

Rue Descartes n. 67, « Quel sujet du politique ? »

<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2010-1-page-43.html>

RADA IVEKOVIĆ

Subjectivation, traduction, justice cognitive

*Faut-il privilégier l'aspect politique du sujet? Un concept est très fortement lié à son lieu de production. Quand il est traduit, son contexte d'origine disparaît ou se métamorphose. En sanskrit, où des notions environnantes dessinent en creux ce que ce choix cognitif et de civilisation refusait de théoriser, il existe la notion de *bhoktr*: celle/ce lui qui jouit de, qui participe à; en «Occident», peu disposé à lire la philosophie «indienne¹» en termes politiques² ce concept n'a été reçu qu'en esthétique.*

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 inégalité³. Nous «nous» attribuons le politique et concédons le prépolitique aux autres. Peter Sloterdijk interroge l'axiome de la primauté du politique⁴, lié à l'histoire des États européens ayant façonné la pensée politique mondiale: l'homme est-il véritablement cet animal politique qu'a défini Aristote? «Nous» en avons universalisé le cliché. Ne pourrait-on traduire entre les modalités? La traduction, qui laisse certes des restes, devrait

1. À noter les guillemets que je pratique tout au long de ce texte pour les 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 à un passé, un imaginaire national 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. 12. R. Iveković, *The Politics of Philosophy*, inédit, v. <http://www.reseau-terra.eu/article783.html>. 13. Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labour, New Institutions*, 2006, La Haye, NAI Publishers; sur les pratiques de traduction collective ouverte et un manuel fluide pour la traduction, voir http://en.flossmanuals.net/OpenTranslationTools/FM_02Jul09.pdf <<http://en.flossmanuals.net/opentranslationtools>. Merci à B. Neilson de la référence. 14. Peter Sloterdijk, *Sphères*, tr. par O. Mannoni, Vol. 1, *Bulles*, 2002, Paris, Pauvert; Vol. 3, *Écumes*, 2005, Paris, M. Sell et autres ouvrages.





RD 67 Quel sujet:Modèle maquette 22/11/09 17:47 Page 46

46 |

RADA IVEKOVIC

permettre cependant de viser la justice cognitive indispensable à la révolution épistémologique à venir. Elle a sa politique. 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 des concepts « démocratie » et « harmonie », le deuxième étant celui par lequel des discours politiques d'Asie, soutenant un nationalisme, répondent à l'imposition universelle du premier. Il y a, dans les savoirs et les 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, les autres des « valeurs asiatiques » ambiguës liées aux nationalismes (même si la notion pourrait en principe se construire autrement) ; les uns et les autres, l'exception. Naoki Sakai met un bémol aux résurgences d'identités collectives : « 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 ⁵. » Justement, cette situation pourrait ne pas être un simple renversement du culturalisme européen mais une asymétrie historiquement assise. La « matrice » biopolitique qui 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, 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 de guillemets.

Toutes les épistémés n'ont pas choisi de déployer la notion de sujet. On peut philosopher sans lui. 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 désidenti- fication, par la subjectivation et la désobjectivation⁶. Elles peuvent même être poursuivies dans l'échec et dans la perte⁷. La globalisation, la crise des systèmes immunitaires, la divulgation de

5. « Specters of the West and the Politics of Translation » in *Traces. A Multilingual Journal of Cultural Theory and Translation*, n°1, dir. par Naoki Sakai and Yukiko Hanawa, 2001, Hong Kong University Press, « Introduction » p.IX ; matraduction. 16. R. Iveković, *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, 2003, Ravenne, Longo Editore ; *Le Sexe de la nation*, 2003, Paris, Léo Scheer. 17. R. Iveković, séminaires au Collège international de philosophie 2007-2008 « Qu'apprendre de l'échec, de la perte ? » et 2008-2009 « Traduire les frontières : traductions, transitions, frontières », <http://www.ciph.org/>.

CORPUS | 47

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 «reste⁸»: coïncidence avec l'ébranlement relatif du système westphalien. Les fonctionnalités de la souveraineté se reconfigurent. Les philosophies d'Asie n'ont pas été souverainistes; elles ont évité de théoriser le sujet, ont créé d'autres univers. Il en a été en partie de même en Europe. Mais la protraction rétrospective de l'histoire du sujet 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 entre l'antiquité et la modernité (supposées européennes), mais appiquait à la modernité pour les autres continents une rupture insurmontable par rapport à leur propre passé. Dans l'hégémonie cognitive occidentale (partie de son hégémonie politique) dont le résultat est un déficit mondial d'égalité et de justice cognitives, il n'y a, pour les modernes de ces autres continents, aucune continuité reconnue avec leur propre production des savoirs – si ce n'est dans la particularité, l'exception. Ils accèdent à l'universalité moderne mais sous condition. Cette même rupture introduit, plus généralement, une nouvelle qualité de l'exclusion politique ainsi que 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 universalisé, pensé comme occidental, l'altérité étant 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 l'image et l'imaginaire de l'État (sujet et État étant complémentaires), avec une cartographie, 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'État 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 cette disjonction sépare irrémédiablement 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 reconnue dans les idées depuis l'antiquité jusqu'à la modernité qu'occidentale. Les autres continuités s'y épuisent. L'« Occident » est l'un des termes de la dichotomie qu'il lance lui-même, ainsi que le lieu de cette dichotomie⁹. 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 cap¹⁰». «Orient» et



8. Stuart Hall, «The West and the Rest: Discourse and Power» in *Formations of Modernity*, dir. par S. Hall et B. Gieben, 1992, Cambridge, Polity, p.275-320.
 9. Fethi Benslama, *Une fiction troublante*, 1994, Éditions de l'Aube, 110. Jacques Derrida, *L'Autre Cap*, 1991, Éditions de Minuit.



(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 que nous la fassions encore. Les correspondances entre ces dichotomies normatives (connues depuis l'Éthique à Nicomaque d'Aristote) ne sont d'ailleurs qu'apparentes et partielles, mais elles sont efficaces par l'alliance régulière de l'universel au pouvoir¹¹. On y retrouve pêle-mêle celles soutenues par le symbolique ou celles qui ne le sont pas. La force du lien, dans les nouvelles hégémonies, dépend aussi du renforcement ou du non renforcement 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 nous a marqués le plus profondément, mais celle de la modernité reste encore paradigmatique et (re)fondatrice. Les années quatre-vingt/quatre-vingt-dix furent décisives pour ce qui est de la première et quelque-chose arrive aujourd'hui à maturation du fait de 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 « indienne » ou « chinoise ». 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 aussi en Asie¹². Les subjectivités collectives sont désormais pensées comme identitaires, communautaires, néfastes en Europe, mais pas nécessairement en Asie¹³. Même si l'idée de souveraineté et la philosophie du sujet n'ont pas leurs origines géographiques en Asie, la subjecti-

11. 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 (R. Benedict, *Le Chrysanthème et le sabre*, tr. par L. Mécréant, 1998, Éditions Ph. Picquier). Les « cultures de la honte » seraient l'effet de la défaite, où les subjectivités se font parler et se capitulent. Ukai Satoshi a déconstruit ces certitudes en montrant pour quoi cette séparation tranchée n'est pas. (U. Satoshi, « The Future of an Affect: The Historicity of Shame » in *Traces* n° 1, op. cit. p. 3-36.) 12. Texte inédit de Vidar Helgesen, « Sri Lanka: Conflict Resolution the Post-American Way ». Helgesen est secrétaire général d'International IDEA (2009), Stockholm, ainsi que négociateur norvégien dans le conflit srilankais, voir www.idea.int. 13. Aihwa Ong, « Citoyenneté en mutation » ici même, et *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, 1999, Durham, Duke University Press; Nivedita Menon and Aditya Nigam, *Power and Contestation. India since 1989*, 2007, Londres, Zed Books.

CORPUS | 49

vation nationale, elle, y fera son chemin¹⁴ de même que l'État. 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 cruciaux seraient repris de part et d'autre, 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 tous côtés !) 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 partage¹⁵. Pas plus que 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 ¹⁶», 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, au sens interpersonnel, social, intergénérationnel, voire inter espèces – la solidarité entre les vivants, entre différentes populations, histoires, par-delà les circonstances¹⁷. 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 déconstruire par avance ¹⁸), et que l'on pourrait résumer comme continuité, synthèse, harmonie, voisinage, coexistence, traversée, traduction, 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 les



14. N.Sakai, *Traces* n°1. 115. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 2002, Einaudi, Turin; *Bíos. Biopolitica e filosofia*, 2004, Einaudi. 116. *Born(e) across*, « traduit »..., Salman Rushdie, *Shame*, 1983, Jonathan Cape Ltd; en fr.: *La Honte*, tr; par J. Guiloineau, 1998, Plon. 117. Bhikkhu Ñānājīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, 1970, Kandy (Sri Lanka), Buddhist Publication Society; edomil Veljai, *Filozofija istonih naroda*, 2 Vols., 1958, Zagreb, Matica Hrvatska; *Razmedja azijskih filozofija*, 2 Vols., 1978, Zagreb, Mladost-Liber; Veljai, *Ethospoznajeu Evropskoj i u indijskoj filozofiji*, 1982, Belgrade, BIGZ. Bhikkhu Ñānājīvako est le pseudonyme boud-dhist de Veljai. 118. Nagarjuna, *Stance s du milieu par excellence*, tr. del'original sanskrit, présenté et annoté par Guy Bugault, 2002, Paris, Gallimard. R.Iveković, « Postface », in *Les Figures du respect*, Abdelkader Belbahri (dir.), 2008,



liens en dispersion ou agrégation qui annoncent déjà ce qui se passera en plus grand¹⁹. La distinction radicale entre le prépolitique et le politique est ainsi rendue incongrue. Malheureusement, ce constat désactive aussi la puissance du concept du politique... Cette pratique réflexive est possible grâce à un

tournant linguistique précoce survenu au moins dès le bouddhisme, lié à plusieurs paradigmes de doute existentiel par décentrement de soi, en Asie.

Politiques de la liberté et libertés politiques

*Les idéaux politiques (émancipation ; autonomie ; liberté, concept intouchable dans l’imaginaire politique occidentale moderne) ont des revers et répondent généralement à une structure binaire²⁰. 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 une raison ²¹ du social et son impossibilité ²². » 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 ²³. 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. Mais le politique (dont toute théorisation est située géopolitiquement) pourrait être différemment réparti. 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. Le seul lien historique entretenu et construit épistémologiquement entre antiquité et modernité vaut en général aux yeux de l’« Occident » qu’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 se voir elle-même conditionnée par l’histoire coloniale²⁴.

19. François Jullien, *Les Transformations silencieuses*, 2009, Paris, Grasset & Fasquelle. 120. Paris, L’Harmattan. 121. *ground*

dans l’original (matraduction). 122. E. Laclau, *Emancipation(s)*, 1996, Londres, Verso, p. 6; en fr. *La Guerre des identités*, tr. par C. Orsoni, 2000, la Découverte.

123. Maja Milinski, *Strategije osvobojanja*, 2007, Ljubljana, Ed. Sophia.

124. Il pourrait y avoir des pistes concrètes d’approchement ou de comparaison entre les deux notions provisoires, apparemment incommensurables (liberté intérieure et liberté collective).

CORPUS | 51

Dépossessions de soi

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 existé²⁵, y compris des valeurs élitistes telles que la liberté intérieure (Inde). Les valeurs individuelles et collectives en Asie n’ont pas été construites en opposition ; elles n’ont pas suivi le modèle de l’exception. Nous gagnerions 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.

La traduction entre les deux dimensions 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 migration par exemple²⁶, 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'État 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 [...] "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 la perdre. » 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 là²⁷. 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 donne, afin d'organiser les conditions de justice cognitive dans la pluralité (et l'inégalité) 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.

¹²⁵. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, 1969, Gallimard. ¹²⁶. Sandro Mezzadra & Brett Neilson, ici même, et leurs autres travaux. ¹²⁷. Entretien: Giuliano Battiston, «Incontro con Sousa Santos – Passaggio epistemologico al Sud globale», *Il manifesto* 28-1-2009, p.13.

