autres, car on ne pense qu'ensemble, et la pensée qui est ainsi libre est *partagée* – dans un autre sens. « Partage de la raison » signifie ainsi deux choses opposées mais liées, in-com-possibles, comme deux faces d'une médaille.

transindividuelle, enracinée au-delà du plan personnel ; elle correspond à l'idéal stoïcien et aussi à l'idée indienne du *dharma*⁴²¹. Ses critiques considèrent qu'elle est donc vouée à être répressive. Čedomil Veljačić pense qu'il est possible de trouver un compromis en fondant la discipline sur un terrain ontologique concret, visant la liberté en conformité avec ce dernier.

Il considère la *philosophia perennis* comme le terrain commun de toute philosophie. Il pense que sa propre partialité vers la philosophie « indienne » devrait suffire, indépendamment du contexte. Il procède comme s'il n'y avait pas d'histoire de *différend* entre les philosophies « indiennes » et « occidentales ». Il fait référence à une « philosophie indo-européenne ⁴²² » comme à un réceptacle, ou à une position ultime et imaginaire, qui n'a jamais prouvé ses axiomes. Le « terrain commun » auquel pense Čedomil Veljačić n'est pas conditionné biologiquement. Il correspond aux « structures du sujet transcendantal, avec ses possibilités limitées de concevoir des idées créatives ». On pourrait l'appeler culture dans un sens plus large, impliquant *avidyā*, l'ignorance ; un rempart contre l'ethnisation. De la manière dont il le comprend, ce n'est pas le terrain d'un universalisme philosophique, mais plutôt une plage de « motifs éternels » dans l'histoire universelle de la culture⁴²³, commune à l'humanité entière. La lecture de Kant par Gayatri Chakravorty Spivak dans son ouvrage *Critique de la raison postcoloniale*⁴²⁴ nous éclaire sur les risques de l'enracinement géographique. Čedomil Veljačić pense toutefois que le rationalisme de Kant le *met à l'abri* des distorsions anthropologiques « de ceux qui sont incapables de « se libérer (...) des hypothèses généalogiques⁴²⁵ ». De même que chez Kant, il n'y a ici aucun a

⁴²¹ Ordre et « loi » générale : cosmique, naturelle, humaine. Dans le bouddhisme, c'est aussi la science de cet ordre, c'est-à-dire l'enseignement bouddhique. Une ultérieure signification du terme est « élément » ou « toute chose ou unité ».

⁴²² Veljačić, alias Bhikkhu Nānajiṅgako, *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, 1970., p. 15. De ce point de vue, je crains de l'avoir critiqué quelque peu hâtivement dans mes travaux précédents, puisque je déplaçais les implications de sa pensée dans un champ « civilisationnel » et donc éventuellement « racial » sans comprendre entièrement le contexte, ni son objectif principal qui était de dépasser les antinomies de la raison.

⁴²³ Veljačić, *Ethos spoznaje...*, p. 8.

⁴²⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, op. cit.

⁴²⁵ Veljačić, *Ethos spoznaje...*, p. 8.

priori d'une connexion inhérente, nécessaire. Il se préoccupe de rétablir la primauté d'une raison universelle et indivise comme fondement d'une philosophie comparative :

« [...] la source [...] est, selon sa description phénoménologique, *identique avec les caractéristiques primordiales d'avidyā* (la limitation transcendante de la cognition), raison pour laquelle la philosophie « indienne » dans son ensemble est essentiellement orientée vers un *idéalisme transcendantal-critique de l'éthos de la cognition* ».⁴²⁶

C'est une singulière boucle qui se referme, chez Čedomil Veljačić aussi bien que chez Kant, et par laquelle un « apriorisme » de l'éthique cognitive « sauve » la raison pure d'une chute dans des facteurs empiriques. Cet « apriorisme » *précède* l'expérience pratique dans un *accès direct* à la pure raison *pratique*. Celle-ci est une sorte d'« état » d'innocence et d'ignorance, une *indivision*, une plénitude éthique. Il est transcendantal, mais limité : la raison peut-elle embrasser ce qui est la condition de sa propre existence (la vie) ? Cette impossibilité est un *paradoxe vécu* de l'humain (ou peut-être de toute vie). La notion de *karma*⁴²⁷ comble cette faille tortueuse. C'est là l'*a priori* de la pensée « indienne » que l'on omet de prendre en compte. La raison pour laquelle la philosophie « indienne » ne fut pas reconnue en « occident », c'est la division normative de la raison. Non qu'elle soit incapable de diviser la raison : toute pensée vivante en est capable, et le fait effectivement.

Les connaissances portant sur l'origine apparaissent toujours scindées et fragmentaires. Notre dérive de l'origine se poursuit jusque dans l'intention de se la réapproprier, de produire une « culture »⁴²⁸. La différenciation sexuelle, comme toutes les autres différenciations, en tant que tissu de l'*avidyā* (ignorance) est l'un

⁴²⁶ Čedomil Veljačić, *Ethos spoznaje*, op. cit., p. 37. Italiques par moi, R.I.

⁴²⁷ *Karma* veut dire « acte, action » en sanskrit à l'origine, et désigne par déduction les conséquences matérielles et morales des actes, d'une vie à l'autre. Dans un sens plus philosophique, *karma* implique la solidarité des générations et des espèces vivantes. Borislav Mikulić, *Karmayoga. Studije o genezi « praktičkog » u ranoj indijskoj filozofiji* (Karmayoga. Etudes sur la genèse du « pratique » dans la première philosophie indienne), Sarajevo, Veselin Masleša 1988.

⁴²⁸ Fethi Benslama, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, op. cit.

de ces *partages*⁴²⁹ *de la raison* ; elle concerne l'ignorance universelle à propos de l'origine.

La théorie bouddhiste de l'origine interdépendante est une formulation de cette quête de l'origine, celle de la naissance et de la sexualité ou celle de la philosophie. Mais en tant que point de départ, *avidyā* (ce qui est au-delà de la cognition, l'illusion transcendantale) ne se limite pas à la sphère sexuelle, qui est son « dernier recours ». L'oubli de la scène primitive (explicite dans le freudisme et implicite dans le bouddhisme), l'oubli de la douleur (*duḥkha*) ou celui de « l'être » sont une seule et même chose. En ce sens, *avidyā*, le « premier » principe du bouddhisme, signifie la limitation transcendantale de la cognition. La connaissance de ce qu'elle (dé)voile est la « parenthèse » d'une expérience soumise à une réduction phénoménologique et incapable de percevoir ses propres limites. Le langage et la pensée ne peuvent totalement rendre compte de leur origine ni de leur cadre. Le bouddhisme avait radicalement reconnu les limitations transcendantales. Faute de traduction, on pouvait donc désigner, devant le tribunal de la philosophie « européenne », toutes les écoles de philosophie indienne comme « mysticisme » ou « théologies ».

L'éthique bouddhiste a son origine dans l'indignation au regard du constat de la douleur, *duḥkha*, qui provient du fait existentiel, mais non essentiel, de la « non unité⁴³⁰ ». La division est l'ordre naturel du devenir (tandis que « l'être » n'est même pas une catégorie). Ne faire qu'un avec l'altérité peut s'avérer fatal dans le cadre du monothéisme et quand la distanciation semble être l'unique échappatoire. Mais dans des contextes différents, comme dans le bouddhisme, la scission elle-même – qui est aussi présente en nous, ou entre le langage et la réalité dont il est impuissant à rendre compte dans sa totalité – peut aussi être réparatrice. En même temps que la scission, c'est l'irreprésentable qui se dissipe également. L'ignorance et la peine sont corrélées. La connaissance lutte ainsi contre l'ignorance de la seconde, qui est un fait de la vie.

⁴²⁹ Ici, « arrêts ».

⁴³⁰ Dans la vie de tous les jours, nous avons tendance à voir la dispersion, la fragmentation et la multiplicité déconcertante du monde, et non sa « réelle » unité.

La douleur, telle qu'elle est comprise dans le bouddhisme, ne doit pas être identifiée à l'*angoisse* au sens existentialiste, même si le rapprochement a souvent été fait. Tandis que la psychanalyse voit dans la confrontation avec le néant une source de trauma, d'une possible désagrégation ou annihilation, et d'une panique existentielle, le *sūnya* (néant) du bouddhisme est un objet d'espérance. Bien qu'effrayant, il est bienvenu en ce qu'il est une issue hors du cycle des réincarnations. On est donc amené à en conclure que c'est le *contexte* culturel, historique et politique qui fait toute la différence. Le bouddhisme accorde une grande valeur au dépouillement de la subjectivité. Mais l'angoisse peut résulter d'une ignorance à propos de l'origine et de l'aspiration à trouver des fondements solides. La pensée de « l'occident » a cultivé ce conflit, tandis que les écoles bouddhistes, et d'autres écoles asiatiques, l'ont pris en compte tout en sachant qu'il n'y avait pas de fondement solide. Le Bouddha lui-même ne s'est jamais prononcé sur les questions ontologiques. Cela permet naturellement une philosophie *relationnaliste* (plutôt que relativiste) qui se garde des extrêmes du nihilisme et de l'absolutisme.

Dès l'émergence de la modernité, on s'est efforcé de construire des lignes généalogiques ininterrompues pour les concepts et les épistémés « occidentaux » ainsi considérés comme « universels ». Cette ligne généalogique résulte d'une interprétation d'étymologies européennes en tant que fondatrices et universelles. De là, on en déduit une continuité pour « l'occident » et une discontinuité pour les autres histoires et les autres épistémés, auxquels on impute, et dont on exige, une rupture avec leur propre antiquité. Le passé de ces cultures est qualifié de « prémoderne » ou de « traditionnel », et donc comme archaïque par comparaison avec la modernité universalisée. La même remarque s'applique aux femmes. S'il en est ainsi, c'est que la modernité (« occidentale ») est normative et universalisée. La projection de la notion de progrès avec ses *exceptions constitutives* est complice de la hiérarchie de cultures produite dans le temps et l'espace. Elle montre la dimension autoréférentielle du partage de la raison comme un *regressus ad infinitum*. La scission dans la raison apparaît à chaque fois qu'une *règle* et son *exception* sont proposées à titre d'explication.

L'exception désigne la faille dialectique et constitue la limite transcendante de l'esprit.

Le tournant linguistique de la philosophie « continentale » a dans une certaine mesure permis de mettre à l'épreuve le rôle du langage et de la pensée dans la subjectivation, tout en maintenant la fonction critique de la réflexion. Mais son horizon n'en est pas moins resté celui de la modernité. La philosophie « indienne », dans un contexte historique différent de celui de l'Europe, a effectué son propre tournant linguistique avec le bouddhisme (à partir du VI^{ème} siècle avant l'ère commune). C'est là un risque pour la philosophie telle que la comprend « l'occident ». De là, la pensée « indienne » s'est engagée dans des directions diverses. C'est également la raison pour laquelle elle n'a généralement pas été reconnue par les orientations philosophiques traditionnelles en « occident ». Mais le tournant linguistique a permis, comme il l'a fait pour la philosophie européenne des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, non seulement de mettre en doute l'ego, mais également de ne pas s'attarder sur une métaphysique du sujet, en cultivant l'incertitude à propos de la capacité du langage à être exhaustif. Cette fonction, relativement faible dans l'antiquité européenne (bien que Michel Foucault l'ait rétablie par le biais de certaines *thérapeutiques philosophiques*⁴³¹), permettait que fonctionne un mécanisme fluide du *partage de la raison*. La question du retard ne se pose pas dans la philosophie indienne. S'il n'y a pas de retard vis-à-vis de la modernité, c'est parce que la norme de ce retard a été fixée à partir d'une position hégémonique dans la modernité (« occidentale ») elle-même. Les *règles du jeu* (à propos desquelles il n'y a jamais eu d'accord) définissent qui est « en retard » ; elles n'autorisent donc pas une lecture politique de la « philosophie indienne ». Un tel apriorisme est moderne, historiquement et géopolitiquement, c'est un produit de l'hégémonie et il est étayé par des méthodes comparatives.

⁴³¹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Hautes Etudes - Gallimard/Seuil, 2001.

De nombreux concepts philosophiques ont leur origine dans la Grèce antique (et au-delà, dans les sources auxquelles les Grecs ont puisé sans forcément les reconnaître). Ils font partie de l'histoire factuelle de la *polis* et sont liés au développement de la philosophie grecque, et par la suite « européenne », ainsi qu'à la représentation de soi de l'occident. Cela est vrai également des concepts de la philosophie indienne, car chacun se réclame de son antiquité. Pour ces derniers, il est toutefois plus difficile de franchir les frontières des philosophies internationales au-delà des stéréotypes orientalistes, parce qu'ils n'ont pas été portés par un mouvement universalisant. Le défi véritable pourrait consister à explorer les épistémés en les passant au crible de concepts d'une provenance différente. En quoi, par exemple, le savoir indien (ou chinois, ou yoruba, maya ou aborigène) se prête-t-il à un usage universel en termes, par exemple, d'autonomie politique (une notion issue de la généalogie occidentale) telle que nous la comprenons aujourd'hui ? Au contraire, comment traduire des concepts tels que *mokṣa*⁴³², *nirvāṇa* ou *karma*, si ou lorsqu'on les reconnaît ou qu'on les importe, même partiellement, dans un contexte européen⁴³³ ? Comment traduire en termes politiques ces notions généralement considérées comme esthétiques, mystiques ou culturelles ? Et ne devrions-nous pas nous méfier de cette tendance permanente à faire une lecture antipolitique de ces concepts et de cette histoire dès qu'ils ont une origine extra-européenne ou qu'ils proviennent de ceux dont la pensée n'est pas connue ou valorisée par le (ou les) courant dominant ?

Le sujet est généralement évoqué en même temps que la recherche du dieu dans l'éthique de l'hétéronomie. La question se pose alors « Quel dieu devons-nous servir ?⁴³⁴ », question dont Max Weber prend acte dans les temps modernes, et qu'il désigne comme celle de « la guerre des dieux.⁴³⁵ » La guerre des dieux est en réalité une

⁴³² *Mokṣa*, autre terme pour dire la délivrance, à égalité du terme *nirvāṇa*, et généralement utilisé dans les écoles brahmaniques (où il signifie, plutôt que le « néant », la « plénitude » atteinte).

⁴³³ Rada Iveković, « Subjectivation et justice cognitive », ici-même.

⁴³⁴ *Rg-veda* X, 121 (Hiranyagarbha Prājāpatya).

⁴³⁵ Max Weber, *The Sociology of Religion* (Sociologie des religions), transl. Ephraim Fishoff, Beacon Press (nouvelle éd.), 1993 ; *Hindouisme et bouddhisme* (*Sociologie des religions*), tr. par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2015 ; *Sociologie des religions*, tr. par. J.-P. Grossein, Paris,

guerre entre les hommes, qui, alors qu'ils enquêtent sur leur *origine*, se livrent à une guerre sur ou pour des valeurs. Le soupçon d'un *partage originel* légitime le plus souvent des « guerres de restauration » ou un nationalisme qui visent à dépasser la scission originelle en vue d'une totalité reconfigurée⁴³⁶. La plupart du temps, dans un mouvement circulaire, on fait la guerre pour mettre fin à une guerre, un objectif supposé la « justifier ». Dans un hymne du *R̥g-Veda* (RV X, 121), l'unité originelle est restaurée sous la forme du « germe d'or », mais la nécessité d'un *regressus ad infinitum* vers des points de départ toujours nouveaux ne tarde pas à se faire jour, puisque l'origine elle-même a une origine. La guerre des dieux et des valeurs correspond aux pratiques politiques et sociales d'un temps et d'un lieu donnés. La question philosophique, derrière ce problème, est celle du partage de la raison. Elle est aussi celle *des limites de l'horizon philosophique et politique*. Le problème doit-il se résoudre à l'intérieur ou à l'extérieur de ces limites ?

Kant penche dans le sens du partage de la raison : de celui qui règne entre la raison pratique et la raison théorique à celui du cru et du cuit, de la « nature cuite » et de la « nature crue, sauvage »⁴³⁷, ou de la faille entre le sujet et le non – ou pas encore – sujet. La culture traite de cette situation, mais il n'y aurait pas de raison sans une culture engendrant une faille par sa prise de distance avec les origines. Gayatri Chakravorty Spivak montre à quel point le concept kantien de culture, supposé neutre et universel, est *situé géographiquement*, et par conséquent à quel point le sujet lui-même est différencié. C'est là une composante de la modernité, ainsi que l'a montré Sarah Kofman à propos de la question féminine⁴³⁸.

L'histoire du colonialisme n'est pas conforme à la typologie ni à la progression de la raison qu'avait imaginées Kant. Ce dernier avait

Gallimard, 2006 ; *Sociologie de la religion : Economie et société*, tr. par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2013. Voir Michael Löwy, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Félin, 1998.

⁴³⁶ Tetsuya Takahashi, *Can Philosophy Constitute Resistance ? (La philosophie peut-elle constituer une résistance ?)*, Tokyo, UTCP, 2008.

⁴³⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique ...*, op.cit., pp. 12-13, 34 ff.

⁴³⁸ Sarah Kofman, *Le Respect des femmes : Kant et Rousseau*, Paris, Galilée, 1982.

reconnu le caractère autoréférentiel de la raison, mais n'est pas moins complice de son usage normatif. C'est là son antinomie : si la solution se trouve *hors* de la philosophie (en excluant à la fois le « polythéisme » et la raison théorique), soit il nous faut adopter une approche divine axiomatique et mettre fin au récit (en s'arrêtant à une origine, un dieu ou une valeur), soit nous pouvons penser une sorte de « neutralité axiologique et non théorique » supposée mener au relativisme que l'on a reproché à Max Weber.

La *théorie pratique* d'une philosophie contemplative, thérapeutique, féministe et non égocentrée en tant qu'art de vivre éthique et esthétique, résistant (*sustainable*) et politiquement engagé, peut nous aider à comprendre le fonctionnement du *partage*, qui possède à la fois une dimension normative et une dimension émancipatrice. La liberté ne serait alors pas un objet extérieur qu'il s'agit d'atteindre, mais cette « région » dans laquelle le sujet est *libéré de lui-même pour être auprès des autres*. Si l'autre est en nous, le sujet n'est tel que dans sa capacité *en tant que* liberté⁴³⁹, impersonnelle ou transpersonnelle. Toute identité n'est-elle pas transindividuelle ? Selon Etienne Balibar, l'identité est à la fois individuelle et collective, et jamais purement l'un des deux ; elle est ambivalente⁴⁴⁰, une fiction⁴⁴¹ construite sur le principe de l'exclusion. L'identique dont nous nous prévalons se rapporte à l'hégémonie – la capacité de convaincre et de s'imposer – et à une hiérarchie. Le meilleur exemple en est la nation.

Mais le déplacement de la raison partagée est bénéfique dans la mesure où il peut contribuer à maintenir la fluidité du processus de raisonnement. Le *partage de la raison* est ici un *pharmakon* : à la fois le remède et le poison⁴⁴². La raison fonctionne grâce au partage. Ce dernier n'est jamais total, comme l'affirme Debi

⁴³⁹ Krishna Chandra Bhattacharyya (1875-1969), auteur de *The Subject as Freedom*, Bombay, Indian Institute of Philosophy 1930 et de *Studies in Philosophy I-II*, Calcutta, Progressive publishers, 1956 (Vol. I).

⁴⁴⁰ Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit., pp. 45-46.

⁴⁴¹ Etienne Balibar, in E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, op. cit., p. 19.

⁴⁴² Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972 ; Jacques Derrida, *Platon, Phèdre : Suivi de La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion, 2006.

Prasad Chattopaddhyaya

(https://en.wikipedia.org/wiki/Debiprasad_Chattopadhyaya)

lorsqu'il critique la séparation des deux extrémités ou des deux sens du « partage (de la raison) » :

« le réaliste officiel est attaché, de manière en un sens précritique, à un concept d'un soi - témoin qui d'une manière ou d'une autre (mais je ne vois pas comment en réalité) parvient à ne pas s'engager ou interagir avec l'autre. »⁴⁴³

C'est Kalidas Bhattacharyya qui perçoit le mieux la dynamique impliquée par ce phénomène. Il est intéressant de citer la reformulation qu'il a donnée de sa théorie des points de vue contradictoires, dans laquelle il fait référence à son père, le philosophe Krishna Ch. Bhattacharyya

(https://en.wikipedia.org/wiki/Krishna_Chandra_Bhattacharya),

mais dont on sait aussi qu'il a puisé des éléments dans le bouddhisme et le jainisme. Voici comment il reconsidère ses échanges avec un autre philosophe, Sachin N. Ganguly :

« J'avais longtemps soutenu la validité alternative de propositions fondamentales authentiques même lorsqu'elles sont opposées [...] sa thèse était qu'après tout, les deux thèses opposées doivent être saisies par la même personne [...] [pour laquelle] l'une de ces thèses doit être ineffable [...]. C'est là, m'expliqua-t-il, le domaine de l'ineffable, qui n'est pas nié entièrement mais qui constitue un « douloureux vide » [...]. Il l'appelait le Silence [...] »⁴⁴⁴

⁴⁴³ Debi Prasad Chattopadhyaya, « Love and Expression » (L'amour et l'expression), in *Communication, Identity and Self-Expression. Essays in Memory of S.N. Ganguly* (Identité et auto-expression. Essais à la mémoire de S.N. Ganguly), sous la dir. de S.P. Banerjee & Shefali Moitra, Delhi, OUP, 1984, p. 160.

⁴⁴⁴ Kalidas Bhattacharyya, « Sachin Ganguly as I knew him » (Sachin Ganguly tel que je l'ai connu), *Communication, Identity and Self-Expression* (Communication, identité et auto-expression), *op. cit.*, p. 2. Voir également son ouvrage « Different Notions of Freedom Compared and Evaluated » (Différentes notions de liberté comparées et évaluées) dans la même collection, pp. 101-116 ; *Alternative Standpoints in Philosophy* (Des positionnements alternatifs en philosophie), Calcutta, Das Gupta & Co. Ltd., 1953 ; Shefali Moitra, « Alternative Standpoints : At the Foundation and Culmination of Kalidas Bhattacharyya's Philosophy » (Positionnements alternatifs : la base et la culmination de la philosophie de K. Bhattacharyya), in *Freedom, Transcendence and Identity. Essays in Memory of Professor Kalidas Bhattacharyya* (Liberté, transcendance et identité. Essais à la mémoire de K. Bhattacharyya), sous la dir. de P.K. Sengupta, New Delhi, ICPHR & Motilal Banarsidass, 1988, pp. 1-14.

L' « autre champ » dans lequel s'est déplacée la thèse contestée est ce qu'un Jean-François Lyotard wittgensteinien appellera plus tard un *régime de phrases*⁴⁴⁵. Mal à l'aise avec les alternatives qu'il a lui-même mises en lumière, Kalidas Bhattacharyya manque d'une « méta position » qui lui permettrait l'évaluation, ou, en accord avec la philosophie Mādhyamika (<http://encyclo-philolo.fr/bouddhisme-a/>), il évite l'accélération métaphysique du partage, mais néglige les opportunités de son arrière-plan dynamique. L'alternance, le partage et les alternatives sont destinés à rester.

La postmodernité, l'un des modes de la modernité, a théorisé la crise du sujet déjà annoncée par de grands noms de la philosophie et de la littérature, et incarnée en politique par le phénomène du totalitarisme. La mondialisation et l'effritement de l'État providence ont contribué à aggraver cette situation. La crise du sujet est un coup sérieux porté *au* politique et à l'espace public. La biopolitique intervient désormais directement sur les corps, sur la « vie nue », sur de pures surfaces, avant même toute socialisation politique ou médiation réflexive. Et tandis que certains philosophes contemporains, chacun à sa manière, affaiblissent *le politique* en introduisant à leur insu une limite ou une détermination, cette dimension reste ouverte chez Michel Foucault, que d'autres préservent pour une « histoire alternative » toujours concevable.

Outre qu'il laisse une faille entre la raison spéculative et la raison pratique, telle qu'aucun lien entre elles ne puisse être mis en évidence grâce à la première (ce qui est précisément le problème), Kant fait également l'hypothèse de dieu comme autorité extérieure⁴⁴⁶. Dans la *Critique de la faculté de juger*, la division de la raison est elle-même située dans la raison (« occidentale »). La philosophie « indienne », quant à elle, évacue pour une grande part toute question d'un *partage* de la raison. Cela est dû à un tournant

⁴⁴⁵ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, op. cit.

⁴⁴⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, tr. & notes A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2004, p. 110.

linguistique précoce. De fait, la plupart des écoles, aussi bien *āstika* (orthodoxes) que *nāstika* (hérétiques), en particulier depuis le bouddhisme (et même avant, dans les *Upaniṣad*), ne se fondent pas sur la séparation des raisons ni sur une divinité surplombante (les dieux faisant partie de notre univers) mais au contraire sur un « comme si » il existait un fondement ou un axiome crédible, bien qu'ils soient compris comme une absence. C'est donc la philosophie « européenne », et par la suite « occidentale » qui annihile la philosophie « indienne » et engendre une faille qui court *entre* les deux philosophies. Chez Kant, cette césure est marquée à *l'intérieur* de sa propre philosophie. La raison pratique, à laquelle Kant donne *la priorité, tout comme la philosophie « indienne »*, fait face à une double contrainte, puisqu'elle fonctionne par l'analogie, et non par la cognition⁴⁴⁷. La séparation entre les philosophies à l'« est » et à l'« ouest » et leur non-reconnaissance mutuelle ne peuvent être révoquées *de l'intérieur* de la philosophie « occidentale » en tant que telle. Ce qui s'impose, c'est un *déplacement radical* ou une *contamination mutuelle*, une *traduction*. La comparaison n'y suffit pas.

La confusion des niveaux que l'on observe chez Kant ne rend pas cette tâche aisée. Il emploie en effet le même mot, *Vernunft*, pour désigner la raison à portée universelle et la raison particulière, individualisante. D'autres mécanismes d'universalisation nous ont appris que lorsqu'il y a un lien direct – et une dénomination commune – entre l'universel et le particulier, c'est que l'on est en présence *d'une construction hégémonique*. Dans l'injonction de se connaître soi-même, la raison est divisée entre la dimension du sujet et celle de l'objet. De ce point de vue, c'est le *cogito* cartésien qui vient le premier à l'esprit, mais l'histoire est pourtant aussi ancienne que le *logos*, scindé en lui-même par l'injonction du *gnōthi seautón* (connais-toi toi-même) et reproduisant des solutions de continuité par l'intersection, par exemple, de généalogies masculines et féminines dans le plan patriarcal vertical. Le même mécanisme produit la « virginité » de Marie, qui, alors qu'elle

⁴⁴⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, op.cit., p. 25.

donne naissance au *logos*, n'a pas d'Évangile. Elle n'est ni un sujet à part entière, ni un simple objet, elle est un objet manqué et un *instrument* d'auto-accomplissement de l'autre.

Les femmes sont ainsi assignées à l'ordre du *voir* (de l'objectivation). Une dimension échappe à l'ordre du *voir* (*darśana*⁴⁴⁸) et c'est peut-être l'ordre de la voix (*vāk*⁴⁴⁹) ou celui de l'entendre (*śruti*), ce qui signifie également que l'image présuppose qu'on l'entende, ou qu'elle n'a une cohérence interne que si elle est traversée par la voix. Ou peut-être qu'elle est porteuse, de manière tout aussi inexplicable, de significations et de symbolisations. L'« indivis » lui-même, l'origine, est déjà scindé. L'identité – en tant qu'identité avec soi-même – n'est-elle pas toujours la fissure intime du soi qui pointe vers la dualité constitutive, la forme simple de la pluralité qui nous habite ? La *persona*, le masque des acteurs romains, nous révèle cette pluralité de la « personne ». Et le français « personne » désigne à juste titre aussi bien l'individu (*a person*) que son absence (*nobody*). La révolution épistémologique qui sera capable d'ouvrir les mondes distincts les uns aux autres et de combler la faille de la modernité devra en passer, au-delà de la comparaison, par la *traduction*, en respectant et en traversant des généalogies multiples des concepts et des visions du monde.

Traduit de l'anglais par Didier Renault

⁴⁴⁸ *Darśana* ou *dr̥ṣṭi*, point de vue, perspective, de √*dr̥ś*, voir. En philosophie, on dit également *darśana* les diverses écoles classiques brahmaniques, officiellement au nombre de six (mais ce nombre est historiquement discutable et discuté).

⁴⁴⁹ *Vāk* (*vāc*, *vāg*) veut dire parole, et également la parole « vraie » reçue, la révélation. Concept très ancien lié au *Veda*, la révélation est contestée par la vue (*darśana*) et l'image à partir du « moyen âge » très précoce dans le sous-continent, et avec l'avancée des littératures et moyens d'expression vernaculaires qui échappaient au sanskrit.

13. La révolution épistémologique nécessaire

*A propos*⁴⁵⁰

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Qui ? Le sujet

Ce texte prend comme point de départ non pas la thématique centrale d'un numéro de la revue *La Rose de personne*, mais une thématique « latérale » et pourtant importante. Il explore des questions méthodologiques d'approche des diverses manières et habitus de pensée qui se posent aux croisements des épistémés. Il a à l'esprit la forme de la mondialisation contemporaine dans sa phase d'épuisement des formes connues de la représentation politique, les migrations vers l'Europe, les généalogies multiples des concepts et théories désormais globalisés, et une inter-contextualité allant au-delà de l'intertextualité de lectures universitaires pourtant engagées. Voici ce qui dans l'appel à contribution en question pouvait concerner notre approche, approche qui souhaitait 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 postindustriel et postsocialiste. Nous partons du défi suivant, qui est qu'il existe des philosophies et pratiques sociales, culturelles, politiques, qui n'ont pas souhaité développer un concept de sujet, de souveraineté ou d'orientation prométhéenne ; c'est le cas en Asie depuis l'antiquité, ainsi qu'ailleurs hors Europe. 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, par un miroir qui renvoie des images réduites et opposées, incommunicables et intraduisibles, entre les deux. C'est

⁴⁵⁰ Rada Iveković, « La révolution épistémologique nécessaire », *Mimesis, La rose de personne/La rosa di nessuno*, n° 5, 2010, « La singularité du générique. Biopolitique et communisme », pp. 213-224. Merci à Luca Salza.

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 partagée, et donc « communiste » dans le meilleur des sens ? 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 siens ! Je souhaite 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, deux extrêmes qui se reproduisent mutuellement.

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, 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 s'est faite petit à petit, sur des 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.)*⁴⁵¹. Il est évident

⁴⁵¹ Brett Neilson, *Free Trade in the Bermuda Triangle ... and Other Tales of Counter globalization*, Minneapolis, Minnesota UP, 2004 ; « Opening Translation » in *Transeuropéennes*, n°1 « Traduction ouverte », 2009, https://www.academia.edu/14872708/Opening_Translation.

que « nous » nous attribuons le politique et attribuons le prépolitique aux autres⁴⁵². Poser la question du sujet et de la subjectivation veut alors dire procéder à partir d'une *perspective* qui reconnaît déjà ces questions comme légitimes.

Elles ne sont pas illégitimes. Mais elles sont limitées. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard si l'on est incapable, 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*. Ceux-ci 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* (https://en.wikipedia.org/wiki/Dalit_studies), les études sur/par les dalit ou les « intouchables », montrent-elles des pistes dans une nouvelle direction, encore à défricher. Mais 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 ». Ils aiment aussi éviter l'écueil de la notion occidentale, ambiguë, de caste qui les met dans une situation de double contrainte. Est 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 épistémés, mais aussi de rendre compte de leurs croisements et coïncidences, ainsi que de les faire converger. En chinois et japonais, la traduction était autrefois vue plutôt comme un genre littéraire en soi, comme ce que Brett

⁴⁵² Rada Iveković, *The Politics of Philosophy*, livre disponible en ligne <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/a-politics-of-philosophy-a-presentation-for-publishers/>.

Neilson appelle « dérivation » plutôt que comme reproduction ; ou bien comme ce que Kuan-Hsing Chen⁴⁵³ (<http://heymancenter.org/people/kuan-hsing-chen/>) nomme « production des savoirs par la dé-impérialisation ». La traductrice/traducteur s'inscrit alors dans la généalogie du texte, un peu comme la qualité impersonnelle 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 Age). Il y a un aspect de « commun » ici, bien que non forcément de communautaire, quelque chose de non nécessairement territorialisé ou étatique qu'au moins certains amis indiens⁴⁵⁴ pensent pouvoir récupérer en le liant au *nouveau commun* d'une philosophie politique radicale. On pourrait alors faire un pont avec l'« ancien commun » pour en faire un point de départ⁴⁵⁵. Ces chercheurs le font afin de ne pas rester confinés à l'histoire de la modernité occidentale et parfois pour retisser un lien avec d'autres « modernités » précoces. Ceci peut à la fois être vu comme du régionalisme ou du localisme c'est-à-dire comme une ethnicisation, et ne pas être vu ainsi. Tout dépend de ce que l'on fera d'une telle démarche. La modernité a construit un enchaînement historique imaginaire et ininterrompu depuis l'antiquité pour l'occident au travers de l'universalisation. Il a également mis en place l'obligation de l'abandon de leur propre passé pour les autres, sous peine de retard historique et de honte. L'origine de cette continuité et de cette universalité est, bien évidemment, régionale (européenne) mais d'une certaine manière excusée du régionalisme ; alors que la discontinuité du reste du monde est toujours régionalisée et territorialisée. Nous nous dirigeons donc forcément, par delà la comparaison, vers la traduction comme matrice nécessaire à toute sociabilité, mais une matrice moyennement fiable et dépendante de la politique. Ceci indique aussi les limites maintenant visibles des disciplines comparatives,

⁴⁵³ Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method. Toward Deimperialization*, Durham, Duke UP, 2010.

⁴⁵⁴ Nivedita Menon & Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, op. cit.

⁴⁵⁵ Je reste vigilante par rapport à ce terme de *commun* non seulement en raison de ses possibles connotations nationalistes même involontaires, de son histoire mitigée, mais aussi parce que les termes devenus des labels sont rendus inutilisables.

bien que celles-ci soient encore utiles⁴⁵⁶. La philosophie comparée, par exemple, ne se posait point la question de la plateforme de comparaison : à quoi compare-t-on ? D'où vient la norme ? Il semblerait ainsi que les *Floss Manuals for Translation*⁴⁵⁷ négligent, d'une manière différente, quelque chose de cet ordre là, en ce qu'ils refusent d'articuler des normes concernant le contenu (et en développant par contre des normes concernant la seule forme). Ils semblent vouloir impliquer qu'il y a d'un côté la forme, de l'autre le contenu. Mais le labeur de la traduction montre que cette distinction n'est en dernière instance pas possible.

Sous l'égide de la modernité occidentale, il y a en parallèle les devenirs du sujet *et* leurs théorisations. L'un peut très bien prospérer sans l'autre. C'est un simple 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 comme un hasard. Ils ont construit d'autres mondes et logistiques. 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 (occidentale) 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 des formes sociales. Il s'agit d'une multiplicité traversée de traductions à tous les niveaux, dans tous les sens. Elle 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 post-industriel et en grande mesure

⁴⁵⁶ « “Comparer”, c'est – le sait-on ? – une autre façon de ne pas se déplacer : de ne pas quitter, donc de ne pas entrer. Car on est demeuré dans les catégories de départ, formant surplomb (...). » François Jullien, *Entrer dans une pensée*, Paris, Gallimard, 2012.

⁴⁵⁷ *FLOSSManuals* (2009) *Open Translation Tools* (FLOSS Manuals. Manuels libres pour logiciels libres), une plateforme de partage et de co-création plurilingue et un projet de traduction collective/sociale : http://www.intralinea.org/specials/article/tecnologia_floss_per_la_traduzione et Social Source Commons (les communs de source sociale), <https://socialsourcecommons.org/toolbox/show/1107> (visités le 6 juillet 2017 : attention, les URL bougent !)

« 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, en partie en dehors d'eux ou en les traversant. Des institutions autres dont nous avons du mal à prendre la mesure parce que notre cadre conceptuel et nos normes cognitives habituelles nous en empêchent encore, 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'épistémé⁴⁵⁸.

Ruptures historiques

Les différentes grandes ruptures historiques 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 claironnée de toutes parts. La grande mais curieuse et complexe rupture de l'an 1989, qui ramasse des phénomènes bien différents en les indifférenciant, vient s'y inscrire en redoublement, comme un *afterlife* du 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 disjonction 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 Yougoslavie, la réaction à la déferlante fut la guerre civile, avec quelques

⁴⁵⁸ Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions* (Réseaux organisés. Théorie des médias, travail créatif, nouvelles institutions), op. cit ; Brett Neilson, *Free Trade in the Bermuda Triangle*, op. cit.

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 certains. Mais toute guerre est aussi civile. L'année 1989, ou les années 1980-90, 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. Comme la mondialisation avance, ils tendent à se reproduire et se démultiplier. 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 incolmtable entre l'idéal et la réalisation. L'existence de l'idéal est importante, car celui-ci appelle à la comparaison et peut représenter un instrument critique. Mais il peut aussi, et c'est le cas le plus souvent, inciter à l'inertie et à prendre ses rêves pour réalité. Il peut donc, tout aussi bien, conduire les Etat, les mouvements, la (non)pensée à se figer dans un triomphalisme auto gratifiant qui confond les deux. 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 au XX^{ème} siècle en son origine européenne, désastreux. Appliqué aux « autres » comme instrument « universel », il est hasardeux. Naoki Sakai montre bien⁴⁵⁹ comment le nationalisme surgit greffé en Asie, à partir d'une pression occidentale à double sens.

⁴⁵⁹ Naoki Sakai and Yukiko Hanawa, dir., *Specters of the West and the Politics of Translation*. Vol. 1., Hong Kong University Press, 2001, « Introduction », p. IX.

La rupture de la modernité n'accorde de continuité cognitive et étymologique qu'à l'« occident » qu'elle crée par là. Toute les inégalités et les injustices cognitives commencent ici. Aux yeux de l'« occident », il n'y a de continuité dans les idées depuis l'antiquité à la modernité – qu'occidentale. La symétrie « occident » - « orient » se révèle aussi fausse que la dichotomie, et elle est renforcée par l'agencement des langues. C'est la langue qui detient le secret de la possibilité de l'hégémonie. D'autres fausses symétries comparables existent et font partie de la construction coloniale des savoirs. Mais le *deux* ne recouvre point la pluralité...⁴⁶⁰

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. N'est-il pas vrai que ce n'est pas par hasard que les villes en Asie par exemple diffèrent souvent du modèle urbain centré, connu en Europe depuis l'antiquité ? Se peut il que Calcutta, plutôt que les capitales occidentales, soit l'avenir des grandes villes ? C'est la dispersion même sans la révolution, ou par des révolutions lentes et imperceptibles – dans le devenir et la fragmentation d'un pays rural. La construction européenne, au contraire, est liée à une expérience principalement et plus majoritairement urbaine, dotée d'un centre et qui produira la Révolution et la forme moderne de la hiérarchie, et ceci principalement à partir de la réduction au deux (dehors/dedans). Mais l'apogée, la révolution, produit le « big bang », l'explosion, la dispersion. L'émiettement est différemment obtenu dans les deux cas.

La forme que prennent les villes correspond aux configurations sociales, aux figures d'organisation du travail, à celles des relations, de la sociabilité, et il en sort des contours de devenir individuels et collectifs ainsi que des subjectivations différentes selon les endroits, les contextes et l'histoire. Des auteurs tels

⁴⁶⁰ Voir plus haut, « Subjectivation et justice cognitive ».

qu'Aditya Nigam et Nivedita Menon⁴⁶¹ nous disent qu'en particulier en Asie les subjectivités politiques *collectives* sont plus que jamais, ou à nouveau, d'actualité par delà les échecs des idéologies développementistes, et qu'elles passent surtout par le commun vécu et le commun à construire, par la pratique plutôt que par la théorie. Ainsi Nivedita Menon écrit-elle :

« Le processus de mondialisation peut à la fois entraver et approfondir la démocratie, alors que le développement est un processus qui doit être repensé. Les pressions écologiques et démocratiques devraient nous obliger à reconceptualiser la production et les modes de vie. Le développement « durable » (“sustainable” development) ne suffit pas ; le développement lui-même doit être reconnu comme un fantasme de la haute modernité du XX^{ème} siècle, dont la réalisation exige la fin de la vie sur cette planète.⁴⁶² »

Les revendications de justice sont souvent perçues et invitées comme « identitaires » et en tout cas collectives. Selon les auteurs, ceci est dû à un accès à la modernité matérielle alors que la démocratie était en place et était déjà un concept bien acquis et établi depuis longtemps, introduit par les Britanniques, au contraire de la situation à la Révolution française : la démocratie « étant en place », il n'y aurait pas à construire la justice, et cette dernière n'est par ailleurs pas liée à l'idée d'égalité que ce soit dans son origine lointaine ou localement. A ce propos, Aditya Nigam affirme :

« (...) il y a quelque chose de plus que ni l'opinion de Kaviraj, ni celle de Sanyal-Chatterjee⁴⁶³, expliquent : la généralisation de

⁴⁶¹ Nivedita Menon & Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, op. cit.

⁴⁶² Nivedita Menon, « Globalization, Democracy and Development – Rethinking the Linkages », traduit par moi-même (R.I.), *Democracy and Development in a Globalized World*, International IDEA Democracy Round Table in partnership with CSDS, New Delhi 17-18 juin 2008, IDEA, Stockholm, 2008, pp. 74-77.

⁴⁶³ Sudipta Kaviraj (https://en.wikipedia.org/wiki/Sudipta_Kaviraj), Kalyan Sanyal (<https://timesofindia.indiatimes.com/city/kolkata/Economist-Kalyan-Sanyal-passes-away/articleshow/11955755.cms>) et Partha Chatterjee ([https://en.wikipedia.org/wiki/Partha_Chatterjee_\(scholar\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Partha_Chatterjee_(scholar))). Les deux premiers sont des auteurs par rapport auxquels Aditya Nigam se démarque diversement, et dont je n'ai pas jugé utile, ici, de traduire des extraits, bien qu'ils soient très intéressants par ailleurs. Le troisième, Partha Chatterjee, dont Nigam partage les idées, est cité en relation avec un entretien qu'il a eu avec Kalyan Sanyal,

formes de production présumées précapitalistes à la fois dans l'agriculture et dans les secteurs non agricoles. Celles-ci sont en fait "non capitalistes" plutôt que "précapitalistes" comme le reconnaissent Sanyal et Chatterjee, mais elles ne sont pas une conséquence de l'inversion d'un processus de dépossession qui a apparemment déjà eu lieu. Elles représentent en fait l'autre récalcitrant du capital et du capitalisme (...). (...) Je ne creuserai pas plus loin ce point, mais je note que la raison pour laquelle Sanyal et Chatterjee sont forcés de recourir à la voie de la "gouvernementalité" et du "discours développemental", me semble-t-il, c'est qu'ils ont déjà conféré le statut de nécessité historique à une soi-disant "accumulation primitive" et un pouvoir totalisant au capitalisme. (...) Mon point de vue est que cette obsolescence est imposée extérieurement à de tels modes d'être, par une insertion dans un réseau mondial plus vaste de pouvoir et d'économie. C'est-à-dire, ce sont les changements rapides qui ont lieu ailleurs qui commencent maintenant à déterminer la façon dont ces modes de vie peuvent ou non continuer à vivre (...). Ainsi, la croissance accélérée du secteur industriel a entraîné une disjonction entre celui-ci et les autres secteurs (agriculture à faible productivité). C'est une "désarticulation" plutôt que "l'intégration" qui en fut le résultat.⁴⁶⁴ »

Ces processus témoignent de l'imposition de critères extérieurs aux pays du sud ou aux anciennes colonies, ce qui empêcha la compréhension de l'originalité multiple de leurs formes sociales. Quant au commun, il ne serait pas, en l'occurrence, l'« identité »

« Rethinking Postcolonial Capitalist Development : A Conversation between Kalyan Sanyal and Partha Chatterjee », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Volume 36, Number 1, May 2016.

⁴⁶⁴ Aditya Nigam, « Democracy and Development in the Global Era : Reflections on the Indian Experience », Background paper for the Democracy Round Table 2008, New Delhi, June 17-18, CSDS - IDEA. Texte inédit pour lequel je remercie l'auteur et les organisateurs de la table ronde, extrait traduit par moi-même (R.I.). Du même auteur, le même argument est repris ici : « Democracy and Capitalist Development : Reflections from the Indian Experience », *Transeuropéennes*, 2009, et un texte comparable ici, « Democracy, State and Capital: The 'Unthought' of 20th Century Marxism », *in EPW*, vol. 44, Issue No. 51, 19 Dec, 2009,

<https://www.epw.in/journal/2009/51/perspectives/democracy-state-and-capital-unthought-20th-century-marxism.html>

renvoyant à la même naissance, comme la nation (forme européenne), même si en apparence il en prend parfois les traits. La greffe de formes et de termes politiques crée ainsi une inter-contextualité qui n'est pas transparente si on ne se laisse pas quelque peu dépayser. Il faut arriver à *traduire* les revendications politiques d'un contexte à l'autre.

Quant à la tension entre la subjectivation individuelle et collective, elle ne peut que rester opérante quelle qu'en soit la conceptualisation. La « matrice » biopolitique qui est aujourd'hui proposée de toutes parts (Schmitt, Foucault, Agamben), alors qu'elle renvoie en dernière analyse aux dichotomies de la pensée en général, n'épuise pas les configurations possibles. Les subjectivités individuelles et collectives sont pensées dans les philosophies « indiennes » ou « chinoises » 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. 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 ?⁴⁶⁵

Les tentatives européennes pour arriver à l'autonomie et à la souveraineté par l'individualisme intéressé mais aussi par les grands mouvements révolutionnaires ont échoué à réaliser la paix, le bonheur, l'égalité *ou* la justice. Ces tentatives et mouvements porteurs, comme l'individualisme et la subjectivation, d'autonomie, ont leur issue dans le sujet moderne puis dans le citoyen. Peut-on voir un lien entre la tendance historique à la désidentification des grandes philosophies d'Asie (quand elles ne sont pas sur la défensive et dans la réclamation), 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 désidentification systématique et culturellement érigée en modèle

⁴⁶⁵ Voir Naoki Sakai, *Traces*, n°1, *op. cit.* ; Vidar Helgesen, « Sri Lanka : Conflict Resolution the Post-American Way », *op. cit.*

historique, et l'approche philosophique qui dévalorise toute ontologie ? Sans doute. 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.

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 pas comme tel. 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 laïcité*, en tant que rupture. Là où cette rupture n'existe pas, il s'agit d'un principe de multiplicité du devenir plutôt que de l'être et d'une plurifocalité. La distinction radicale entre le prépolitique 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 « prépolitique » 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 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. C'est même en général tout le contraire. 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 d'une 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.

Différentes épistémès

La philosophie dite (post-)moderne a constaté ou théorisé, déploré ou célébré la crise du sujet. Celle-ci avait été annoncée en littérature à partir d'un James Joyce ou d'un Franz Kafka, et en philosophie par Friedrich Nietzsche. Elle le fut dans les faits politiques plus près de nous par les deux guerres mondiales, par l'avènement du totalitarisme, par l'échec des projets de paix mondiale et par la pensée unique. Le tout est confirmé et porté de l'avant par la globalisation, par la déliquescence de l'Etat providence, par l'effritement de la souveraineté et par la généralisation de la « gouvernance ». La perturbation du sujet 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 Michel Foucault et pourra être « sauvée » pour une éventuelle

« histoire alternative » toujours possible⁴⁶⁶. La disparition de soi, la crise du sujet, peut certes être vue 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 depuis l'effondrement du politique qui verse maintenant dans le biopolitique.

Hannah Arendt⁴⁶⁷, comme Jean-François Lyotard⁴⁶⁸ quoique diversement, privilégiait une lecture de Kant voulant dépasser l'opposition sujet-objet. Jean-François 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 Gayatri Chakravorty Spivak⁴⁶⁹ 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 qu'il lie simplement à la volonté, serait néanmoins, selon lui⁴⁷⁰, 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*

⁴⁶⁶ Etienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?* op. cit.

⁴⁶⁷ Hannah Arendt, *Life of the Mind*, éd. établie par Mary McCarthy, 2 vols., New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 ; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1989.

⁴⁶⁸ Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée 1986 ; *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.

⁴⁶⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, op. cit.

⁴⁷⁰ Immanuel 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, Paris, Flammarion, 2006. Voir aussi Michel Foucault au sujet de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Bréal, 2004.

*l'autre*⁴⁷¹. Ainsi on pourrait bizarrement utiliser l'autonomie contre l'autonomie pour obtenir... l'autonomie, mais à condition de l'entendre comme *un processus d'apprentissage*⁴⁷² et comme purement 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, 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 et ceci nous rapproche de la relation *guru-śiṣya* (maître-élève) pour l'acquisition des connaissances dans le sous-continent indien. Il est clair que l'autonomie de l'un, celle 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, 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. Quant à Kant, selon la lecture, et à la manière du *partage de la raison*, il peut être invoqué à la fois comme limitant l'idée d'autonomie à la volonté, ou comme l'élargissant. Le jeune Hegel, lui, fait suite en développant la dialectique du maître et de l'esclave, elle-même ambiguë. Quand l'autonomie de l'individu est interrogée dans le contexte de *la dépendance et de la relation*, cela

⁴⁷¹ Emmanuel Kant, *Critique du jugement*, Vrin, 1960, § 40 et suite, cité par Alfonso M. Iacono, « Intorno al concetto di autonomia », in Fabrizio Meroi (dir.), *Con le ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, Firenze, Leo S. Olshki Editore, 2005, pp. 365-376. Je remercie A.M. Iacono pour ces lectures.

⁴⁷² Rada Iveković, « 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.

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'intérêt commun, orienté vers l'avenir, limite l'intérêt particulier, mais l'assume en même temps. L'autonomie ainsi conçue en société et par le commun, relativise l'exigence de liberté, modère les rapports et revient à l'*interdépendance*.

Partager la raison ?

La raison pratique mettrait en échec la raison théorique, en faisant intervenir la politique *avant et dans* le politique comme si l'aporie n'existait pas. Mais si l'on renversait, en faisant parler - non pas les « témoins », 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 aussi le fait que l'*individu*, le sujet-devenant-citoyen, l'est en tant qu'*être social* construisant du commun - ne pouvant vivre sa particularité qu'en la mettant *en commun 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. Les deux ne se donnent qu'ensemble, et c'est par l'exercice (du) politique que le faux dilemme kantien est dépassé. 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 lance⁴⁷³. Mais la réponse est sans doute dans

⁴⁷³ Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, op. cit.

l'inséparabilité de la subjectivation individuelle et de son aspect ou contexte forcément social et commun.

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, sinon des connaissances. 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 récupérées. Il y a une stricte normativisation et contrôle de la sexualité. Comme la langue maternelle, ils sont répressifs. Le concept de pureté rituelle et spirituelle, un principe strictement hiérarchique et identitaire, est - seulement en apparence paradoxalement - concomitant des tentatives de dépossession de soi, formalisées dans la culture en tant que possibilité individuelle. C'est l'un des partages : d'un côté la « pureté » et les contraintes de la vie sociale, de l'autre le renoncement. La capacité de donner naissance est le pouvoir le plus convoité et détourné. *Réintroduire la naissance et la différence des sexes dans la pensée (du) politique permettrait de surmonter l'écueil de la nation au sens de construction communautaire*, identitaire et surplombante, au-delà de toute idée de fondation. Cela passerait nécessairement par la connaissance et par une nouvelle approche aux savoirs⁴⁷⁴. La naissance en tant qu'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 (même si cet « ensemble » n'est pas temporel, et n'est pas géographiquement déterminé) dans la dispersion. Il comprend le *karma*, c'est-à-dire la solidarité des espèces vivantes, et implique une alliance entre différentes populations, générations, par delà les circonstances. Il y a à *repenser* profondément le rapport

⁴⁷⁴ Sophie Gosselin, « De la co-naissance », présentation au colloque « Construction des savoirs en mondialisation » organisé par le Collège international de philosophie) à Paris les 7-8 nov. 2011, <http://www.reseau-terra.eu/article1316.html>.

de la naissance et de la nation pour décroiser la première et désamorcer son détournement qui en fait un instrument – mortel !

Ce qui peut paraître comme un trait psychologique est aussi un moule social et un idéal élitiste dans certaines sociétés d'Asie en dehors de l'islam. 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'égo, pouvoir, violence en hégémonie. Elles y arrivent principalement par leurs pratiques thérapeutiques (*yoga*). Mais aucune d'entre elles ne peut se passer de la nécessité de *traduire*, qui traverse et dépasse les déterminismes géographiques des philosophies. 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.⁴⁷⁵)

Par où (par qui ?) viendra la révolution épistémologique ?

Le sujet, ce sont aussi des manières de voir le sujet. Identifier les sujets du politique signifie entreprendre un exercice de traduction pluridimensionnelle. Notoirement, les sujets (du) politique(s) 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

⁴⁷⁵ Rada Iveković, *Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyennetés et construction européenne*, op. cit., dont un chapitre du même titre à lire dans Collection « Etudes », Recueil Alexandries, septembre 2010 : <http://www.reseau-terra.eu/article1061.html> et un autre ici : <https://ici-et-ailleurs.org/parutions/article/la-nouvelle-universalite-des>.

migrants, des déplacés et réfugiés, des printemps arabes, des réseaux de savoir, des sub-citoyennetés, et aussi de tout ce qui semble « apolitique ». Ils sont contemporains de la fin probable du salariat, de l'épuisement ou de la mutation de la souveraineté d'Etat en tout cas en Europe, de la globalisation, de la disparition de l'exotisme (apanage du colonialisme) et de l'enchantement moderniste. Mais ils viennent par la conversion et la traduction, c'est-à-dire la mise à disposition, par la translation, des *contextes* d'étrangeté sans lesquels rien n'est traduisible. Les agents du changement ne sont pas toujours visibles. Tous les épistémès ne partagent pas la priorité ou la valeur politique, mais la traduction partielle en et du politique est possible. *Traduire les politiques*⁴⁷⁶, traduire les systèmes, les mouvements, les institutions, les frontières, les obligations des Etats, les engagements envers les institutions internationales, la coopération régionale, est ici de la plus grande importance, car permettant de désamorcer la violence. Des sentiments de justice et d'injustice les plus variés s'expriment ou ne s'entendent pas. La traduction doit donc saisir, dans le meilleur des cas, 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* »⁴⁷⁷). Il ne peut pas y avoir de justice sociale globale sans justice cognitive globale, ni dans l'hégémonie des langues et des discours dominants.

Les revendications des sujets (du) politique iront donc dans cette direction, vers une révolution épistémologique inévitable, annoncée et en cours. Que dit l'anthropologue Boaventura de Sousa Santos ?

« *Si nous voulons avancer une critique radicale des formes de connaissance hégémoniques, nous devons être en mesure de suggérer des alternatives au cadre eurocentrique et nord-centrique, et reconnaître que l'épistémologie ne peut être elle-*

⁴⁷⁶ Noémi Lendvai & Paul Stubbs, « Assemblages, Translation, and Intermediaries in South Eastern Europe », in *European Societies*, 11:5, 673-695, DOI: [10.1080/14616690802475504](https://doi.org/10.1080/14616690802475504) ; également : *Social Policy And International Interventions In South East Europe*, dir. par Bob Deacon, Paul Stubbs, Cheltenham, Northampton, Edward Elgar Publ., 2007.

⁴⁷⁷ Stefano Bianchini, Rada Iveković, Ranabir Samaddar, Sanjay Chaturvedi, *Partitions. Reshaping States and Minds*, op. cit.

*même expliquée seulement en termes épistémologiques. Liée aux conditions historiques dans lesquelles elle prend corps et aux différents agents, elle est en fait contextuelle. Et derrière une certaine condition épistémologique il y a souvent des idées promues par la force : non pas la force des idées, mais les idées de la force, du pouvoir militaire, incluse celle du colonialisme et du capitalisme.*⁴⁷⁸ »

Boaventura de Sousa Santos parle ainsi d'épistémologie et d'étymologies du sud, et situe également historiquement le partage de la planète à la modernité. Nous sommes sans doute 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, de toutes les lignes de pensée ainsi que de se rendre capables de lire leur enchevêtrement. Et 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 épistémès. La justice cognitive sera elle-même paradoxale.

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. 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. A ce propos, comme à d'autres, la dichotomie Europe-Asie fonctionne mal. Par delà ce partage intenable du continent *un*, l'« Eurasie », les bienfaits universels de l'aspiration à la libération de l'espace intime semblent évidents, ainsi que ceux de l'apprentissage d'une lecture simultanée et en traduction par la dimension politique ainsi décloisonnée et libérée de son emprise normative. Il faudra désormais accepter de lire dans des registres divers simultanément, et savoir traduire de l'un à l'autre, une traduction inhérente à la

⁴⁷⁸ Entretien : Giuliano Battiston, « Incontro con Sousa Santos – Passaggio epistemologico al Sud globale », *op. cit.*, p. 13.

lecture elle-même. C'est en cela que consiste la révolution épistémologique, au delà du sens unique et du monolinguisme. Elle n'a aucune chance tant qu'elle reste le privilège d'une élite savante. Elle doit créer et investir un espace inter contextuel transnational où tous seront déplacés, de même que dans la mondialisation tous sont touchés par celle-ci. C'est en cela que la révolution épistémologique est fille de la mondialisation.

14. Langue coloniale, langue globale, langue locale.

Un rapport sur la désémantisation généralisée

*A propos*⁴⁷⁹

[Sommaire](#)

[Table des
matières](#)

La mondialisation des études postcoloniales ?

Le basculement de la langue locale acquise dans la langue coloniale devenue peu à peu de ce fait langue globale, et donc l'hégémonie instituée de la langue coloniale y compris pour les anciens colonisés, est un fait historique depuis les indépendances de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Il fait bénéficier les subalternes (ou autrefois subalternes) d'un accès direct à une part d'universalité et donc de pouvoir. Ces derniers ont ainsi pu s'adonner à un premier jet de rédaction des études dites subalternes, donnant lieu aux études postcoloniales dans les universités étasuniennes, études menées en anglais bien sûr, langue globale par excellence.

Mais il n'y a pas, en France, de champ académique dénommé «études postcoloniales»⁴⁸⁰, comme c'est le cas dans l'espace de la langue anglaise. Il n'y a pas non plus de champ sémantique correspondant, tout au plus celui-ci est-il en constitution. La dénomination elle-même n'existe guère en français, ou y est toute nouvelle et encore contestée. Ce n'est ni un bien ni un mal, ni matière à étonnement. C'est la conséquence d'une histoire des idées et d'une histoire épistémologique particulières, liées à l'histoire française et au centralisme républicain. On peut croire résister à l'« importation de théories », mais on ratera alors le côté enrichissant de ces « importations » (qui sont d'ailleurs ce qu'il y a de plus normal dans la circulation des savoirs) ; comme on passera à côté de la contribution fondamentale que procurent le détour, l'errance, la méprise, les malentendus et discontinuités de l'histoire. C'est ne pas comprendre la dynamique de l'acquisition

⁴⁷⁹ Rada Iveković, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », in *Rue Descartes*, n° 58, 2007, pp. 26-36.

⁴⁸⁰ Voir plus haut, « Sexe, nation, politique ».

des connaissances, qui ne passent pas seulement par des voies reconnues. Les divers découpages des disciplines de recherche, de savoir dans les différentes langues sont dans cette mesure même le résultat d'histoires du savoir. En France, c'est une volonté étatique qui a défini les savoirs universitaires et qui les maintient artificiellement séparées même par-delà l'évolution inter- et transdisciplinaire. C'est une langue centralisée et inculquée de manière répressive (dont la culture garde encore une mémoire très fraîche) qui nomme, détermine, désigne, règle les sciences et les savoirs. Ce n'est pas en soi une caractéristique du français, mais de toute langue hégémonique, le français ayant une façon particulière de mettre en œuvre sa domination.

Bien qu'il n'y ait pas de départements d'études coloniales et postcoloniales ni de discipline reconnue par le Conseil national des universités ou le CNRS, il y a bien en France de la *recherche* qui porte sur ces sujets mais faisant partie de disciplines diverses qui ne sont pas vues comme un tout. Les noms des sciences et disciplines, en effet, sont liés à et guidés par des langues. On appellera alors études culturelles et postcoloniales principalement des traductions venues de l'anglais, et on les considérera comme un champ en soi. Or non seulement une recherche correspondante existe bien en français même si elle n'en porte pas le nom et qu'il n'y ait pas de pratique d'auto scrutation à la manière « p c » étasunienne (tout ce qui devient « politically correct » aux Etats-Unis y acquiert un espace disciplinaire académique et est ainsi normalisé), mais des auteurs de langue française sont régulièrement cités comme étant des classiques des études culturelles et postcoloniales en anglais et en d'autres idiomes : Frantz Fanon, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Michel Foucault, Jacques Derrida, Édouard Glissant, et bien d'autres.

Les études postcoloniales, d'origine complexe, sont casées (*embedded*) en anglais par les *Cultural Studies*, ce qui les maintient d'emblée dans un champ interdisciplinaire qui d'ailleurs les définit. Leur origine est pour une partie dans les *Subaltern Studies*, une école historiographique d'origine surtout indienne, mais indienne d'exportation dans un monde désormais globalisé. Les *Subaltern*

Studies, nom à la fois d'une collection de livres et d'une école d'historiens critiques travaillant sur les périodes coloniale et postcoloniale (critiques aussi bien des Britanniques, du pouvoir indépendant nationaliste que des théories à disposition, dont le marxisme), s'armèrent de concepts gramsciens quelque peu simplifiés portant sur les populations subalternes du Mezzogiorno italien. Dans leurs hypothèses, elles remplacèrent ces dernières par les populations colonisées. Au lieu de rester un champ fermé, les *Subaltern Studies* en anglais profitèrent beaucoup, sans nécessairement le reconnaître, des théories féministes.

Quelle est la filiation du passé auquel nous avons à faire dans ces déplacements des champs conceptuels ? De qui est-ce le passé ? Comment les faits de la langue traversent-ils les sujets parlants sans se cantonner à eux ? Quelque chose passe des uns aux autres dans ce *karma* transmissible. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre la notion de *karma*, outre le cliché occidental de « destin », philosophiquement pauvre et conceptuellement inutile. Il faut entendre « karma », concept avantageusement et agréablement universalisable, comme la solidarité transgénérique et transgénérationnelle des divers types de vie, tant sur le plan ontologique que sur le plan éthique. C'est par *l'histoire des autres* que remonte à la surface, transformée, notre histoire non étatique, non officielle, une histoire populaire. Passant par l'histoire des autres, de biais donc, notre propre histoire est touchée par une « grâce » qui peut nous faire surmonter – ou subvertir – la disgrâce de ce qui nous tire vers le bas dans notre propre histoire, par « contagion » du *karma*⁴⁸¹. Les intérêts inconvenants et intempestifs œuvrant par le bas, les autonomies et efforts politiques non reconnus, peuvent parfois nous montrer de manière inattendue comment éviter le blocage du statut formel et du sens unique, qu'il soit sémantique ou politique. Nous devons arriver, par la mise en exercice d'une imagination politique ouverte, à identifier les mouvements politiques non perçus, non reçus et non conventionnels, ainsi que tout ce qui est rejeté par la tendance

⁴⁸¹ John Maxwell Coetzee, *Disgrace*, Londres, Vintage, 2000 ; *Disgrâce*, trad. fr. par C. Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 2002 ; Gayatri Chakravorty Spivak, « Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching », *Diacritics*, 32, n°3-4, décembre 2004.

politique *mainstream* dans le champ construit de l'opposition, de l'altérité et parfois du terrorisme ; dans le hors-texte et le hors-la-loi. Le passé alternatif, l'histoire non aboutie, sont, dans le meilleur des cas, paradoxalement traduits dans un nouveau récit commun, mais commun toujours à un autre niveau. Ce lien entre les niveaux et régions disparates ou éloignés, la langue le permet aussi.

La langue coloniale comme point de basculement entre la langue globale et la langue locale

La langue globalisée est celle où, pour certaines populations, la langue locale et la langue globale, en l'occurrence, coloniale, coïncident. Elle a la structure de l'universel hégémonique et vertical. Elle fait passer du rapport colonial bilatéral face-à-face, au rapport complexe global par-dessus la tête du dialogue entre les colonisés et les colonisateurs. Les anciens colonisés se retrouvent aujourd'hui avec pour interlocuteurs non plus leurs anciens maîtres, mais une élite transnationale possédant un pouvoir cognitif que lui confèrent les centres de pouvoir globaux (à l'origine dans les campus étasuniens, mais désormais dans d'autres lieux de par le monde, y compris le tiers monde). Ces centres désamorcent *a posteriori*, et parfois même en temps réel, le rapport colonial violent. La langue globalisée permet ainsi des liens, des ralliements et des connexions de niveaux qui échappent à la langue qui ne l'est pas, même si la globalisation de la langue est passée par l'histoire coloniale et par l'universalisation de la modernité occidentale. La simple comparaison de ces langues coloniales que sont le français (en Algérie) et l'anglais (en Inde) permet de le voir : il y a eu, dans le cas de l'anglais, un désamorçage important de la violence de la décolonisation (Inde)⁴⁸², qui n'a pas été possible dans le cas du français (Algérie). Le discours critique anticolonial des Indiens a produit, après un temps nécessaire de sédimentation consécutif à

⁴⁸² Il faut ajouter que la partition de l'Inde (et l'indépendance de l'Inde et du Pakistan) s'est quand-même passée dans une grande violence (pratiquement une guerre civile interne), mais paradoxalement *sans* l'affrontement de la colonie avec le colonisateur.

l'indépendance, dans les années 1980, un récit (les *Subaltern Studies*) invité, accueilli et détourné par les centres névralgiques de la globalisation – les campus radicaux des universités étasuniennes. Les intellectuels de cette provenance-là ont donc pu bénéficier tout de suite d'une écoute mondiale (certes, élitiste) qui n'a été possible que parce que la langue coloniale permettait que coïncident la langue globale et la langue locale. La langue globale est « neutre » et « universelle » dans un sens ; sa figure est celle de l'universel (qui est toujours à la fois universel et particulier, c'est bien là son universalité et son tour de passe-passe !). Sa force planétaire découle de la coïncidence de ses aspects globaux et locaux.

Pour l'Algérie et la France, l'image spéculaire de cette figure n'existe pas pour plusieurs raisons historiques ayant trait à l'espace séparant les deux rives de la Méditerranée et par la double disjonction de la langue : le français langue coloniale n'étant pas (ou n'étant plus) une langue globale parlée dans les lieux de prestige transcendant les deux, est devenu une simple langue étrangère. L'autre disjonction langagière opérée en Algérie a été celle de l'arabisation et de la perte relative du français⁴⁸³, dans les universités.

Reste à comprendre le contexte général de cette condition : ces rapports politico-linguistiques ont aujourd'hui cours sur une planète en proie à la dé-sémantisation et à la dé-symbolisation (ou du moins à une re-symbolisation incomplète qui est à l'origine de l'actuel très grand écart séparant la rationalité institutionnalisée des affects en course libre et en reconfiguration, sans parler des nouvelles technologies de la communication et de tout ce qu'elles impliqueront un jour y compris sur le plan symbolique). Les deux tendances sont fortes spécialement en temps de crise et d'accélération particulière comme le nôtre. Les deux – dé-

⁴⁸³ J'ai traité de cet aspect dans plusieurs autres textes, à part le chapitre « Sexe, nation, politique » plus haut : « Gefährliche Klassen » (les classes dangereuses) in *Lettre Internationale*, n° 71, hiver 2005, p.120-121; « French Suburbia 2005 : the return of the political unrecognized », (Les banlieues françaises en 2005 : le retour du politique non reconnu), *GERM*, 17-11-2005, <http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=21678&lan=EN> ; « French Riots 2005 » (les émeutes françaises), *Refugee Watch*, n°27, juin 2006, MCRG, Kolkata, ainsi que dans mon livre d'essais *Les citoyens manquants*, op. cit.

sémantisation et dé-symbolisation – contribuent à la dépolitisation générale actuelle. La re-sémantisation escomptée est lente à se faire, elle est pluri focale et il nous manque la distance nécessaire pour la percevoir, alors que le tissage de liens symboliques, dans les conditions d’altération – même lente – de nos paramètres, travaille avec et à partir de l’ancien, par l’inconscient, et est interminable à produire des valeurs issues de la transformation. Nos langues et cultures le transmettent diversement et il est vraisemblable que la manière de transmission d’un nouveau contexte symbolique a quelque chose à voir avec le statut de la langue dans le rapport langue coloniale/langue locale/langue globale.

Ce n’est probablement pas par hasard que des langues européennes sont à l’origine linguistique de cette histoire coloniale qui donna lieu à la mondialisation. (Je dis « cette histoire coloniale » car il y eut par le passé des histoires coloniales qui ne se résumèrent ni ne se conclurent par la mondialisation telle que nous la connaissons aujourd’hui.) Il est possible que le fait d’écrire les voyelles et les consonnes qui caractérise les langues européennes, du coup dans l’immanence et au soin des humains (et non d’une divinité), ait à voir avec le succès de la colonisation européenne. Il est possible qu’il faille des langues écrites pour coloniser durablement et avec succès. Cela reste à étudier.

Il n’y a pas dans l’écriture des langues européennes de relation univoque entre les mots et les choses⁴⁸⁴. Cela veut dire que les humains en sont maîtres, mais pas n’importe quels hommes : ceux qui dominent. Là où la langue est entièrement ou en partie aux mains de Dieu ou du ciel, elle échappe aux hommes, et les significations y sont (pensées comme) dictées par la transcendance. Il se trouvera alors des hommes qui s’institueront les messagers ou dépositaires de cette transcendance, et qui se feront les gardiens de la seule signification du texte. Les manières dictatoriales ou despotiques varient aussi selon les langues. Ce ne seront cependant pas ceux-là – ceux dont la langue est pour « les trois quarts au

⁴⁸⁴ Clarisse Herrenschildt, *Les Trois Écritures : langue, nombre, code*, op. cit.

ciel » comme pour celle du *Veda* – mais bien les autres, ceux qui parlent et écrivent des langues européennes, qui pourront faire de leurs idiomes des langues de pouvoir sans appel et pour leur propre compte. La signification du commandement est donnée dans l’immédiateté pragmatique sans médiation – dans la brutalité directe de la langue violente, c’est-à-dire de la langue coloniale du maître, non encore devenue globalisée. La violence immédiate de la langue coloniale ne sera que graduellement désamorcée une fois la mondialisation installée et rendue visible par les effets du partage de la langue coloniale et du basculement de la langue globale dans la langue locale en un même idiome. Pour cela, les effets opposés de la perte de symbolisation et de la dé-sémantisation partielles doivent être dépassés et les deux processus faire leur long chemin.

La dé-sémantisation et, d’une autre manière, la dé-symbolisation confondent sphère du « sacré » et sphère du réel humain. Cette dernière recueille alors de manière tragique et violente ce qu’une distinction des deux sphères aurait permis de transposer, de traduire dans la transcendance et dans l’imagination. La séparation des sphères, la ritualisation, aident à éviter la brutalité physique, et ceci dans toutes les cultures. La mythologie entretient un type de séparation de ces sphères avant le très lent changement du symbolique qui suivra la mise en place de nouveaux mythes. Ne pas entretenir de séparation entre la sphère ordinaire et celle de l’extraordinaire donne lieu à la violence et interdit une universalisation efficace. Mais, justement, une universalisation efficace (qui sera régulièrement l’universalisation du modèle dominant, sans qu’on puisse en déduire une quelconque fatalité), tout en contenant la violence, établit des hiérarchies. Dans ces conditions, il s’agit de trouver un juste milieu entre les deux tendances et de procéder par les *déplacements* de significations et de symbolisation qui permettront à chaque fois l’irruption de l’inattendu. Autrement dit, la langue globale est travaillée par la langue locale et vice-versa, et cela à la fois à cause de et grâce à la langue coloniale qui a permis le lien.

AU LIEU D'UNE CONCLUSION

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

15. Se mettre en traduction

*A propos*⁴⁸⁵

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Nous avons tenté des exercices de traduction politique en tous genres dans cet ouvrage : traduire de l'intérieur vers l'extérieur et inversement, de la guerre à la paix (et parfois l'inverse), de l'assujettissement à la subjectivation, du devenir-sujet par l'excès de soi au devenir-sujet par la cession, de l'Asie vers l'Europe et le contraire, de la « religion » en politique, du non-politique en politique, de la nation à la sexualité, des banlieues vers le centre, de la violence à la déviolence, de la hiérarchie à l'égalité, de l'hégémonie au partage raisonné, de la modernité hiérarchique vers des co-modernités moins contraignantes, de l'hégémonie au partage, de la réforme à la révolution et l'opposé, du passé vers un avenir commun. Nous avons tenté de maintenir ouvert l'opérateur « partage de la raison », en partageant sans arrêt la raison justement. A cet effort il n'y a pas de terme, il n'y a que le chemin à faire. Et s'il y a des promesses, ce sont des promesses de partage, mais elles aussi doivent être traduites à chaque pas et selon les conditions.

Aucun doute sur le fait que la langue de l'Europe, comme toute langue au fond, est la traduction (Umberto Eco⁴⁸⁶), et que les langues se portent et s'accueillent l'une l'autre. Au delà de l'Europe, la traduction est la seule langue universelle. Le multilinguisme, avant d'être l'accès à plusieurs langues (mais qui n'a pas accès à plusieurs langues ? Dès qu'il y a langue, elles sont multiples), est l'accueil d'une langue par une autre et le fait que les langues se traversent. Un centralisme étatique exagéré, dont la langue est un instrument de coercition et qui est pouvoir de nommer, certes, a pu occulter cette évidence. L'aspect policier de l'idiome et son degré dépendront de la politique de la langue et de la culture politique. Un centralisme étatique privilégiant non

⁴⁸⁵ Rada Iveković, « Se mettre en traduction », *Crosswords*, pour le congrès *Eurozine* des revues, 26-28 sept. 2008 à Paris. Publié dans *Ecarts d'écriture*, n° 120, juillet 2012, Vol. 1, pp. 81-83.

⁴⁸⁶ Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994. Voir aussi Barbara Cassin, « La langue de l'Europe ? », dans *Po&sie*, 2017, 2-3, n° 160-161, pp. 154.

seulement une seule langue, mais aussi – par la télévision, les académies, etc. – une particulière standardisation et un vocabulaire normé au dépens des autres idiomes, contribue particulièrement à, et fabrique, l'« incapacité » des générations à apprendre des langues étrangères et à s'ouvrir aux autres univers. La *traduction* entendue dans un sens large, contextuel plutôt que textuel, et entendue au sens politique d'une *politique de la traduction*, peut contribuer à désamorcer la violence qui, elle, est toujours possible et n'est hélas pas le contraire de la culture. Elle n'est même pas l'opposé de la traduction, puisque celle-ci peut elle-même être brutalité. La solution n'est donc pas seulement d'apprendre plusieurs langues (dont l'anglais, désormais indispensable dans tous les cas, en plus des langues locales), mais aussi de permettre aux langues, par des politiques culturelles et une éducation qui va devoir être, dorénavant, libérée du carcan de l'éducation nationale, de mieux se traverser réciproquement.

Les écoles et les universités qui comptent dans le monde forment déjà des élites transnationales et non plus simplement locales. Il ne suffira pas non plus de faire traduire de toutes les langues vers toutes les autres (le cauchemar de la bureaucratie européenne !), car cela risque à terme d'augmenter le bruit dans les tuyaux et d'emmêler les réseaux ; il n'y a pas d'égalité absolue entre les langues dans la mondialisation, et la multiplication mécanique des traductions qui prétendrait que toutes se valent risquerait d'assurer la saturation par la cacophonie. Il faudra prendre en exemple des situations (encore trop peu présentes en Europe occidentale) comme celles qui existent en milieu plurilingue (prenons l'Asie ou l'Afrique), où chacun parle et a *l'occasion d'être exposé* à une pluralité de langues, d'alphabets et de cultures à divers usages : la langue de sa famille, celle de l'école, celle de l'administration, celle des voisins, celle du marché, celle de l'ancien colonisateur s'il y a lieu, et surtout à l'anglais. L'anglais mondialisé, qui est désormais un fait et ne pourra donc être éliminé par aucune volonté politique (mais pourra éventuellement être suppléé à terme par l'espagnol ou par le chinois !) tire sa force d'être *à la fois* langue locale et internationale. En France, par exemple, on n'est guère exposé aux autres langues, sauf peut-être à l'arabe par la chanson

ou dans les milieux arabophones. Mais on ne l'apprend pas vraiment, bien que ce soit une grande langue mondialisée à sa manière. En vérité, le lieu ne détermine plus la langue à l'heure des grandes migrations d'aujourd'hui. Là où le lieu la détermine encore à l'exclusivité, on est dans un tout petit endroit provincial qui ne soupçonne pas l'existence du monde.

L'accueil des langues les unes par les autres devrait permettre de sortir de la seule perspective nord-sud au profit d'une perspective sud-sud, aussi nécessaire que peu reconnue. Au profit de toutes les perspectives d'ailleurs et allant vers l'ailleurs. Les langues sont ici les médiatrices les unes pour les autres, parlées par des subjectivités individuelles et collectives qui ne se laissent pas définir par le lieu, ni réduire à des identités monolithiques. Comment communiquer entre le lapon et le maltais en Europe ? Il est clair que l'anglais ainsi que la traductrice qui s'y met en jeu seront déterminants, de même que le contact entre les personnes, les migrations – rencontres advenant souvent en milieux tiers.

Nous sommes aujourd'hui dans une impasse épistémologique et une crise cognitive (entre autres éléments de crise) dues à la non traduction des effets de la décolonisation, du postsocialisme et de la fin de la guerre froide. Il reste certainement à décoloniser l'Europe dans sa tête, afin de lui faire accepter toute l'immigration de la diversité nécessaire à son propre maintien et avenir. Les conséquences de l'après Guerre froide ont convergé avec les effets à retardement de la décolonisation. L'expérience de celles et ceux qui sont mis en situation de traduction, donne espoir que l'on puisse *traduire l'étrangeté* et éviter d'en être effrayé, car une telle peur est source de violence. Décoloniser l'Europe⁴⁸⁷, heureusement habitée par des gens venus d'ailleurs, ce serait la décloisonner,

⁴⁸⁷ Il va de soi que la « décolonisation de l'Europe » envisagée ici est celle de la libération des cultures politiques européennes des velléités et appétits coloniaux et impériaux, et non celle des relents racistes qui veraient bien l'Europe se débarrasser de ses meilleurs éléments « venus d'ailleurs ». « *La nation* [et, par extension pourrions-nous dire ici, l'Europe] *n'est pas un titre de propriété, c'est un ensemble de réfugiés déjà là* », écrit Frédérique Leichter-Flack, dans une formule heureuse, « "Nous d'abord" ? Les mirages de la préférence nationale », *Libération*, 24 & 25 décembre 2015, pp. 24-25.

accepter en elle la diversité aussi bien véritable que fantasmée au lieu de la rejeter.

Le projet doit être, dans cette politique de la traduction, de détacher l'« identité » de la langue unique. L'« identité » est quelque chose de provisoire (un recours sécurisant inventé) qui tend infatigablement à s'imposer comme quelque chose de fixe, de stable et d'immuable. Or une identité est constamment construite, déconstruite, reconstruite, menacée. Les identités, figées ou fluides, ne se pensent que dans le cadre de frontières qui les délimitent et qui répondent à leur même description. Tracer des frontières et édifier des identités est certes une stratégie de pouvoir, mais cela peut aussi être une stratégie de subjectivation en résistance. De telles stratégies apparaissent – bien que différemment – aussi bien dans les tentatives de dépossession de soi que dans celles d'affirmation du sujet. Les frontières ainsi que les identités ne concernent pas seulement des territoires géographiques, les nations, les Etats, mais également d'autres espaces et dimensions, ainsi que le temps, l'esprit et la raison. Les frontières sont des *opérateurs politiques*. Elles ont une consistance politique quelle que soit la « dimension » dans laquelle elles évoluent. La signification d'une frontière puise dans tout ce qu'elle délimite, protège ou prétend représenter, y compris les identités. « *Soft* » ou « *hard* », les frontières et les identités traversent les individus, les collectivités, les embrassent et les dépassent, et invitent à la *traduction/translation*.

La traduction peut alors être la négociation de la violence nécessaire pour changer d'identité monolinguisque, à s'en arracher, à s'en construire une autre multilingue, à ériger ou abattre des frontières. Traduction contextuelle, s'entend, et non simplement textuelle. La traduction – c'est-à-dire la langue d'origine (qui n'est pas la langue dite maternelle) - est une traversée des frontières qui, elles, appellent (à) la traduction. Les frontières, passage des langues, sont également des modèles que nous devons étudier comme autant de formes du *partage de la raison*, puisqu'elles fonctionnent aussi avant tout dans nos têtes comme des *opérateurs de pensée*. C'est bien en cela qu'elles sont

politiques. La traduction sera alors à la fois inévitable et « impossible », en tout cas toujours insuffisante. Essayons de comprendre comment les passages des frontières en tant qu'institutions se traduisent (de même que les frontières et les identités elles-mêmes) en pratiques individuelles ou collectives – sociales, culturelles, politiques, et de la main de qui ? Nous verrons alors peut-être l'autisme psychologique du monolinguisme, doublé d'une tendance totalitaire de la politique de la langue.

Il serait difficile de penser les « pré-requis communicationnels d'un espace public transnational ». En tout cas de les penser avant et en dehors les protagonistes transnationaux eux-mêmes. C'est dans le processus lui-même que tel sujet, pluriel, se construit et se donne les pré-requis. Mais il est certain que des « éducations nationales » qui iraient vers la transnationalité, que par définition certaines d'entre elles ont beaucoup de mal à penser ; que des politiques culturelles selon lesquelles on intégrerait une humilité de la langue propre au profit des langues autres et où on apprendrait les langues étrangères (pourquoi certains pays y réussissent-ils tellement mieux que d'autres ?) ; et finalement, que des politiques européennes (nationales et transnationales) qui reconnaîtraient le fait des migrations de masse marquant l'époque, les prendraient en compte et les accepteraient - seraient parmi ces « pré requis ». Et ce ne serait certainement pas ce que l'on appelle la communication, mais bien au-delà.

La traduction concerne, au-delà des langues, des contextes et des modes de vie, des expériences, des actes, des comportements et des politiques. Ceux-ci, tous, appellent à la traduction. Cette traduction contribue à désamorcer la violence, sans pouvoir assurer la non violence. La *crise cognitive* actuelle (violence épistémique ; l'arrogance qui consiste à objectiver et à essentialiser l'« autre » ; histoires closes et reçues ; vérités proclamées, etc.) avec ses conséquences catastrophiques en politique internationale et dans la vie sociale de chaque pays a certainement des origines multiples. La traduction en elle-même ne garantit rien. Il y a d'abord besoin d'une *politique de la traduction* et d'une politique culturelle (en plus d'un projet politique *tout court*, bien sûr). Ce n'est qu'alors

qu'on peut utiliser la traduction comme un *ouvreur de sens partagé*. Partager du sens, partager la raison des autres et avec d'autres, ce serait déjà un bon début d'une politique de la traduction à échelle du vivant, et donc acceptable aux humains.

16. Traduction non alignée

*A propos*⁴⁸⁸

[Sommaire](#)

[Table des matières](#)

Davud était fier d'être d'un pays non aligné. Il se plaisait à imaginer ses vies alternatives et multiples, d'une imagination très puissante. Il aimait la Yougoslavie, dont il dépendait, et l'Inde dont il rêvait. Il n'en connaissait aucune. Dans la vieille ville du Caire Davud avait des amis plus futés que lui et plus formés, qu'il envoyait un peu, mais un peu seulement. Il avait des compères dans les métiers du livre, même s'il n'avait pas leur niveau. Il connaissait aussi des artisans, des commerçants. Grand hâbleur et habile improvisateur sans malice, il compensait par son verbe intarissable et par l'étrangeté de ses références son manque d'instruction. Mais ils étaient tous modestes ses amis, travaillaient énormément, et personne n'avait beaucoup d'argent. Techniciens du livre, ils n'étaient pas forcément non plus des intellectuels, mais ils étaient informés. C'est sa curiosité pour le monde qui a fait que Davud ait pu maintenir ces amitiés, lui qui ne lisait pratiquement pas, mais arrivait à être au courant de ce qui pouvait se lire ou être entendu à la radio, aussi bien dans la langue courante qu'en *fusha*, surtout en termes de romans ou de grands discours politiques. Les propos religieux l'intéressaient moins. Il avait la facilité d'attraper les nouvelles et les penchants du moment au vol. Il arrivait à s'informer sur les noms des auteurs et les contenus des romans, poèmes, pièces de théâtre, films, et discours politiques, en écoutant discourir ses amis correcteurs ou libraires, en prenant le thé avec eux, puis en participant à la discussion presque comme s'il en était bien renseigné. *Davud is a smart cookie, Davud est malin, il est ذكي* (ḏhouk'î), avait dit de lui un allogène qui aimait fréquenter les mêmes libraires. La visite assez régulière à la librairie après le travail, ou les vendredis, lui permettait d'avoir une double et triple vie et d'échapper au nœud de vipères à domicile.

Davud savait aussi se remémorer les racontars ou histoires drôles et historiques des lieux et personnages qu'il rencontrait. S'il n'était jamais au centre du débat, il était toléré et considéré agréable à la

⁴⁸⁸ Inédit, un texte de fiction.

compagnie. On lui offrait volontiers un thé ou une *chicha*, un narguilé. On regardait ensemble la *tilfiziyyon* sortie dans la rue les soirs de chaleur, on parlait au *tilifon*, entre soi on défilait l'*imbiryaliyya*, l'impérialisme et la *diktaturiyya*, on fustigeait l'écriture trop *diwaaniyya* (bureaucratique) et Davud expliquait la *diblumasiyya*. Parfois des écrivains se joignaient à la compagnie, même les plus connus, Naguib Mahfouz le moderniste littéraire ou plus tard Alaa-Al-Aswany le populiste des lettres. Ce dernier a inventé la juste mesure de la « langue du milieu », entre l'arabe formel et l'arabe vernaculaire, ce qui a rendu possible sa grande célébrité. Il entretenait également son propre « salon » littéraire dans un local poussiéreux près de la rue Qasr-Al-Nil ou dans divers cafés, où des gens très simples venaient le voir, quand il n'allait pas lui-même ailleurs à leur rencontre. Il était désormais nostalgique des années 1950 et 1960, d'une Egypte nassérienne (pré-sadatienne !) encore prometteuse et somme toute assez laïque. On retrouvait la même atmosphère chez les libraires et copains rassemblés. Les langues se déliaient, en *masri* bien entendu. On jouait aux échecs ou aux dominos, et on commentait la politique. C'était une compagnie d'hommes avec des conversations d'hommes. Si des fois il y avait des femmes dans les parages, c'était des clientes. Davud arrivait de sa banlieue aux voies non pavées dans le centre-ville très congestionné, aux petites ruelles enchevêtrées. Il savait où se trouvait autrefois la boutique de machines et matériel à écrire du père d'Edward Said « The Standard Stationery Company (Founded 1910). Papeterie Imprimerie Machines à écrire » dans l'ancienne rue Malika Farida, plus anciennement encore Avenue Ismail Sidki Pasha, plus tard renommée Abdel Khaleg Sarwat, et savait qu'il plaisait aux universitaires étrangers de l'apprendre, de sorte qu'il le leur racontait ou montrait parfois au détour de la visite qu'il leur faisait faire chez l'épicier Vasilakis, chez le pâtissier Groppi ou chez Bulbul le boucher a Zamalek, qui leur disait en riant – *Bulbul maaali lobow, ne waliki lobow*⁴⁸⁹. Car les *al-faranga* du Caire semblaient être particulièrement friands de nourritures importées

⁴⁸⁹ Le dit Boulboul, boucher de son état, « rossignol » le bien nommé, et fournisseur des Yougoslaves (et autres étrangers) du Caire avait appris quelques expressions de serbocroate. La phrase correcte serait alors « *Bulbul je mali lopov, ne veliki* » (« Boulboul est un petit, pas un grand voleur »).

d'Europe, de viandes et de poisson. Dans le labyrinthe sombre des voies étroites et noires de monde, Davud se plaisait toujours à retrouver la place Souleymane (Soliman Pacha) ou Talaat Harbet, où se trouvait la caverne d'Alibaba de la célèbre librairie Madbuli Bookshop. Il-Hagg Madbouli était comme lui, un autodidacte, comme lui il aimait la compagnie des intellectuels et allait à l'encontre de leurs désirs. C'est ainsi qu'il avait développé petit à petit une intuition sur ce qu'il fallait faire ou non dans l'édition. Il se laissait conseiller. S'il avait persévéré, Davud pensait qu'il aurait pu faire comme lui. Mais il ne le regretta jamais véritablement.

Davud n'en était pas vraiment capable, mais il aimait voir ses amis *musahhih* corriger les textes avant de les soumettre au *ra'iis il-tahrir* (éditeur en chef) : fautes d'orthographe, *hadith* et source à retracer et identifier, erreurs de citation du *Coran* à rectifier – rien ne devait être laissé au hasard. La librairie et l'éditeur étaient souvent une même boutique. Les libraires avaient le flair et en savaient beaucoup même sur des livres qu'ils n'avaient pas lus. Ils étaient aussi passionnés par leur travail et accompagnaient les auteurs qui buvaient volontiers un coup avec eux devant le magasin. Les éditeurs libraires, surtout s'ils étaient aussi correcteurs (on distinguait mal dans les métiers du livre, il n'y avait pas forcément de spécialisation et beaucoup faisaient tout) avaient fait des écoles de *musahhih* à l'université d'Etat ou à Al-Azhar pour apprendre correctement l'arabe classique - *kilasikiyya*. Ces gens-là avaient en général des avis bien arrêtés sur la langue et sur la possibilité ou non de sa modernisation, et une idée de l'histoire. Ils étaient obligés de manœuvrer entre leur sentiment de la langue, celui de l'auteur, et les règlements linguistiques imposés par l'autorité du ministère de l'éducation et l'autorité religieuse : il y avait souvent des contradictions entre ceux-ci, et il n'était pas toujours anodin de trancher – les conséquences pouvaient parfois être aussi absurdes que graves. *Al-dimuqratiyya* c'était bien, mais la parole divine était souvent plus forte. L'autorité de la parole divine ne devait pas être mise en cause. Ainsi les amis libraires et éditeurs naviguaient en des eaux troubles politiquement, même quand les livres n'étaient pas politiques. Ce qui passionnait Davud dans cette histoire, c'est un certain air de défi et de découverte dans

la profession, même s'il y avait beaucoup de routine et de non-événements. Les discussions sur les mots justes l'exaltaient, comme s'il était lui-même écrivain. Sur les étalages de la librairie, outre les livres entassés dont seul le propriétaire maîtrisait l'ordre et le prix, *as'aar*, il y avait aussi en vente des *fotoghrafi* d'époque que Davud aimait regarder. Le Caire paraissait autrefois une ville prospère presque occidentale, propre, et où circulait moins de monde. Côtayer ses amis lui permettait de se rêver une autre vie peut-être dans un autre temps, celle de l'écrivain qu'il aurait pu être s'il savait écrire (bien qu'il ne fut pas analphabète) et qu'il avait en soi potentiellement. Si seulement il maîtrisait la grammaire, se disait-il ! Jeune, il avait rêvé d'apprendre à écrire à la machine puisqu'il ne pouvait pas écrire à la main.

Il avait aussi une autre vie, dans une autre langue, chez ses employeurs, où il s'imaginait en d'autres termes un tout autre monde et un autre pays. En quelques rares occasions, il avait pu amener en ville, à la librairie, un ou deux visiteurs de ses patrons, des gens qui cherchaient des livres en arabe, et faisait ainsi le lien entre les deux. Plus jeune, il avait voulu être *kunstabel*, policier, cela semblait aussi une vocation digne, mais là aussi il eut fallu une formation qui lui semblait de haut niveau comparée à son entourage. Mais il se savait multiple, et pas le moins par les langues. –Vous parlez croate, Davud, lui demandèrent des post yougoslaves étonnés ? –Non non, je parle serbe. –Mais avez-vous appris la langue serbe ou croate ? persistaient-ils. –*Govorim naški* – je parle la nôtre ! Il comprit *naški* – la nôtre – comme *al-'arabiyya*, un dénominateur commun, la langue qui contient aussi bien la *fusha* (« classique ou savante ») que l'*ammiyya* (parlée). Le rapport entre les textes anciens en arabe classique et ceux en langue parlée ressemblait, disaient des indianistes égarés en Egypte, au rapport entre *śruti* (« révélation ») et *smṛti* (« tradition »).

REMERCIEMENTS

Remerciements et premières publications des textes :

Les textes de ce volume ont été, pour la plus grande part, déjà publiés. A la relecture, je les ai très légèrement remaniés et remis à jour pour certains, et seulement dans la mesure du nécessaire. Je remercie vivement les amis, collaborateurs, éditeurs qui m'ont permis de reprendre ici certains textes, et qui m'ont encouragée à les publier, un peu comme une synthèse de mon travail (sur la traduction, sur les réfugié-e-s et les migrant-e-s, sur la violence etc.) ces dernières années qui, dispersé comme il l'est, restait un peu introuvable.

La revue *LIGNES* :

Je remercie Michel Surya et la revue *Lignes* de m'avoir proposé d'écrire et permis de reprendre ici les articles « Le sexe de la nation », puis « Avant et après » et enfin « Le retour, par les banlieues, du politique oublié ».

Le premier fut publié dans *Lignes* n° 06, octobre 2001, pp. 128-148. Deux livres furent publiés à la suite d'une version antérieure de « Le sexe de la nation » : R. Iveković, *Le sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer 2003, et R. Iveković, *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenne, Longo Editore 2003 (livre qui ne fait qu'un avec le précédent, le partage en deux volumes étant l'aléa des éditeurs). En ligne sur le site de TERRA H-N, avec autorisations des éditeurs, du premier livre « La nation mâle depuis 1989 », <http://www.reseau-terra.eu/article1059.html> ; du second, « Le principe d'identité et d'auto génération. Les identités », <http://www.reseau-terra.eu/article1060.html> .

Le deuxième texte, « Le retour, par les banlieues, du politique oublié », *Lignes* n° 19, 2006, pp. 64-88. En ligne ici : <https://www.cairn.info/revue-lignes-2006-1-page-64.htm>.

Sommaire
Introduction. Se livrer, se risquer
1
2
3
Guerre et devenir
4
5
Sexe, nation, politique
6
7
8
Traduction, violence, langage
9
10
11
Modernités et construction des savoirs
12
13
14
A lieu d'une conclusion
15
16
Table des matières

Le troisième, « Avant et après », fut publié dans *Lignes* n° 23-24, 2007, « Vingt années de la vie politique et intellectuelle », pp. 409-436, et est en ligne ici : <https://www.cairn.info/revue-lignes-2007-2-page-409.htm?contenu=article>. Une agréable collaboration, bien que plutôt espacée, avec Michel Surya, depuis le numéro de *Lignes* n° 10, « Yougoslavie. Penser dans la crise » en 1993, deux ans après mon atterrissage à Paris, s'est étalée au fil des ans. Je lui en sais gré.

La version serbocroate de « Avant et après » (*Prije i poslije*) dans la revue *Sarajevske sveske* (Les cahiers de Sarajevo) n° 23-24, tr. du fr. par Nermina Strauss, fut commandée par ma très regrettée amie **Daša Drndić**, écrivaine

(<https://www.theguardian.com/books/2018/dec/08/eeg-dasa-drndic-doppelganger-review>), à qui je suis reconnaissante : <http://www.sveske.ba/en/content/prije-i-poslije>.

La revue (RE)PENSER L'EXIL :

Je remercie mon amie la philosophe Marie-Claire Caloz-Tschopp (<https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=auteurs&obj=artiste&no=366>)

d'avoir publié mon article par deux fois, et de m'avoir permis de le republier ici : une première fois, « Une guerre de fondation en Europe ? » sortit dans le livre *Asile - Violence - Exclusion en Europe*, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Clévenot, M.-C. Tschopp (dir.), Groupe de Genève et Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève, 1994, p. 5-10. Nouvelle édition, « Une guerre de fondation en Europe », fut repris par Marie-Claire dans *(Re)Penser l'exil*, *Revue en ligne* n°3, www.exil-ciph.com, Genève 11 septembre 2013, pp. 387-395 ; en ligne dans *(Re)penser l'exil. L'autre 11 septembre* :

http://issuu.com/exil.ciph/docs/repenserlexil_no3_part1, pp 391-399. Le travail de Marie-Claire Caloz-Tschopp a été de la plus grande importance et inspiration pour moi toutes ces années.

Une toute première version de ce texte fut écrite en 1993, en pleine guerre yougoslave et présentée comme « Ein Krieg als Fundament Europas ? » à la conférence « Das Jugoslawische Labyrinth », au Forumstadtpark, Graz 1994, voir « Das jugoslawische Labyrinth : Symposien im ‘‘Forum Stadtpark’’ », 1988, 1995, 1999, Innsbruck, Studien Verlag, 2001, dir. par Christine Grond-Rigler, <http://www.worldcat.org/title/jugoslawische-labyrinth-symposien-im-forum-stadtpark-1988-1995-1999/oclc/49682761/editions?referer=di&editionsView=true>

CONFERENCE PUBLIQUE A VERONE :

Merci à mon amie Maria Geneth, fondatrice et animatrice de l'Association Filo di Arianna de m'avoir invitée à Vérone en 2000 pour faire une présentation sous le titre « La balkanisation de la raison » et de m'avoir autorisée à en publier la traduction : l'original italien du présent article vient de cette conférence sur invitation de l'Association et de sa fondatrice, Dr. Maria Geneth : « La balcanizzazione della ragione » fut publiée dans le bulletin de l'Association littéraire de Vérone, pp. 53-60. Mon admiration et mon amitié profonde vont à Maria Geneth. Il existe par ailleurs un livre du même titre par la même auteure, *La balcanizzazione della ragione*, Rome, Manifestolibri, 1995.

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE :

Je remercie les PUF, qui étaient à l'époque l'éditeur de la revue sur papier *Rue Descartes* du Collège international de philosophie (CIPh, dont j'étais de 2004-2010 l'une des directrices de programme), de m'avoir autorisé à reprendre ici deux de mes articles de cette revue : premièrement, « Langue coloniale, langue globale, langue locale. Un rapport sur la désémantisation généralisée », in *Rue Descartes* n° 58, 2007, pp. 26-36, et deuxièmement, « Subjectivation et justice cognitive » qui fut publié à l'origine sous le titre de « Subjectivation, traduction, justice cognitive », dans « Quel sujet du politique ? » *Rue Descartes* 67, 2010, pp. 43-50. Le CIPh fut l'une des étapes et institutions importantes de mon parcours de travail en France. En ligne ici :

<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-1-page-43.html>

LES PUBLICATIONS DES FEMINISTES DE L'ESPACE YUGOSLAVE :

Je remercie vivement mes amies **féministes des pays issus de la Yougoslavie**, en particulier **Staša Zajović** avec les Femmes en noir de Belgrade, et **Biljana Kašić, Rada Borić** du Centar za ženske studije (Centre d'études féministes), Zagreb, ainsi que toutes les autres. Leur admirable travail m'a inspirée toutes ces années et je leur dois beaucoup. Le texte « *Le féminisme, la nation et l'Etat dans la production des savoirs depuis 1989. Un exercice épistémologique de traduction politique* » fut publié et republié dans mes pays d'origine aussi bien dans l'original (que j'appelle encore le serbocroate) qu'en anglais. Le texte, ici traduit en français, adapté et écourté par l'auteure depuis l'original serbocroate, s'adresse à l'origine (2011) à un public de l'espace yougoslave : « *Feminizam nacija i država u proizvodnji znanja od 1989.* », in *Žene za mir* (Les femmes pour paix), Belgrade, Žene u crnom, 2012, pp. 118-140. Egalement : « *Feminizam, nacija i država u proizvodnji znanja od 1989. Epistemološka vježba političkog prevođenja* », in *Feminističke kritičke intervencije. Pogled na nasljeđe, dekolonizaciju, prelaženja* (Interventions féministes critiques. Un regard sur l'héritage, la décolonisation, les traversées), Centar za ženske studije, Zagreb, 2013, pp. 15-28. Version anglaise : « *Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989. An epistemological exercise in political translation* », tr. par S. Lazarević, Belgrade, Women in Black, in *Women for Peace* (Les femmes pour la paix), pp. 139-166 : http://zeneucrn.org/pdf/women_for_peace.pdf.

Une mise à jour indienne, dont **je remercie la professeure Dr. Shruti Das** de la publication : « *Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989. An epistemological exercise in political translation* », dans la revue *Literary Oracle*, Vol I, Issue I, Jan-June 2014 (Authorspress, Delhi & Berhampur University, Odisha, India), pp. 37-66, est à lire ici :

https://www.academia.edu/27252863/Ivekovi%C4%87_Feminism_Nation_and_the_State_in_the_Production_of_Knowledge_Since_1989_An_Epistemological_Exercise_in_Political_Translation_in_LITERARY_ORACLE_1_2014_pp_37_66.

La revue *MULTITUDES* :

Je remercie la revue *Multitudes* de me permettre de reprendre l'article « Banlieues, sexe et le boomerang colonial », *Multitudes* n° 24, printemps 2006, pp. 209-221,
<http://www.multitudes.net/Banlieues-sexes-et-le-boomerang/>.

La revue *ASYLON(S). DIGITALES*, TERRA H-N
(http://www.reseau-terra.eu/spip.php?page=article-pres2&id_article=925)

Je remercie mes camarades de *TERRA-HN* de m'avoir permis de reprendre ici le texte « Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction », revue en ligne *Asylon(s)*, n° 7, mai 2009 : <http://www.reseau-terra.eu/article889.html>. **TERRA - Humanités numériques** (www.reseau-terra.eu) est une trouvaille qu'il faudrait inventer si elle n'existait pas, à laquelle j'ai collaboré et qui m'inspire et me réjouit, et à laquelle je reste redevable.

La revue *TRANSEUROPEENNES* et Ghislaine Glasson Deschaumes :

Je remercie vivement mon amie Ghislaine Glasson Deschaumes, de l'Université de Nanterre et fondatrice/directrice de la très belle revue plurilingue *Transeuropéennes*, <http://urlmetriques.co/www.transeuropeennes.eu>, de sa collaboration très précieuse ces derniers 27 ans. Ghislaine m'a permis d'écrire et de publier des textes, elle a créé autour de la revue une véritable énergie critique, politique, pensante et créatrice. Je la remercie de la publication de deux textes en particulier que je reprends ici : « De la traduction permanente (nous sommes en traduction) / On Permanent Translation (We are in Translation) »,

in *Transeuropéennes* n° 22, 2002, pp. 121-145 (bilingue). 02, 2006, <http://translate.eipcp.net/transversal/0606/ivekovic/fr.html>, et « Politiques de la philosophie à partir de la modernité », *Transeuropéennes* n° 6 nov. 2009, <https://docplayer.fr/34987459-Politiques-de-la-philosophie-a-partir-de-la-modernite.html>.

Nous sommes plusieurs à lui devoir beaucoup, ainsi qu'à la revue. **Je remercie aussi l'excellent traducteur-philosophe** de ce dernier texte depuis son original anglais, **Didier Renault**, qui collaborait avec *Transeuropéennes*, avec lequel j'ai eu à son sujet des échanges enrichissants.

DE LA TERREUR A L'EXTREME VIOLENCE :

Je remercie Petar Bojanić et Guillaume Sibertin-Blanc de me permettre de reprendre ici mon texte « Violences et déviolences », in P. Bojanić et G. Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à l'extrême-violence*, Toulouse, Belgrade, EuroPhilosophie/Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, coll. « Champs&contreChamps », 2014, pp. 249-283; <http://books.openedition.org/europhilosophie/168>, sur www.books.openedition.org.

La revue EUROZINE & CROSSWORDS :

Je remercie CROSSWORDS et EUROZINE de me permettre de divulguer ici un texte de 2008 publié par eux : « Se mettre en traduction », *CROSSWORDS*, pour le congrès *EUROZINE* des revues, 26-28 sept. 2008 à Paris. Publié aussi dans *Ecarts d'identité* n° 120, juillet 2012, Vol. 1, pp. 81-83. Version espagnole par Javier Ortiz : « Política de la traducción. Ponerse en traducción » <http://www.javierortiz.net/voz/samuel/politica-de-la-traducción>

Merci à Luca Salza, le fondateur et éditeur-en-chef de la revue *La rose de personne/La rosa di nessuno*, et aujourd'hui (2019) de la revue *K*, de son autorisation à reprendre ici mon article « La révolution épistémologique nécessaire » qui a été publié dans *La*

rose de personne 5/2010, n° spécial « La singularità del generico. Biopolitica e comunismo / La singularité du générique. Biopolitique et communisme » (Milan, éd. Mimesis), pp. 213-224.

Finalement, je remercie vivement mes camarades de **TERRA-HN** <http://www.reseau-terra.eu>, **Marc Bernardot**, **Jérôme Valluy** et **Aurèle Veyron-Churlet**, qui ont tous les trois cru en ce livre et on voulu l'inclure dans la collection « Alterego » de TERRA-HN. Ils ont gracieusement investi un temps incalculable dans ce projet non seulement du côté technique, mais ont été un soutien intellectuel fort et ont représenté pour moi, toujours avec TERRA-HN, un important lieu d'échange d'idées. Merci du travail éditorial de Jérôme et de Marc. Sans eux, ce livre ne serait pas.

Last but not least, ma gratitude infinie et admirative à **Goran Fejić** (*Mémoires déboussolés*, <http://www.contretemps.eu/extrait-memoires-deboussoles-fejic>), sans qui ni ce livre-ci ni rien de mon travail n'existerait. Il a vaillamment supporté mon humeur pendant le travail à ce volume, m'a soutenue plus qu'on ne peut estimer raisonnable de la part de quiconque, et a toujours été le premier et meilleur interlocuteur, souvent critique, de mes idées qui sont sans doute autant les siennes. Car, après plusieurs longues vies traversées ensemble souvent dans l'angoisse mais aussi dans la joie et le partage, je ne sais plus distinguer ses idées des miennes. Pour preuve, ce texte à quatre mains, qu'il a pratiquement porté plus que moi: « Women and armed conflicts », https://www.academia.edu/12115829/Goran_Feji%C4%87_and_R_Ivekovi%C4%87_Women_and_armed_conflict

A tous les auteurs que je cite, qu'ils soient des amis personnels (ils se reconnaîtront) ou simplement connus de lecture (mais là aussi, elles/ils sont devenus amis par l'intimité que procure la lecture...), ma dette est immense. A elles et eux tou-te-s, ma gratitude infinie. A l'automne de ma vie je ne peux que confirmer l'importance vertigineuse de l'amitié et de la fidélité. Les ami-e-s (connu-e-s ou lu-e-s) sont celles et ceux qui nous ont soutenus,

façonnés, nous ont donné à penser, qui ont partagé nos idées ou en ont discuté. Ceux qui sont revenus vers nous, qu'on n'a pas oublié même si on ne les a pas revu depuis des lustres, ou qui ne nous ont pas perdu-e-s de vue.

De la même auteure

Un texte de revue sur la traduction et livres publiés hors Yougoslavie :

« Übertragen, sagt sie. Ein Litteraturkvartett » (Translader dit-elle. Un quartette littéraire), Rada Iveković, Maja Milčinski, Eva Meyer, Ilma Rakusa, *Verwendung* (revue tapuscrite, Berlin est) novembre 1989.

Orients : Critique de la raison postmoderne, Paris, Eds. Noël Blandin, 1992.

Jugoslawischer Salat (Salade yougoslave), Graz, Verlag Droschl, 1993.

Briefe von Frauen über Krieg und Nationalismus (avec Biljana Jovanović, Maruša Krese, Radmila Lazić), Frankfurt a/M.-Berlin, Edition Suhrkamp, 1993. Une version plus longue a ultérieurement été publiée en serbocroate sous le titre *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever*, Belgrade, Radio B92 - Apatridi, 1994.

La balcanizzazione della ragione (La balcanisation de la raison), trad. en italien depuis plusieurs langues par M. Angelucci, A. Di Genova, K. Höppnes, M. Naja et Paolo Virno, Rome, Manifestolibri, 1995.

Le sexe de la philosophie. Jean-François Lyotard et le féminin, Paris, L'Harmattan, 1997.

Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica (Une autopsie des Balkans. Essai de psycho-politique), Raffaello Cortina, Milan, 1999, traduit du français vers l'italien par Rosella Prezzo. En allemand, *Autopsie des Balkans. Ein psychopolitischer Essay*, Graz. Droschl, 2001, traduit en allemand par Iona Seidel.

L'original français inédit de ce livre est en ligne ici :

<http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/autopsie-des->

balkans-essai-de-psychopolitique-livre/ et ici :
https://www.academia.edu/33180065/Iveković_Autopsie_des_Balkans .

Bénarès. Essai d'Inde, traduit par Mireille Robin, Paris, L'Harmattan 2001.

Dame-Nation. Nation et différence des sexes, Ravenne, Longo Editore, 2003.

Le sexe de la nation, Paris, Eds. Léo Schéer, 2003.

Captive Gender. Ethnic Stereotypes & Cultural Boundaries, Delhi, Kali for Women – Women Unlimited, 2005.

Stefano Bianchini, Rada Iveković, Ranabir Samaddar, Sanjay Chaturvedi, *Partitions. Reshaping States and Minds*, Londres, Routledge Frank Cass 2005. Reprint Routledge India, 2007.

L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi, Paris, Klincksieck, 2014.

Les citoyens manquants. Banlieues, migrations, citoyenneté et la construction européenne, Marseille, Al Dante, 2015. Pour lire en ligne des parties du livre (versions avant publication sur papier) :
<http://www.reseau-terra.eu/article1061.html> et <https://ici-et-ailleurs.org/publications/article/la-nouvelle-universalite-des>

Réfugié-e-s. Les jetables, Noisy-Le-Sec, Al Dante, 2016. A lire un extrait ici : <http://www.contretemps.eu/lectures/à-lire-extrait-réfugié-e-s-jetables-rada-iveković>.

Le livre présent, *POLITIQUES DE LA TRADUCTION. EXERCICES DE PARTAGE*, est traduit par Milena Ostojčić et publié à Zagreb par l'éditeur Fraktura comme *Politike prevođenja*. Il est traduit en espagnol comme *Políticas de la traducción* par Manuel Rebón pour Ubu ediciones à Buenos Aires.

Livres publiés en Yougoslavie :

Rana buddhistička misao (Première pensée bouddhique), Sarajevo, V. Masleša, 1977.

Indijska i iranska etika (Ethique indienne et iranienne), en collaboration avec Čedomil Veljačić, Sarajevo, Svjetlost, 1980.

Pregled indijske filozofije (Aperçu de la philosophie indienne), Zagreb, Biblioteka FM Zavoda za filozofiju, 1981.

Studije o ženi i ženski pokret (Les Etudes féministes et le mouvement des femmes), recueil dir. par R. Iveković, avec introd. et article du même titre, Belgrade, Ed. Komunist, 1981.

Počeci indijske misli (Les débuts de la pensée indienne), sous la dir. de R. Iveković, avec son introduction et ses traductions, recueil en collaboration, Belgrade, BIGZ, 1981 & Belgrade, Nolit, 1991; Skopje, 1991.

Druga Indija (Une autre Inde), Zagreb, Školska knjiga, 1982.

EEJI - Epistolarni eseji (Essais épistolaires), en coll. avec Bogdan Bogdanović, Belgrade, Prosveta 1986.

Sporost - oporost (Lenteur-amertume), Zagreb, GZH, 1988.

Indija - Fragmenti osamdesetih. Filozofija i srodne discipline (Inde - Fragments des années quatre-vingt. Philosophie et disciplines apparentées), Zagreb, Biblioteka FI, 1989.

Benares. Esej iz Indije, Zagreb, GZH, 1990; en allemand, *Benares. Ein Essay aus Indien*, traduit par Nadja Grbić, Graz, Verlag Droschl, 1993; en français *Bénarès. Essai d'Inde*, trad. par Mireille Robin, Paris : L'Harmattan 2001.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	8
Préface d'Etienne Balibar.....	10
Avant-propos de l'auteure.....	19
INTRODUCTION. SE LIVRER, SE RISQUER.....	20
1. Avant et après.....	21
2. Une guerre de fondation en Europe ?.....	50
3. La balkanisation de la raison.....	60
La verticalité de la construction nationale.....	63
GUERRE ET DEVENIRS.....	69
4. Subjectivation et justice cognitive.....	70
Ruptures constitutives de la refondation et concepts à importer.....	75
Politiques de la liberté et libertés politiques.....	78
Dépossessions de soi.....	79
5. Le féminisme, la nation et l'Etat dans la production des savoirs depuis 1989.....	82
La production des savoirs et des frontières (<i>bordering</i>).....	82
La souveraineté convient-elle mieux aux femmes que sa relativisation contemporaine ?.....	93
La souveraineté, l'Etat et la nation.....	96
Langue et nation, rapiéçage et réparation.....	99
SEXE, NATION, POLITIQUE.....	105
6. Le sexe de la nation.....	106
La nation et les femmes.....	107
Partage de la raison.....	112
Le consensus patriarcal global.....	117
L'interdit de l'inceste.....	118
Le corps maternel.....	123
Le « peuple » n'est pas fiable.....	125
Les femmes et la race.....	128
La laïcité ambiguë et l'universalisme.....	131

7. Banlieues, sexes et le boomerang colonial.....	136
La langue.....	137
Nouveaux outils épistémologiques et raison postcoloniale.....	139
Etudes postcoloniales controversées.....	142
La fracture des sexes	147
8. Le retour, par les banlieues, du politique oublié.....	154
Corps révoltés.....	154
Allez les filles ! Halte aux garçons (pour une fois).....	162
Algérie, France.....	166
Pour une solidarité des mémoires	167
TRADUCTION, VIOLENCE, LANGAGE.....	172
9. Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction.....	173
A propos de quelques manières de poser le problème	179
10. De la traduction permanente (Nous sommes en traduction)	194
Obstacles intimidants	196
Au-delà de la souveraineté fantasmée de l'original	199
Les intrus dans le langage.....	203
Le paradoxe existentiel.....	207
« Je viens d'ailleurs, ou bien je ne viens plus. »	210
Le remède ?.....	213
Un avenir commun dans la langue puis au-delà à travers elle.....	217
11. Violences et déviolences	221
A propos de quelques partages	221
Le contexte : la terreur, dans la Yougoslavie en guerre et dans les pays post-yougoslaves, ce fut et reste le nationalisme avec populisme attendant	236
La mort de Descartes	238
La palanka.....	240
La langue du sujet	243
Sur la brutalité du bourg	248
Déviolence et anupalabha.....	253
Parti : ordre et violence, avec Darko Suvin	254
Guerre et violences contre les femmes, avec Staša Zajović.....	259
MODERNITÉS ET CONSTRUCTION DES SAVOIRS.....	265

12. Politiques de la philosophie depuis la modernité	266
13. La révolution épistémologique nécessaire	283
Qui ? Le sujet	283
Ruptures historiques	288
Différentes épistémès	295
Partager la raison ?	298
Par où (par qui ?) viendra la révolution épistémologique ?.....	300
14. Langue coloniale, langue globale, langue locale.....	304
La mondialisation des études postcoloniales ?.....	304
La langue coloniale comme point de basculement entre la langue globale et la langue locale	307
AU LIEU D'UNE CONCLUSION	311
15. Se mettre en traduction.....	312
16. Traduction non alignée	318
REMERCIEMENTS	322
De la même auteure.....	330
TABLE DES MATIÈRES	333