

 ÉDITIONS MIMÉSIS / LITTÉRATURE ET CRITIQUE

N. 5

ORIENT, ORIENTATION, DÉSORIENTATION, RÉORIENTATION

Sous la direction de Orgest Azizaj et Luca Salza

Publié avec le soutien des institutions suivantes:

- Centre d'Études en Civilisations, Langues & Lettres Étrangères (Univ. Lille, EA 4074 – CECILLE) ;
- Agence universitaire de la Francophonie ;
- «Ici & Ailleurs - Association pour une philosophie nomade» (Paris) ;
- The Higher Education SPROUT Project through the Ministry of Education and the International Center for Cultural Studies at National Chiao Tung University, Taiwan / Le projet SPROUT sur l'enseignement supérieur par l'intermédiaire du Ministère de l'Éducation et du Centre International d'Études Culturelles de l'Université Nationale Chiao Tung, Taiwan.



© 2019 – ÉDITIONS MIMÉISIS
www.editionsmimesis.fr
e-mail : info@editionsmimesis.fr
Collection : *Littérature et critique*, n. 5
ISBN : 9788869761881

© MIM EDIZIONI SRL
P.I. C.F. 02419370305

Cedif Diffusion
Pollen Distribution

SOMMAIRE

PRÉFACE	7
L'ORIENTATION : UNE QUESTION PHILOSOPHIQUE ? UNE QUESTION POLITIQUE ? <i>Pierre Macherey</i>	11
COMMENT SE RÉORIENTER DANS L'ACTUALITÉ ? <i>Alain Brossat</i>	17
THE QUESTION OF EPISTEMIC REORIENTATION : WHAT WOULD HAPPEN WHEN THE ORIENT BECOMES <i>TIANXIA</i> ? <i>Joyce C. H. Liu</i>	31
S'ORIENTER AVEC UN MOTEUR DE RECHERCHE <i>Thomas Berns</i>	47
À LA RECHERCHE DU PRÉSENT PAR UNE ORIENTATION ARCHÉOLOGIQUE <i>Mingjie Tang</i>	57
SE DÉSORIENTER AVEC LES SOLDATS DE LA GRANDE GUERRE <i>Luca Salza</i>	67
THE MAY FOURTH MOVEMENT IN CHINA : A (RE)ORIENTING ENLIGHTENMENT ? <i>Julien Queleennec</i>	85

CE QU'IL DISAIT SIX ANS AVANT SUR L'ORIENT, L'OCCIDENT ET SON PAYS	99
<i>Ukai Satoshi</i>	
JAN PATOČKA ET DES SURVIVANCES DE L'EUROPE	111
<i>Adam Pasek</i>	
IMAGINING THE BALKANS THROUGH THE WORKS OF ISMAIL KADARE	125
<i>Enis Sulstarova</i>	
THE AFRICAN AGE : ELSEWHERE AND ELSEWHEN AMID RETROTOPIA AND REDISCOVERY	143
<i>Yuan-Horng Chu</i>	
LES LOIS DE KANT, L'ANGOISSE DE HEIDEGGER	155
<i>Umut Öksüzan</i>	
AVOIR LA DROITE ET LA GAUCHE, MAIS ETRE À L'OUEST : COMMENT S'ORIENTER AUJOURD'HUI ?	171
<i>Diane Morgan</i>	
WHAT IS <i>ASKERI</i> ?	189
<i>Ervin Hatibi</i>	
RETOUR AU DÉSERT. LE MOMENT GUERRE DU GOLFE ET LA PHILOSOPHIE	205
<i>Orgest Azizaj</i>	

PRÉFACE

Dans une brochure de philosophie « populaire » intitulée *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Kant écrit ceci : « S'orienter signifie, dans le sens propre du mot : d'une région donnée du monde (nous divisons l'horizon en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'Orient. Si donc je vois le soleil au ciel, et que je sache qu'il est midi, je puis trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est ».

C'est donc, atteste Kant, à partir de l'Orient que nous nous orientons, une évidence solidement enracinée dans l'étymologie : Orient provient du latin *oriens* qui lui-même dérive du verbe *oriri*, l'Orient c'est la direction du *sol oriens*, là où le soleil se lève, ce qui, plus tard va donner *orientalis*, oriental, puis orienter, orientation, désorientation et, enfin, orientaliste, orientalisme... Riche descendance...

Mais, s'il apparaît qu'apprendre à s'orienter dans la pensée (dans le monde, dans le présent, dans l'histoire, dans la vie...) est assurément l'un des gestes ou l'une des questions philosophiques de première importance – de quel Orient cette activité conserve-t-elle la mémoire ?

« Penser, vivre, connaître, agir, exister, c'est avoir en permanence à résoudre des problèmes d'orientation », statue Pierre Macherey dans un livre récent intitulé, précisément, *S'orienter*. Mais les approches classiques que la philosophie européenne et occidentale propose de cette quête de repères et d'indices destinés à permettre au sujet individuel de se déplacer dans le présent en se donnant une direction, quelle relation entretiennent-elles à cet Orient qui, envers et contre tout, se conserve intact mais oublié dans la chair verbale des mots orienter, orientation ?

Lorsque, dans un passage très célèbre de la troisième partie du *Discours de la méthode*, Descartes évoque ce voyageur perdu en

forêt et qui, plutôt que tourner et errer, doit marcher tout droit dans la même direction, ce qui, à la longue et infailliblement, lui permettra d'arriver « quelque part », il a lui-même perdu l'Orient comme fondement de l'orientation. Ce qui lui importe, c'est la ligne droite, pas l'Orient en tant que premier des repères, selon Kant.

Mais il y a plus : dans les plis du discours occidental, l'Orient s'est progressivement solidement établi comme un *topos* associé à la perte des repères, voire à la perte, à des formes d'altérité dont le propre est, précisément, de *désorienter* en tant qu'elles inquiètent, menacent, suscitent la perplexité. Comme le rappelait à la fin du siècle dernier André Gunder Frank dans un livre intitulé, précisément *Reorient*, plus l'Europe et l'Occident peaufinent leurs récits autocentrés du développement de la civilisation et de l'économie-monde, et plus ces généalogies prospèrent sur l'oubli ou le déni de la place occupée par les incarnations sensibles de l'Orient – l'Asie, en premier lieu. La thèse proposée par Gunder Frank selon laquelle « from a global perspective Asia and not Europe held center stage for most of early modern history » dessine les linéaments de cette nécessaire et vigoureuse *réorientation* du récit de l'*historia mundi*, ceci depuis notamment que se discernent les contours d'une économie mondiale – et bien avant, c'est la thèse de l'auteur, que les Européens mettent le pied sur le sol américain.

Se réorienter, dans ce sens même, mais à bien d'autres titres aussi, comme le suggère *The Theft of History* de Jack Goody, ce serait donc en somme entreprendre de « retrouver l'Orient », dans la même veine idiomatique que lorsqu'on parle, en français, de « perdre le nord ». Ce n'est un secret pour personne que nous vivons dans un temps de *désorientation généralisée* – historique, politique, morale, existentielle – dans ce présent même où se produit dans le vocabulaire toute une inflation de termes et d'expressions rattachés au motif de l'orientation – orientation scolaire (être orienté plutôt que s'orienter), orientation sexuelle, parcours d'orientation, etc. Tout se passe comme si plus s'accroît et s'affiche ce qui se subsume sous le motif général de la « perte du sens », et plus prospèrent les recettes et ersatz destinés à compenser l'évanouissement des repères destinés à permettre au « promeneur » dans le présent de se tracer un chemin, de se retrouver lorsqu'il s'égaré. Dans ce contexte, l'orientation tend

à passer de l'actif (s'orienter, c'est agir, souligne Macherey) vers le passif – l'orientation comme mode de gouvernement voire de manipulation des populations.

« Retrouver l'Orient », plutôt que le nord, dans un temps où, entre autres, tout tend à signaler que les rapports de forces économiques et politiques entre l'Occident et l'Asie sont en pleine mutation, où la montée en puissance de la Chine est au centre de toutes les attentions, ceci suppose, pour ceux qui ont appris à penser et parler dans les plis de l'euro-occidentalo-centrisme, une aptitude à *bifurquer*. Être disponible, à tout instant, pour la bifurcation, c'est en cela que consiste, pour Montaigne, l'art de voyager. Voyager dans le présent, cela suppose une disposition à se desceller de ses propres récits, à se détourner de ses parcours habituels, à quitter ses routines et inventer d'autres façons de cheminer dans le présent. Une condition de la réorientation est donc bien cette disponibilité pour la désorientation productive.

Il ne suffit pas d'une carte pour s'orienter dans le paysage toujours changeant du présent, de l'histoire, de la vie commune – il faut aussi apprendre à s'égarer pour se retrouver – en levant la tête du côté où le soleil se lève – *sol oriens*.

Aussi bien Foucault que Deleuze et Guattari ont insisté sur la relation étroite qu'entretient l'identification du « propre » avec l'opération du partage. L'Orient conçu par l'Occident, dit le premier, comme « tout ce qu'il n'est pas », mais étrangement « origine », en même temps, espace de la « vérité primitive » (Préface à *Folie et déraison*, 1961). Deleuze et Guattari, eux, dans *Mille Plateaux*, repèrent des lignes de partage qui sont, dans les topologies mentales de l'Occident, autant de lignes d'orientation : « L'Occident a un rapport privilégié avec la forêt, et avec le déboisement ; les champs conquis sur la forêt sont peuplés de plantes à graines, objet d'une culture de lignées, portant sur l'espèce et de type arborescent ; l'élevage à son tour, déployé sur jachère, sélectionne des lignées qui forment toute une arborescence animale. L'Orient présente une autre figure : le rapport avec la steppe et le jardin (...) ». Ou bien encore : « Les rois de France choisissent le lys, parce que c'est une plante à racines profondes accrochant les talus. Est-ce la même chose en Orient ? Bien sûr, c'est trop facile de présenter un Orient de rhizome et d'imma-

nence ; mais l'Etat n'y agit pas d'après un schéma d'arborescence correspondant à des classes préétablies, arbrifiées et enracinées ; c'est une bureaucratie de canaux (...) ». Au fil de ces réflexions, le partage entre Orient et Occident s'effectue songeusement, autant par libres associations que par raisonnement, il laisse toute sa place à l'imagination, à l'intuition du moment, c'est un courant au fil duquel se laisse glisser le penseur topographe de sa propre condition, de ses propres emplacements dans le miroir de cet « autre » perpétuellement convoqué au fil des souvenirs de lecture, des images qui reviennent, des concepts mis au travail et qui, eux aussi, œuvrent à tracer les lignes de partage – arbre *versus* rhizome... D'une manière récurrente, lorsque la philosophie se met en demeure de penser l'Orient, de lui attribuer sa place, d'en désigner les attributs, elle se prend à rêver, à se laisser porter par les images, quand elle ne bêtifie pas au fil de sa fantaisie ou de l'esprit du temps : « On célèbre encore à Pékin une cérémonie qui a pour but de chasser par un grand bruit à la faveur des éclipses de soleil ou de lune, le dragon qui veut dévorer les corps célestes. Et quoiqu'on soit aujourd'hui mieux éclairé, l'on conserve ce pitoyable usage qui date des temps d'ignorance les plus reculés » (Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*) – bel exemple de l'Orient qui désoriente...

Silcuzin - Naples - Tirana - Istanbul
Septembre 2018 - août 2019

PIERRE MACHEREY

L'ORIENTATION : UNE QUESTION PHILOSOPHIQUE ? UNE QUESTION POLITIQUE ?

A quel titre la question de l'orientation est-elle pertinente philosophiquement ? En premier lieu, elle fait se croiser et interférer des préoccupations qui, le plus souvent, sont maintenues séparées, ce qui expose leur traitement à rester formel et abstrait, privé de dimension pratique. En fixant son attention sur ce genre de problème, on s'exerce à penser en réseau, dynamiquement, et non en suivant des lignes déjà toutes tracées et bien nettes qu'il ne resterait plus qu'à suivre sans s'interroger sur leur pertinence. Autrement dit, d'emblée on fait l'effort et on prend le risque de s'orienter, de « s'orienter dans la pensée » comme dit Kant. Alors l'orientation n'est plus seulement un objet particulier de réflexion sur lequel on porte un regard extérieur, détaché ; elle est devenue inhérente au processus même de la réflexion qu'elle dynamise en le relançant vers l'avant, dans une ambiance de recherche qui associe invention et découverte. Proprement, en s'orientant, on s'invente un chemin à travers le domaine que simultanément on découvre ou redécouvre à mesure qu'on y prend peu à peu position.

« Position », « domaine », « chemin », « lignes », « réseau » : ces termes qu'on vient d'employer font référence à des déterminations qui relèvent de l'ordre de la spatialité. Celui-ci a été traditionnellement négligé, dévalorisé, par la philosophie : celle-ci, en opposition, a privilégié la considération d'une temporalité plus proche à ses yeux des élans de la vie et plus fidèle à son « esprit », qu'elle crédite des pouvoirs idéaux de la subjectivité. C'est ainsi que par exemple on renvoie dos à dos un « en soi », monde de choses enlisées dans les pesanteurs de l'espace matériel, et un « pour soi » doté des vertus créatrices et libératrices qui censément définissent l'humain comme tel et son histoire. Or, en prenant en considération une ques-

tion comme celle de l'orientation, on prend distance (« distance » : encore une détermination spatiale !) avec cette manière binaire de voir les choses, pour laquelle raisonner consiste à poser des alternatives, inévitablement génératrices d'abstraction. Par exemple, on commence à prendre conscience que temps et espace ne sont nullement des « formes a priori » susceptibles d'être identifiées séparément l'une de l'autre, ce qui est la condition préalable à leur mise en concurrence : s'orienter dans l'espace est une activité qui prend du temps, un temps qu'il faut gérer et en conséquence lui-même orienter dans tel ou tel sens ; et vivre, penser, agir, c'est en permanence avoir à se livrer à ce type d'opération, en affrontant les risques qui lui sont inhérents.

En effet, s'orienter, ce n'est pas s'installer confortablement à l'intérieur d'un cadre préalablement donné, disposant comme tel d'une stabilité inébranlable, mais c'est s'avancer dans un espace qui se modifie à mesure qu'on le parcourt et qui, à chaque tournant, se révèle différent. La notion de « milieu », qui est consubstantielle à la problématique de l'orientation, est significative à cet égard en raison de son ambiguïté : le milieu, c'est ce qui se tient autour, ce qui environne, précisément parce qu'on y est, parce qu'on s'y active en y prenant position, en s'y mettant au milieu, au milieu donc du milieu qui se déploie à une périphérie sous condition qu'on en occupe le centre. Le mot serait donc susceptible de deux graphies différentes : il est à la fois MI-lieu et mi-LIEU. Depuis où s'orienté-t-on ? On ne peut le savoir qu'une fois mise en route la démarche par laquelle on s'oriente : il faudrait d'ailleurs plutôt dire, la démarche par laquelle on se sera orienté, au futur antérieur, ce qui veut dire qu'elle a toujours déjà commencé sans que cela lui impose de suivre une unique direction qui lui aurait été fixée au départ. En s'engageant dans le réseau complexe, surdéterminé, à l'intérieur duquel cette opération doit être poursuivie, on apprend peu à peu, sous des formes inévitablement partielles et biaisées, où on est, où on en est, et même qui on est, donc à tous les sens de l'expression à se reconnaître. En effet, le point à partir duquel on s'oriente n'est pas donné : il se déplace au fur et à mesure que se déroule le parcours auquel littéralement il « donne lieu », ce qui amène à tout réaménager autour de lui, en attente de nouveaux changements. S'orienter dans un espace, qu'il

soit géographique, mental, affectif, culturel, politique, etc., c'est, au fur et à mesure qu'on le traverse, le transformer et à la limite le recréer comme à neuf ; et c'est simultanément se transformer, se recréer soi-même. C'est pourquoi c'est une expérience paradoxale de liberté, dont le succès n'est nullement garanti et dont on ne sait jamais de manière certaine si elle est ou non réussie. En tout cas, elle est déstabilisante par définition dans la mesure où elle dissout les illusions de l'identité en même temps qu'elle traverse et transcende les frontières. S'orienter, c'est assumer les conditions d'un fondamental inachèvement, c'est s'exposer à vivre « à l'essai », sans qu'aucune fin puisse être assignée à cet effort

Une réflexion tournée, et c'est le cas de dire orientée, dans ce sens ne peut donc se passer des services de l'imagination dans la mesure où, comme l'explique Bachelard, cette dernière offre les conditions les plus favorables à une véritable mobilisation de la pensée, détournée de la tentation de s'enfermer dans des structures figées. Or, c'est de cela que nous avons le plus besoin aujourd'hui : il nous faut apprendre sérieusement à réfléchir, non plus dans la sécurité apparente que présenterait un monde fondé et planifié, où il ne nous resterait plus qu'à trouver la bonne place qui, croyons-nous, nous revient et nous attend, mais en nous demandant comment refaire ce monde autrement et, par là même, élaborer les repères indispensables pour que nous parvenions à nous y retrouver, et à comprendre si peu que ce soit, ou plutôt à essayer de comprendre, ce qui peut (nous) y arriver. Ce questionnement a bien besoin de l'aide apportée par l'esprit d'utopie, qui anime le monde en montrant qu'il pourrait devenir autre, précisément dans la mesure où le fait de s'y orienter le métamorphose, déplace et modifie les repères qui permettent de le reconnaître et de s'y reconnaître. Pris de cette façon, l'esprit d'utopie n'est en rien irénique ; il ne programme pas la fuite dans un autre monde, plus réel et plus vrai que le monde tel qu'il est ; mais, en révélant, comme en creux, à la manière d'un négatif photographique, la face cachée du monde comme il est, il incite sans promesse et sans garanties à affronter les crises qui le secouent en permanence.

Ces crises sont actuellement notre pain quotidien et, de quelque côté qu'on se tourne, s'offrent surtout des perspectives qui ressemblent fort à des impasses. Mais, est-ce que ce n'a pas toujours été

plus ou moins le cas ? Il n'y aurait pas du tout d'histoire si n'étaient ouvertes en permanence des possibilités de crise. Il semble que le grand apport de ce qu'on appelle à tort ou à raison, c'est de toute façon un pis-aller, la « modernité » a été la prise de conscience de cette situation d'incertitude qui oblige en permanence à se relancer, même en sachant que la résolution d'une crise risque de préparer des conditions d'une nouvelle crise, et ceci indéfiniment. Du moment où le mythe d'une fin de l'histoire a été exorcisé, – comme il semble que ce soit le cas aujourd'hui –, il ne reste plus qu'à poursuivre inlassablement une recherche dont on pressent qu'elle n'aboutira jamais et qu'elle tire précisément de cet inachèvement l'impulsion à repartir encore et encore dans des sens qui sont à inventer, à imaginer, sans exclusive et sans interdit. Dans de telles conditions, on a plus que jamais besoin de savoir comment s'orienter, et en premier lieu de se demander ce que c'est, s'orienter en l'absence de lignes de partage définies, donc hors les chemins battus et les grilles dans lesquelles ils sont renfermés. Cette situation n'est certainement pas apaisante, elle représente avant tout le règne du provisoire, de l'échec, et pour tout dire du négatif. Mais elle force aussi à bouger. Pour aller où ? Une philosophie qui prétendrait le dire, voire même le prescrire, et qui donnerait des leçons de morale ou de politique ne peut plus être prise au sérieux maintenant. Et il faut s'en féliciter car perdre une illusion, si cela fait mal, c'est quand même progresser, même et surtout quand on a compris que cette avancée ne mène nulle part qui puisse être défini à l'avance, et même peut-être ne mène nulle part du tout. La crise, si désolante et destructrice soit-elle, présente donc un envers positif : elle dissout les conformismes, les normes convenues, le confort qu'offrent les pensées toutes faites ; elle force à devenir normatif en essayant de faire changer les normes.

Cela ne va pas de soi parce que c'est une affaire qui est marquée par une équivoque fondamentale : elle ne peut être entreprise que dans un contexte polarisé, entre activité et passivité, où il faut se prévenir contre le risque d'être, à son insu, orienté c'est-à-dire en fin de compte récupéré, ordonné, sans même savoir au juste à quelle loi on obéit. On doit éviter de se figurer qu'on se dirige vers un avenir dont on s'approcherait en marchant à reculons, comme si on était tiré à partir de lui, et en quelque sorte enchaîné à lui, ce qui serait peut-

être la forme par excellence de l'aliénation. Il faut accepter de n'être plus nulle part au titre d'une position arrêtée, centrée et balisée : comme dit Fernand Deligny, un penseur aujourd'hui trop négligé, on doit apprendre à « marteler l'entre », c'est-à-dire accepter, selon cette fois le mot de Pascal, de « vivre au milieu », et en tirer toutes les conséquences. Cela s'essaie, on s'y efforce, on s'y emploie, mais c'est impossible de l'apprendre et a fortiori de l'enseigner au sens d'une simple transmission de savoir. Cela donne à rêver, encore l'esprit d'utopie !, d'une pédagogie négative, qui consisterait avant tout à se déprendre, à se libérer de toute attache définitive, à prendre congé. Le contexte actuel, tout en y faisant obstacle, s'y prête aussi pour une part, même par ses mauvais côtés : il y a un parti à tirer du désenchantement dans lequel est plongé le « sujet » contemporain, qui est en réalité une sorte de non-sujet, à la manière d'un sujet qui, ayant perdu son identité, aurait à s'en donner une nouvelle, puis une autre encore, sans fin au double sens du terme et du but. Alors, quel avenir ? Justement, on n'en sait rien ou le moins possible, et cette ignorance présente à la fois la valeur d'une dépossession et d'une promesse : c'est entre ces deux extrêmes que la pratique de l'orientation navigue en bricolant au cours de son exercice, avec les moyens du bord, une boussole sur laquelle se guider. Aux fermes certitudes d'une ontologie bien fondée, il faut préférer l'errance, et peut-être les errements, d'une philosophie pratique qui prendrait pour devise la formule évasive, mais aussi annonciatrice d'une possible évasion du monde tel qu'il est : « Décrochons ! », « Dérivons ! », « Changeons ! ».

ALAIN BROSSAT

COMMENT SE RÉORIENTER DANS L'ACTUALITÉ ?

Dans l'universalité de la ratio occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient : l'Orient, pensé comme l'origine, rêvé comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive.

Michel Foucault, *Folie et déraison*, 1961.

Dialoguant avec quelques grands intellectuels japonais à l'occasion de sa première visite dans l'archipel, en 1970, Foucault s'interrogeait sur l'épuisement de la fonction subversive de l'écriture :

L'époque où le seul acte d'écrire, de faire exister la littérature par sa propre écriture suffisait pour exprimer une contestation à l'égard de la société moderne n'est-elle pas déjà révolue ? Maintenant le moment n'est-il pas venu de passer aux actions véritablement révolutionnaires ? Maintenant que la bourgeoisie, la société capitaliste ont totalement dépossédé l'écriture de ces actions, le fait d'écrire ne sert-il pas seulement à renforcer le système répressif de la bourgeoisie ? Ne faut-il pas cesser d'écrire ?

Voilà le genre de questions, aussi abruptes que massives que Foucault adressait alors à ses interlocuteurs, des universitaires, éminents spécialistes de la littérature et la philosophie française, pour la plupart. Et comme pour les convaincre qu'il ne s'agit pas là d'un exercice rhétorique, il ajoutait les mots suivants : « Quand je dis cela, je vous prie de ne pas croire que je plaisante¹ ».

1 M. Foucault, *Dits et Ecrits*, texte 82 « Folie, littérature, société ».

C'est qu'en effet, alors même que le taraudent ces questions, il n'en continue pas moins à écrire et à publier. Ce dont il lui faut donc témoigner devant ses interlocuteurs japonais, c'est de la perplexité dans laquelle il se trouve plongé concernant sa propre pratique, mais aussi bien *l'époque* qui les suscite. Il enchaîne en effet sur ces mots : « Certains de mes amis les plus proches et les plus jeunes ont renoncé définitivement, du moins à ce qu'il me semble, à écrire. Honnêtement, face à ce renoncement au profit de l'activité politique, non seulement je suis moi-même admiratif, mais *je suis saisi d'un violent vertige* [je souligne, A.B.] ».

Les amis dont il parle ici, ce sont bien sûr les étudiants ou jeunes intellectuels radicalisés, maoïstes et autres, qui vont *travailler* en usine, pour y conduire une activité révolutionnaire – mais ce n'est pas sur ce point que je voudrais m'arrêter.

Le fil que je voudrais saisir est celui d'une expérience ou forme très expressive et très radicale de la désorientation – *le vertige*. Le vertige, la tête qui tourne, l'équilibre qui se perd, le sujet qui chancelle et doit s'asseoir ou se retenir aux murs pour ne pas tomber, c'est une expérience qui a le corps pour siège en premier lieu, et non pas les facultés mentales ou intellectuelles. C'est une radicale interruption de la déambulation du sujet, un arrêt sur une image qui se trouble.

Il faudrait insister ici sur la variété et même l'hétérogénéité des expériences de la désorientation : quand Descartes, dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, exposant la seconde maxime de sa « morale par provision », recourt à l'image des « voyageurs se trouvant égarés en quelque forêt », c'est d'un tout autre *topos* qu'il s'agit². Premièrement, ce dont il parle n'est pas une expérience réelle, au sens de vécue, c'est une construction théorique, à fin démonstrative et prescriptive. Deuxièmement, même s'il y est bien question de corps se déplaçant dans la forêt, c'est une expérience *intellectuelle* avant tout. Troisièmement, le vertige dont parle Foucault est indis-

2 « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses », lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées », R. Descartes, *Discours de la méthode, Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963, p. 594-595.

sociable de la désubjectivation – non seulement le sujet perd ses repères et ignore si et quand il les retrouvera, mais il est affecté dans sa constitution même de sujet, il se dissocie, il se perd lui-même.

Par contraste, le sujet cartésien, lui, s'étant perdu dans un milieu touffu et opaque, la forêt, dispose d'une recette, d'une méthode comme l'indique le titre même de l'ouvrage, pour se retrouver – aller *en ligne droite*. La ligne droite, c'est ici ce qui, rigoureusement, s'oppose aux formes vagues qui se dessinent devant les yeux du sujet saisi par le vertige, ou bien encore aux ronds dans la forêt que font ceux qui, s'étant égarés, ne savent pas se sortir d'affaire. Je cite ce passage bien connu :

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais (...) Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.³

On voit bien ici tout ce qui sépare la désorientation en mode cartésien de la désorientation foucaldienne. Dans le premier cas, il ne s'agit pas de se perdre pour de bon, d'être *vraiment* perdu mais tout au contraire d'en faire l'hypothèse pour mieux faire valoir la méthode permettant d'échapper à l'égarement. On pourrait gloser longuement ici sur le glissement susceptible de se produire d'une forme d'égarement à l'autre (de la condition du voyageur perdu au milieu de la forêt à celle du fou) et montrer comment, dans les deux cas, ce qui importe à Descartes, c'est de mettre à distance ces deux expériences ou possibilités et de s'immuniser contre elles – on se rappelle le commentaire que fait Foucault, dans *Histoire de la folie...* de ce célèbre passage des *Méditations* – « mais quoi, ce sont des

3 *Ibid.*

fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples... », – et la controverse qui s'ensuivit avec Derrida⁴...

Faute de temps, je ne me risquerai pas dans ce labyrinthe. Je voudrais simplement suggérer ici que s'identifient, à propos de l'égarement et de la désorientation, *deux gestes* qui, au fond, se séparent sur une ligne de partage distincte et décisive dans l'exercice de la philosophie : la philosophie cartésienne se déploie comme un dispositif général destiné à prémunir le sujet pensant contre le risque de la désorientation. C'est pour être réduite aux conditions de la raison que l'expérience de la désorientation ou de l'égarement doit être passée en revue. Les *Méditations* présentent au lecteur les lettres de créance métaphysiques de cette philosophie garantissant le droit usage de la raison contre la possibilité même d'une désorientation qui ne soit purement hypothétique, une expérience de pensée à toutes fins utiles et dans laquelle, notons-le en passant, la question de l'orientation est rigoureusement déliée de celle de l'Orient – peu importe dans quelle direction vous irez, dit Descartes, pour peu que vous alliez en ligne droite... Avec Descartes, l'orientation et l'Orient ont rigoureusement cessé de faire cause commune, ce qui, tout aussi rigoureusement, le définit comme un philosophe occidental, occidentalocentrique.

Dans l'espace post-métaphysique au contraire, où se construit et, surtout, se *déplace* la pensée de Foucault, la désorientation et la déssubjectivation qui l'accompagnent sont la condition même de la pratique de la philosophie : pas de vie philosophique, pas de philosophie vivante sans possibilité perpétuelle ou risque constamment assumé par le sujet philosopant de se trouver, dans son actualité, dans son époque, complètement *lost in critique* non moins que *lost in translation*, tous repères et toutes certitudes élémentaires perdus. Cette condition de possibilité est générale, elle concerne tous les objets de la philosophie, car elle découle fondamentalement de la relation que la philosophie entretient à son actualité, du fait que le philosophe ne philosophe pas seulement dans son présent mais *au présent* – la philosophie comme ontologie du présent. D'un point de

4 Voir sur ce point la conférence de Derrida intitulée « Cogito et histoire de la folie » (1963) et la réponse de Foucault « Mon corps, ce papier, ce feu » dans la réédition à l'*Histoire de la folie* de 1972.

vue géo-philosophique, il n'est pas indifférent que ce soit en Asie orientale qui, pour nous Européens de l'Ouest, est l'Orient extrême, que Foucault témoigne de cette expérience de la désorientation. Descartes, lui, écrit pour un public européen autocentré. Changement d'échelle, donc.

L'avantage d'un examen de l'histoire des gestes philosophiques (pour ne pas parler d'une « science » de la gestuelle philosophique – on peut toujours rêver...) par le « bout » de la triade orientation-désorientation-réorientation, c'est qu'il nous permet d'entrevoir qu'au fond l'espèce philosophique et philosophante se divise en deux : les *architectes-ingénieurs* et les *voyageurs-promeneurs-flâneurs*. Descartes, voyageur et cavalier impénitent dans la vraie vie, parle en architecte et ingénieur dès qu'il fait le philosophe – voir, par exemple, le début de la troisième partie du *Discours de la méthode*. Le philosophe architecte-ingénieur travaille sur plan, il édifie, étape par étape, il sait où il va, sait de quoi sera faite l'étape suivante avant même de s'y être engagé – c'est la raison pour laquelle il ne saurait jamais vraiment s'égarer. Ce qui fait par contraste que le philosophe voyageur peut, à chaque instant, chaque « tournant » de sa recherche, se trouver égaré, c'est qu'il est établi dans la pure immanence. Il avance et, comme le dit le poète, le chemin se confond avec les traces des pas du voyageur : « Voyageur, le chemin/sont les traces de tes pas/c'est tout : voyageur/il n'y a pas de chemin/le chemin se fait en marchant/le chemin se fait en marchant » – Antonio Machado⁵. Pas de chemin tracé au-devant, juste une direction à trouver ou retrouver, au risque de se perdre – et c'est là tout l'enjeu de *la philosophie comme conduite*, pratique de soi indissociable de l'expérimentation dans le présent.

L'opposition à laquelle j'essaie de donner forme ici ne trouve pas son champ d'application seulement sur un axe diachronique – le métaphysicien classique Descartes contre le tenant de l'ontologie du présent Foucault. Elle s'enracine dans un partage qui concerne peut-être moins des époques que des gestes, c'est-à-dire des « façons de faire » de la philosophie. S'il est, parmi nos contemporains, en France, un philosophe que son art de philosopher n'expose pas à

5 A. Machado, « Caminante, no hay camino » (poème)

l'épreuve de la désorientation, c'est bien Alain Badiou, par exemple – c'est qu'il est, lui, un métaphysicien, même si c'est d'un tout autre cru que Descartes. Certains, parmi ses adversaires, diront que l'appareil métaphysique de sa philosophie ne le prémunit par, à l'occasion, contre le plus complet des égarements, voire l'aberration – mais c'est ici précisément que les choses deviennent passionnantes : là où l'on voit que la désorientation, c'est une expérience tout à fait singulière qui n'est jamais conduite jusqu'au bout *que lorsqu'un sujet en témoigne* – un sujet philosophique dans le cas qui nous intéresse ici. Le philosophe qui s'égare, déraile, tout en revendiquant son autorité philosophique, Hegel sur l'Orient, justement, ou Kant sur les Noirs et les femmes, Badiou sur les Khmers rouges – c'est une tout autre affaire... celle de la faillibilité de l'intelligence philosophique – à l'instar de toute autre...

Gilles Deleuze était fasciné par les romans de chevalerie, par Don Quichotte aussi, en conséquence, par les personnages littéraires ou assimilés dont toute l'existence et la quête s'agencent autour de l'expérience de la perte et l'effort perpétuel pour se retrouver dans des étendues anomiques, l'océan, le désert, Lawrence d'Arabie, Achab, etc. Pour lui, la désorientation est une *expérience-limite*, car ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement ou en premier lieu la relation d'un sujet solidement constitué (comme l'est le voyageur cartésien qui ne *perd le nord* à aucun instant) à un espace ou un environnement, mais bien le rapport du sujet à soi-même. On peut voir et entendre dans les enregistrements des cours à l'université de Vincennes de Deleuze quelques morceaux de bravoure époustoufflants autant qu'hilarants dans lesquels il mime tel personnage de Chrétien de Troyes avançant en somnambule sur son cheval et ayant tout oublié de la direction qu'il doit prendre, du but de son déplacement, de qui il est, quel est le nom de sa dame, en mal de quel exploit il se trouve, etc⁶. Le fond de la désorientation, c'est la désobjectivation, le sujet cartésien qui part en morceaux et qui n'en continue pas moins d'avancer, en automate, en rêveur éveillé ou somnolent – *caminando y caminando*...

6 Voir aussi sur ce point G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Ce qui se pense à *la limite* dans ces images de chevaliers errants, c'est, dans l'esprit de Deleuze, la condition même du travail philosophique : « C'est lorsqu'on a perdu les certitudes qu'on peut dire quelque chose⁷ », affirme Deleuze. Ceux qui, comme Montaigne, comme Rousseau, associent l'activité philosophique à la déambulation ou au cheminement, ceux pour qui, comme Benjamin, elle est indissociable de la flânerie, tous ceux-là voient dans la perte d'orientation ou dans l'accident qui interrompt abruptement la promenade (la chute) une épreuve créatrice qui relance la pensée⁸. Foucault, qui détestait les vacances mais cultivait le dépaysement radical (les longs hivers d'Upsala, les douceurs de Carthage, les reportages d'idées en Iran, les backrooms de Californie, le temple zen au Japon...) ; Deleuze qui accompagnait le capitaine Achab sur les océans déchaînés et Lawrence dans les étendues désertiques de l'Arabie d'avant le pétrole, sans sortir de sa bibliothèque-bureau de la rue de Bizerte, poursuivent cette tradition d'une philosophie de l'exploration, du balisage de nouveaux espaces, dans une perspective qui n'est pas celle de la conquête mais plutôt de la sortie de soi – le vertige ou, en version *light*, la perte de repères, associé à la création.

Mais cette expérience ne vaut, dans cette perspective, qu'à la condition d'être rigoureusement *non dialectique*, c'est-à-dire exposée au risque de se perdre pour de bon – et non pas entreprise dans une intention où la perte, le détour, l'excentrement n'est jamais que le truchement d'une opération consistant à revenir à soi conformé, raffermi, plus assuré de ses assises que jamais. Et c'est ici, précisément, qu'émerge l'enjeu de ce qui, génériquement, peut se désigner comme « l'Orient », dans une perspective occidentale, occidentalo-centrique. Le romancier canadien d'origine sri-lankaise Michael Ondaatje décrit parfaitement ce phénomène ou cette conduite, dans un roman intitulé *Le fantôme d'Anil* – un livre évoquant les fantômes de la terrible guerre civile qui a ravagé le Sri Lanka dans les années 1980-90. Ce sont les dernières lignes du roman :

7 Sur ce point, la thèse de F. Astier, *Gilles Deleuze, une parole plurielle*, Université Paris 8, 2007.

8 W. Benjamin, *Enfance berlinoise vers 1900*, traduit de l'allemand par P. Rusch, Paris, L'Herne, 2012.

Les films américains, les livres anglais, souviens-toi comment tous finissent, avait-il dit. L'Américain ou l'Anglais monte dans un avion et s'en va. Tout simplement. Et la caméra s'en va avec lui. Par le hublot, il regarde Mombasa, le Vietnam ou Djakarta, un endroit qu'il peut désormais voir à travers les nuages. Le héros fatigué. Deux ou trois mots à la fille assise à côté de lui. Il rentre chez lui. Pour ce qui le concerne, la guerre est finie. *Cette réalité-là suffit à l'Occident* [je souligne, A. B.]. Voilà qui résume sans doute toute l'histoire des écrits politiques occidentaux de ces deux cents dernières années. Rentrer au pays. Ecrire un livre. Donner des conférences.⁹

L'expérience de la désorientation ne trouve sa densité philosophique qu'à la condition d'éviter de tomber dans les faux-semblants de ce détour « dialectique » par un Orient ou un autre. Elle s'apparente ici à ce que Ian Patocka (une tout autre tradition que celle de Foucault et Deleuze) nomme *ébranlement*. L'ébranlement, selon Patocka, c'est « une expérience de privation momentanée de toute perspective, de toute promesse de futur assuré, de tout espoir en une vie normale¹⁰ ». Dans cette expérience s'abolit toute certitude d'un retour aux conditions d'une vie « normale », d'un exercice « normal » de la pensée, solidement arrimé sur le sol de ce que l'Occidental qui se dépayse vers un Orient ou un autre ne quitte *que pour mieux le retrouver et s'y retrouver*.

C'est ici que se repère ce que l'on pourrait appeler la fonction rhétorique de l'Orient, d'un Orient d'autant plus global et plastique qu'il est imaginé et imaginaire par des Occidentaux. Ce qui définit parfaitement, pour nous, Français, le régime de cet Orient global, élastique, mobile et imaginaire, c'est le paradigme de l'« épicerie orientale ». Une épicerie orientale, c'est un commerce indifféremment tenu par des Arabes, des Turcs ou des Indiens (etc.) et qui vend des produits venus d'Afrique comme d'Asie. Donc, un Orient à géométrie infiniment variable, tout comme *Ben-Hur*, le roman de Lewis Wallace, est un grand bric-à-brac orientaliste, quoiqu'il

9 M. Ondaatje, *Le fantôme d'Anil*, traduit de l'anglais par M. Lederer, Paris, Editions de l'Olivier, 2000.

10 J. Patocka, *La crise du sens*, traduit du tchèque par E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985. Merci à Adam Pasek qui a attiré mon attention sur ce texte.

se projette avant tout comme une grande fable judéo-chrétienne un peu kitsch¹¹... Ainsi, la fonction rhétorique de l'Orient, pour nous Occidentaux, c'est de désigner un faisceau de lignes de fuite faites d'attraction comme de répulsion. Attraction : c'est le grand motif du voyage en Orient qu'entreprend le sujet occidental ennuyé, déprimé, désorienté, en quête de ressourcement. Un peu au hasard, ces quelques lignes glanées dans *La dame aux camélias* d'Alexandre Dumas fils :

Rien ne me retenait plus à Paris, ni haine ni amour. J'étais épuisé par toutes ces secousses. Un de mes amis allait faire un voyage en Orient ; j'allai dire à mon père le désir que j'avais de l'accompagner ; mon père me donna des traites, des recommandations, et huit jours après, je m'embarquai à Marseille.¹²

C'est aussi simple que ça...

Ce qui fait la singularité du voyage en Orient entrepris dans ces dispositions, c'est qu'on ne s'y lance autant pour se perdre que pour s'y retrouver – s'y refaire une santé morale, voire financière, dans le contexte colonial, avant de regagner ses bases.

Mais répulsion, aussi bien : dans ce cas, l'Orient devient le nom générique du mauvais Autre – *despotisme oriental*, dans tous ses usages, par exemple, et qui dicte des formules automatiques comme celles que fabrique à la chaîne le *China bashing* aujourd'hui en vogue dans les grands médias de l'Occident global¹³.

Dans tous les cas, de quelque côté que penche la ligne de fuite, ce qui se dévoile dans cette rhétorique occidentale de l'Orient, c'est une déperdition ou un oubli fondamental et massif : l'oubli du fait que l'*oriens*, là où le soleil se lève, c'est le premier moyen de s'orienter, en l'absence de boussole ou d'obscurité permettant de se repérer

11 *Ben-Hur*, roman de Lewis Wallace, traduit de l'anglais par R. D. D'Humières et J. L. de Janasz, Paris, Librairie Delagrave, 1928 (1880).

12 A. Dumas fils, *La Dame aux camélias*, Booking International 1994 (1848).

13 « 2018 : the year of the autocrat », *The Guardian* relayé par *Taipei Times*, 27/12/2018. L'autocrate, c'est évidemment Xi Jinping – et pourtant, ce n'étaient pas les candidats qui ont manqué, en 2018, à la désignation comme « autocrate de l'année ».

sur les étoiles. Cet oubli vient de loin : Descartes préconise la ligne droite – à aucun moment il n’est question de lever la tête pour voir où en est le soleil. Kant, lui, indique bien, dans son petit opuscule *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ?*, que l’Orient est le premier des points cardinaux, celui qui permet de s’orienter – mais sa philosophie tout comme son anthropologie font bien peu de cas de cette particularité. Ainsi, pour lui, on ne peut guère concevoir une « histoire universelle au point de vue cosmopolitique » qu’en *partant de l’histoire grecque*, « car c’est par elle que toutes les autres histoires antérieures ou contemporaines nous sont conservées, ou tout au moins, c’est à partir d’elle qu’on peut les conjecturer » (*Idée d’une histoire... p 483*¹⁴).

Pour Kant, donc, la notion même d’une histoire universelle *d’un point de vue cosmopolitique* ne peut prendre corps qu’à partir de l’histoire grecque, point d’origine du récit en quelque sorte absolu. L’idée que d’autres récits, non moins cosmopolitiques, puissent trouver leur foyer ou point d’origine en d’autres topographies, la Chine, l’Inde, l’Amérique pré-colombienne lui (etc.), lui est apparemment tout à fait étrangère¹⁵. Fondée sur un tel présupposé, une telle histoire universelle, entendue comme récit, n’est guère exposée à la désorientation : c’est à partir de la centralité de l’histoire grecque que se découvre, dit Kant, « un cours régulier dans l’amélioration de la constitution politique sur notre continent », un cours dont il ajoute qu’il « donnera vraisemblablement un jour des lois à tous les autres » – un propos taillé sur mesure pour les promoteurs de la globalisation démocratique qui prend corps dans les années 1990¹⁶...

14 E. Kant, *Idée d’une histoire universelle d’un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l’histoire*, traduit de l’allemand par S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990.

15 Le peu d’estime que Kant voue à la civilisation chinoise se relève par exemple dans une phrase à l’emporte-pièce comme celle-ci : « On célèbre encore à Pékin une cérémonie qui a pour but de chasser par un grand bruit à la faveur des éclipses de soleil ou de lune le dragon qui veut dévorer les corps célestes. Et quoiqu’on soit aujourd’hui mieux éclairé, on conserve ce pitoyable usage qui date des temps d’ignorance les plus reculés » (*Observations sur le sentiment du beau et du sublime*).

16 *Idée d’une histoire... op.cit.*

Ceci étant, ce que l'on pourrait néanmoins retenir de la réflexion de Kant, c'est l'idée que l'histoire universelle, y compris envisagée « d'un point de vue cosmopolitique », avance toujours « par un bout » plutôt que par un autre ou du moins, est perçue comme telle par les contemporains. C'est un critère fondamental pour les contemporains, un moyen essentiel de se repérer dans le présent et d'y détecter ce qui en constitue l'actualité – l'idée – ou plutôt l'intuition selon laquelle c'est en telle topographie que « les choses se passent », en ce moment, plutôt qu'en telle autre. Cette intuition peut revêtir des couleurs bien différentes : dans les années 1970, la conviction, partagée par une bonne partie de la jeunesse radicalisée en Occident et au-delà, selon laquelle la Révolution chinoise et la lutte des Vietnamiens contre la machine de guerre américaine « montraient la voie » était, comme élément d'orientation dans le présent, indissociable d'une vive espérance révolutionnaire – cet Orient-là était, tout uniment, *rouge*.

Aujourd'hui, l'idée selon laquelle « les choses » (ce que Kant appelle l'histoire universelle) « bougent », changent, donnent la direction *par le bout oriental*, l'impulsion venant de l'Asie orientale, est assez largement partagée – l'hégémonie occidentale est en crise, les palinodies de Trump, Ubu aux Amériques, en sont le témoignage pathétique, l'Europe piétine sans fin et, par contraste, les facteurs dynamiques qui portent les mutations mondiales en cours sont essentiellement à l'œuvre dans cet Orient que nous, Français, disons « extrême » et les Anglo-Saxons « lointain » (*far*). Mais, bien sûr, cette intuition occidentale selon laquelle les forces motrices de *l'Historia mundi* se sont déplacées vers cet Orient lointain, chinois ou autre, mais dans tous les cas figure d'altérité forte, n'est plus associée à un quelconque messianisme révolutionnaire – ce qui l'accompagne, ce sont essentiellement des sensations négatives ou, au mieux, une sensibilité inquiète à la question hégémonique – la Chine va-t-elle se substituer aux Etats-Unis comme première puissance économique et/ou politique mondiale et où cela « nous » conduire-t-il ? – grand saut dans l'inconnu...

Ce qui est tout à fait distinct autant que paradoxal, c'est qu'une telle sensibilité n'incite guère les élites et les opinions, en Occident, à se décentrer, à se désorienter, dans un sens positif, c'est-à-dire à

envisager ce cours actuel de l'histoire universelle du point de vue de la pluralité des mondes humains, des histoires et des foyers de civilisation - tout au contraire : plus que jamais, l'histoire politique, la géo-politique occidentale des évolutions en cours placée sous le signe du dynamisme de l'Orient extrême, telle qu'elle se raconte dans les instituts de science politique et dans les journaux, est inspirée par un subjectivisme occidentalocentrique d'autant plus sectaire et agressif qu'il s'active à contre-sens du cours des choses et ne l'ignore pas – le bavardage inépuisable sur « Xi imperator » (*Le Monde*), et jamais « Sissi imperator » ou « Prince Abdallah autocrate », ceci pour l'unique raison que Xi, le Chinois, c'est le *grand autre oriental perçu négativement*, comme menace, et Sissi l'Égyptien, c'est le client, l'ami, l'Orient domestiqué. L'Orient, notamment extrême, c'est, pour cet Occident-là, le nom de la *dépossession annoncée*.

Ce que je voudrais dire en conclusion, c'est que dans tous les cas, notre spécialité à nous, Européens, c'est vraiment *les rendez-vous ratés ou bâclés avec l'Orient*, qu'il s'agisse de l'Orient qui dépayse, de l'Orient à coloniser, de l'Orient comme usine à rêves ou à fantasmes, ou, à l'inverse de l'Orient comme autre répulsif, Orient anomique, fourbe, despotique, etc. Dans tous les cas, le pont-aux-ânes que nous ne franchissons pas, c'est celui qui nous conduirait à nous affranchir de notre autocentration et à concevoir l'impérieuse nécessité, comme dit André Gunder Frank¹⁷, de nous réorienter en mesurant à quel point le centre de gravité de l'histoire mondiale s'est déplacé, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, vers l'Orient ; ou bien encore, comme dit Jack Goody, à effectuer cette révolution du regard destinée à nous permettre de comprendre que le récit eurocentrique de l'histoire du monde est fondé sur un « vol », un rapt de l'histoire universelle – et donc un perpétuel oubli de l'Orient¹⁸.

Nous échouons à nous affranchir de notre eurocentrisme comme nos ancêtres ont été longs à s'affranchir de leur géocentrisme. Pire

17 A. Gunder-Frank, *Reorient – Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998.

18 J. Goody, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Folio, 2011 (2006).

que cela : notre présent est celui d'une sorte de vaine et pathétique restauration, pour ne pas dire contre-révolution eurocentrique, logocentrique, ethnocentrique, une sorte de *bétonnage identitaire* et qui se destine bien illusoirement à nous protéger contre tout ce qui, dans le présent, tend à nous décentrer et nous désorienter.

JOYCE C. H. LIU

THE QUESTION OF EPISTEMIC REORIENTATION :
WHAT WOULD HAPPEN WHEN THE ORIENT
BECOMES *TIANXIA*¹ ?

The question of the Orient or the Far East

The project of epistemic decolonization and reorientation has attracted intellectual attention in recent decades. Historians and philosophers have turned their gaze to the non-West and non-European worlds, such as Africa, South-America, and Asia, to re-think the question of decolonization and search for different modes of modernity and alternative epistemologies. These epistemological decolonizing and reorienting projects have demonstrated the fact that the Enlightenment knowledge, with its modernity project, was developed in a particular context and a specific moment in Western Europe, but was considered as universal value and was disseminated globally, through the capitalist expansion and imperial colonization, even has shaped the epistemological structure and the worldview globally. In order to challenge the Eurocentric knowledge production and the intellectual imperialism, scholars tried to excavate the plurality of different historical processes, present different perspectives, to resurrect the ignored and subalternized knowledge from the non-European world, and so on (Dussel 1993 ; Read 1993 ; Chakrabarty 2000 ; Mignolo 2000 ; Pomeranz 2001 ; Gipouloux 2009)².

-
- 1 This project is supported by the Ministry of Science and Technology (MOST 106-2410-H-009 -004 -MY2), and the Ministry of Education through the SPROUT Project -- International Center for Cultural Studies of National Chiao Tung University and, Taiwan.
 - 2 Representative texts include : Dussel, Enrique. (1993) "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)", *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3 (Autumn, 1993), pp. 65-76 ; Chakrabarty, Dipesh. (2000) "Introduction : The Idea of Provincialization Europe," *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton & Oxford :

But, the question is : What is the “West” ? Where is the “West” ? Where is the border between the West and non-West on the map ? The assumption that another epistemology outside of the modern/Western world such as Confucianism, Africanism or Latin American indigenous wisdom can offer some alternative, I think, falls precisely into the trap of the myth of a spatialized perception of knowledge and a typical anthropological apparatus of area partitions.

To shift the gaze from the West to the East, or Asia and Africa is to adopt the same mode of spatialization of knowledge exercised by area studies, national literature or national history, and to assume the centrality and exclusivity of space in the constitution of social orders and national cultures. Such mode of hypostatization and even fetishization of the geographical area, be it Europe or Asia, the West or the East, is to ignore the reality of the simultaneously intertwining and interacting historical processes, and the co-existence of different temporalities in the same space that co-constitute local cultural and social orders. This tendency of culturalism, just as Dirlik had pointed out, also ignores the fact that the process of global modernity is not only the expansion of Eurocentrism, but in fact involves the technique and practice of capitalism and the modes of management that follow the introduction of the capital in different local societies (Dirlik 1994 ; 2007). What is presented as genealogically homogeneous and consistent essence of a culture is an ideological operation. The implied colonizer-colonized dichotomy, or the West and the rest distinction, would conceal the picture of the relational processes of the colonial history and the actual question of coloniality³.

Princeton University Press ; Gipouloux, Francois. (2009) *La Méditerranée asiatique* ; Mignolo, Walter. (2000) *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* -- “Introduction : On Gnosis and the Imaginary of the Modern/Colonial World System.” Princeton : Princeton University Press ; Pomeranz, Kenneth. (2001) *The Great Divergence : China, Europe and the Making of the Modern World Economy* ; Reid, Anthony. (1993) *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*.

- 3 Dirlik, Arif, (1994) “Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism,” *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2 (Winter 1994). pp. 328-356 ; Dirlik, Arif. (2007) *Global Modernity : Modernity in the Age of Global Capitalism*.

These are the same questions when we say, let's re-discover the East. When we redirect our gaze and look at the East, when we re-orient ourselves and try to unearth the forgotten and overlooked Oriental world that has been subalternized, as some scholars suggested through their project of epistemic reorientation, with the effort to decolonize the Eurocentric and Occidental domination, we are bound to face the same questions : Where is the Orient ? What is the Orient or the Far East or Asia composed of ? Has the Orient or Asia been intact throughout the long duration of historical processes ? Were there no traditional knowledge and technologies mixed with the "Occidental" wisdom from ancient time through middle ages ? Was there no inherent coloniality within the "Oriental" empires ? What would happen when we reach the Orient and realize that it has turned out to be *tianxia* (天下), all-under-the-heaven, a borderless realm, with no outside (無外 *wuwai*) ?

Look East ! the Asian Value and the New Order as tactics to solidify local power structure

To resist the temptation of geopolitical knowledge production is not the denial of the necessity of re-configuring our knowledge of world map and world history. The problematization of the area partition of knowledge production and the politics of the intellectual gaze, on the contrary, is to unveil the logic of the game of shifting the gaze while maintaining some transcendental *a priori* as the distant vanishing point.

The imperative to reverse the look and redirect toward Asia, in fact, does not emerge only from the Occidental sphere. In the Asian world, there also has been a loud cry to decolonize the imperial gaze from the West, to shatter the Euro-centric epistemological regime, and to re-affirm the traditional knowledge and values inherited from the past in Asia⁴. The advocacy to return to Asia is a recurrence of

4 Kuan-Hsing Chen's (1994) "The Imperialist Eye : The Cultural Imaginary of a Sub-Empire and a Nation-State" is considered as the representative text in this category. *Taiwan : A Radical Quarterly in Social Studies*, 1994-07-01, Issue 17, pp.149-222.

the campaign for the Greater East Asia Co-Prosperty Sphere during the Pacific war, to “free” Asia from European colonial powers and to establish “New Order in East Asia.” This discursive campaign ended up as a colonial project that took over most of East Asia and Southeast Asia during the Second World War⁵.

During the post-war period, current re-elected prime minister Mahathir Mohamad, former Prime Minister who ruled from 1981 till 2003, announced in 1982 his policy of “Look East.” In his promotion of “Asian Values” and his insistence of rejecting Western liberal notion of individualism and human rights, Mahathir strongly suggested, in front of the general assembly of 1982 United Malays National Organizations (UMNO), to “Look East” and to “rid ourselves of the Western values that we have absorbed” (Khoo, 1995 : 69 ; qt. Mohd Azizuddin Mohd Sani 2). For Mahathir, the Malaysian perspective of “Asian values” is based on Malay-Islamic culture and should be composed of the three basic elements of “Malayness” : feudalism, Islam and *adat* (traditional customs).

Mahathir’s gesture of looking East and his campaign for Asian values resorted to cultural relativism that allowed him to exercise a strong authoritarian regime in the name of the protection of the stability and security of the community. Mahathir even reinforced the sedition act passed by the Printing Presses and Publications Act to secure more control over the local media through strengthening the media laws. Mahathir insisted that the activities of movements in civil society should be curbed and censored as these actions could easily weaken government authority and endanger the public order and even obstruct national development (Mahathir 1982 : 127 ; cited. Mohd Azizuddin Mohd Sani 6). He further encouraged feudalistic loyalty among people to his leadership and forbade his cabinet to challenge his authority in their meetings. In 1993 Bangkok Declaration, Mahathir and the leaders of other Asian states stressed the principles of sovereignty, self-determination, non-interference in civil and political rights, with the preference for social harmony,

5 This pan-Asian discourse was shared not only by Japanese, but also by Chinese intellectuals, Taiwanese people and other people in Southeast Asia during the Pacific War.

socio-economic prosperity and the collective well-being of the community, loyalty and respect towards figures of authority, and collectivism and communitarianism. Mahathir's advocacy for Asian values and social harmony easily turned out to be a smokescreen to bolster his power.

It was also in 1982 that former Prime Minister of Singapore Lee Kuan Yew (李光耀 1923-2015) announced his intention to revive traditional Confucian values. In the speech he gave at the Chinese New Year Reception on Sunday, 7 Feb 1982, Lee said that Singapore is on the path of rapid transformation of development, tearing down all shanty towns, removing all squatters, building a cleaner, greener environment, having a more polite, courteous and considerate people, with more hygiene consciousness. To achieve the success of modernization, Singapore should also stress more Confucianist traditional values to prevent the erosion of Western values by the impact of American and British television programmes which purvey a different way of life⁶. In the same year, Lee invited a group of 8 internationally renowned Confucian scholars to Singapore to address the issue of Confucianism and traditional values⁷. In his lectures, Neo-Confucianist scholar Tu Weiming's (杜維明 1940-) stressed that the supporting system of society needs to adapt itself not only to new ways of living but also to new demands of the time. In the age of highly developed technology and competitive administration, Tu suggested, the sense of responsibility, self-restraint, self-cultivation, spirit of consensus and cooperation, valuing the leadership of the community and government, respecting the procedure and ritual of the production, as well as entrepreneur spirit (*qiye jingshen* 企業精

6 “Speech by Prime Minister Lee Kuan Yew at the Chinese New Year Reception on Sunday, 7 Feb 1982.” *National Archives of Singapore*. <http://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/record-details/785604f9-115d-11e3-83d5-0050568939ad> Accessed Aug. 6, 2018.

7 “Singapore plans to revive study of Confucianism.” By Colin Cambell, the *New York Times* (1982). Archive. <https://www.nytimes.com/1982/05/20/world/singapore-plans-to-revive-study-of-confucianism.html>. Accessed Aug. 6, 2018. These scholars Lee Kuan Yew invited include the famous James Xiong (熊玠 1935-), Yu Ying-shih (余英時 1930-), Cho-yun Hsu (許倬雲 1930-), and Tu Weimin (杜維明) .

神), are the “Confucian ethics” shared in East Asia. These Confucian virtues proved to be the reasons for the phenomenal economic success, like a miracle, of the five different regions, including Japan, South Korea, Taiwan, Hong Kong, and Singapore, in the post-war era (Tu 36, 117, 125-126). In this way, entrepreneur spirit in the age of industrial capitalism is interpreted by Tu as the essential element of Confucian ethics and traditional Asian values and is indispensable for the success of the economic growth the Asian dragons supported by the US.

It should be clear to us by now that the discourse of Asian values was timely interpreted as frugality, dedication, hard-work ethic, disciplined teamwork, gearing toward economic developmentalism. It also functioned as the justification for the authoritarian government in East and Southeast Asia with the rhetoric of family values and filial piety that uphold the stability of the parent-state and its unchallengeable paternalistic authority (Thomson 1082-1085 ; C.Y. Hoon 156-157).

It should also be apparent to us that even the concepts of Asia, Pan-Asia, East Asia, Southeast Asia, and Pacific Asia, all are notions constructed on the ground as political-economic strategies. Instances such as the Greater East Asian Co-Prosperity Sphere during the Pacific War and the US-led anti-communist bloc in the Cold War Era in the Pacific region through the ANZUS (Australia, New Zealand, United States Security Treaty), ASEAN Political-Security Community (APSC), etc. are clearly created according to the political-economic need of the time. Even the attempt of the Bandung Conference held in April 18-24, 1955 in Bandung, Indonesia, to form an Asian-African economic and cultural cooperation, a significant event that brought about the non-alignment movement to resist the two great powers in the Cold War period and created the nationalistic Third World alliance are, in Soekarno’s words, the Newly Emerging Forces (NEEFOS). These Third World countries, however, are mostly authoritarian regimes in the post-colonial era⁸.

8 Singh, Sinderpal. “From Delhi to Bandung : Nehru, ‘Indian-ness’ and ‘Pan-Asian-ness.’” *South Asia : Journal of South Asian Studies*. 01 April 2011. Vol. 34(1), 51-64.

The discursive construction of such regional consciousness, as always, goes hand in hand with the practical political-economic objectives. The discourse of pan-Asianism, New Order in East Asia, Asian values, or anti-colonial Third World Alignment did not guarantee the intra-regional or even local equity at all, certainly not in the despotic and authoritarian regimes, but also not in the democratic societies in recent decades.

The establishment of the production cycle from leader countries to follower ones in East and Southeast Asia after the Second World War has demonstrated such regional strategies of political-economic zoning politics. After WWII, through the US's policy to support the industrial as well as the nuclear power plant project in East and Southeast Asia, Japan's economy boomed. This trend was followed by the so-called "four dragons" (Hong Kong, Singapore, South Korea, and Taiwan), and later joined by the "little dragons/tigers" (Indonesia, Malaysia, the Philippines, and Thailand). Lastly, the communist converted capitalist countries including China and Viet Nam also joined this path. Faced with the 1997-1998 Asian financial crisis, the ASEAN leaders reinforced their governance policies for economic stability and security, though with their rhetoric of inclusion, further liberalize and deepen engagement of international capital and global markets, serve only the political and economic elites, and hence further aggravate regional and local inequalities (Carroll and Jarvis 2015 ; Kelly Gerard 2017 ; Simon Springer 2017).

We have observed the pervasive practice of crony capitalism that is carried on from the feudal patronage relation to the colonial comprador bourgeois elites. We have also seen the domination through both money power and muscle power, even populist mobilization that appeals to ethnic identities and indigenous primacy, that are used to win elections in the democratic system and further create internal partitions and racial tensions. These predatory clientelist exchanges between politicians and voters, both realistically and symbolically, are the engine behind the current motor of governance and pre-determined the persistence of the concentration of power and capital for the economic elites.

The question for us on the surface is the puzzle that all the post-colonial independent nation-states in East and Southeast Asia still

exercise the mode of dictatorship, through military government and the rule of the state of emergency. In such conditions, a large population of their citizens were deprived of their rights of equal participation in the same society to the extent that they turn out to be in the position as the colonized people in the colonial era. But, behind this surface is another question : what is the discursive framework that legitimized the practice of such deprivation and inequity ? It is evident in these cases that the exercise of power concentration and resource appropriation do not occur only in Europe but also in post-colonial nation-states such as Asia. How to think the question of decolonization in the context of East and Southeast Asia is a pressing question for us to face when we see the rise of Asia in the 21st century.

China : The Tribute System, Tianxia, and network power

China, of course, has been playing a significant role in the picture of the geopolitical zoning politics of Asia in the global context. The Renaissance of Confucianism in recent decades, with the upsurge of epistemic decolonization and re-orientation, reminds us of a desire for a new world order from this part of the world.

Being the Middle Kingdom in the Asian Sinic world in the past, occupying the center seat of the ancient political-economic tributary system, China had rose up from her slumber and shook the world first in mid-20th century through the Chinese revolution, and now in the 21th century through the new industrial, geographical and cultural revolution and cyber warfare⁹.

9 Numerous analysis and speculations concerning the new forms of Chinese revolution emerge : Yi Wen, “China’s Industrial Revolution : Past, Present, Future.” Federal Reserve Bank of St. Louis. 2015 ; Loretta Napoleoni. “The Chinese Miracle : A Modern Day Industrial Revolution.” *The European Financial Review*. Feb. 12, 2012 ; Lily Kong, China and Geography in the 21st Century : A Cultural (Geographical) Revolution ?” *Geography and Economics*, 51(5) : 600-618 ; William Hagestad II. *21st Century Chinese Cyberwarfare*. IT Governance Publishing, 2012.

The legacy of the Chinese cultural revolution in the last century brought not only the imaginary vision of a communist society of equals but also the faith that China could lead the world to resist the capitalist empires. The exportation of the Chinese Revolution to different parts of the world, in various forms, and left indelible marks, not only in Southeast Asia, Latin America but also in Western Europe.

Mao's discursive tactic of "Sinification of Marxism" in 1938 during the Sino-Japanese war was an early attempt of decolonization, localization, and mobilization of Chinese people to resist the foreign invasion. In 1956-1957, this slogan was transformed into the strategy to mobilize popular sentiments not only to fight against US-Taiwan connection but also to challenge USSR's power. The discourse of "Sinification of Marxism" did not die with the fall of Mao's regime, but was revived by Deng Xiaoping, and then followed up by Jiang Zeming and Hu Jintao, along with the policies of economic reform and development strategies, with Deng's slogan to "establish the socialism with Chinese characteristics". Jiang Zeming stated in 1997 that "only Deng Xiaoping's theory, and no other theory, that bridged Marxism with contemporary Chinese practice and the characteristics of the time, could solve the problem of the future and the fate of socialism. Deng Xiaoping Theory is Contemporary Chinese Marxism." In 2008, Hu Jintao once again stressed the objective to "unite the basic principles of Marxism with the Sinification of Marxism," and the guiding principle of "Reform and Opening-up" is "to liberate thoughts, to be practical and realistic, to keep abreast with time, and to innovate theory on the bases of practice." Xi Jinping, current president of PRC certainly, certainly did not abandon this discourse. In the assembly commemorating the 200th anniversary of Marx's birthday in May 2018, Xi remarked that "Writing Marxism onto the flag of the Chinese Communist Party was all correct. Unceasingly promoting the Sinification and modernization of Marxism is completely correct."

"Sinification of Marxism" ironically turned out to be the rationalization and justification for the economic reform and the developmentalism that China has followed since post-1978 and post-socialist stage. These transformations of the mode of Sinification of

Marxism over time, in response to different political and economic contexts, prove to be examples of discursive syncretism which manifest perfectly the subject positions situated in their time and place that triggered their projects of epistemic reorientation.

Chinese revolution and its call for the Sinification of Marxism, therefore, not only served as a strategy to alter the path of revolution according to the situations of the changed political contexts but in fact, also functioned as a mirror of its own constantly bifurcated trajectories. Along with such path, other discourses are easily subsumed with concordance, including the Confucian notion of *tianxia* and the vision of new world order.

In recent decades, there is a revived interest of Confucianism in China. Contemporary Chinese scholars have been seriously devoting their energy and their time to the studies of classical Confucianism to get rid of Western influence. According to their interpretations, the moral purpose of the state, in the Confucian worldview, should carry out the ideal moral and political order observing the Confucian conception of *tianxia* 天下. According to the idea of *Tianxia*, the whole world has no boundary of territory and is to be governed by a sage king according to principles of rites (*li* 禮) and virtue (*de* 德), under the order of cosmic harmony. Such a concept of *Tianxia* explains the reason why and how neighboring countries can the co-exist as the constituent members of the tributary system last for centuries¹⁰.

Zhao Tingyang's (趙汀陽) interpretation of the notion of *tianxia* offers a typical example of discursive syncretism and epistemic reorientation that reveals the imaginary identification of the ancient greater China, the *Pax Sinica* in the Han and Tang Dynasties. According to his version, the classical idea of *tianxia*, all-under-heaven, should be taken as a universal political system for the world that acknowledges the all-inclusive ethical principle : "everyone is born

10 See Zhang, Yongjin. (2001) "System, empire and state in Chinese international relations," *Review of International Studies* 2001 : 27, 43-63 ; Zhang, Yongjin & Buzan, Barry (Spring 2012). "The tributary system as international society in theory and practice". *The Chinese Journal of International Politics* (Oxford Journals) 5 (1) : 3-36 ; Cohen, Warren I. *East Asia at the Center : Four Thousand Years of Engagement with the World*. (New York : Columbia University Press, 2000).

to share all-under-heaven” and that “no one is an outsider.” Basing on this principle, Zhao suggests, no discriminatory identification or resistant recognition of others is acceptable. No one is a cultural enemy. It is a principle that “negate any cultural, religious or ideological hostile attempt to discriminate against some groups of people as incompatible” (Zhao 60). In his depiction of an ideal cosmic order, Zhao also stresses the two-way circuit between the ethical justification and political legitimacy in the theory of all-under-heaven. In this circuit, the route of families-states-all-under-heaven translate the familiar “ethical relations to political institutions,” and the reversed route of all-under-heaven-states-families explains the “political responsibility to protect ethical relations and defend basic values” (Zhao 61). In the line of his argument, Zhao proposes to construct a “world constitution” basing on his “new all-under-heaven system,” a “compatible all-inclusive system” founded on “universal values,” defined in terms of relational values, that is, cooperation, mutual aid, and human obligations. (Zhao 64-65)

Following Zhao Ting-yang’s *Tianxia* discourse, a whole group of Chinese scholars also employed Western IR language in their interpretation of China’s rising status in international politics¹¹. These Sinicizing IR processes labeled as “IR theory with Chinese characteristics” or “a Chinese IR school” modeled after the practice of Sinification of Marxism and Socialist Society with Chinese characteristics advocated by PRC political leaders (Xinning Song 2011 ; Hung-jen Wang 2013 ; Nele Noesselt 2015 ; Salvatore Babones 2017¹²). In this wave of re-writing IR theory as an alternative to the

11 Allen Carlson 2011 ; Xinning Song 2011 ; Hung-jen Wang 2013 ; June Teufel Dreyer 2015 ; Suisheng Zhao 2015 ; Nele Noesselt 2015 ; Christopher A. Ford 2015 ; Zhang, Yongjin. & Teng-chi Chang 2016 ; Salvatore Babones 2017.

12 Hung-jen Wang has written about this issue (2013). Alastair Iain Johnston, *Social States : China in International Institutions, 1980–2000* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2008) ; Zhang Yongjin, *China in International Society since 1949 : Alienation and Beyond* (London : MacMillan Press Ltd, 1998) ; He Dong, ‘Ontology of the Chinese international relations theory on the international anarchy in the view of stimulus-response’, *Journal of Baoji University of Arts and Sciences (Social Sciences)* 27(1), (2007), pp. 16–20. See also Lei Jianyong, ‘Jiangou

Westphalian system, *Tianxia* trope was primarily used and suggested an earnest reconsideration of international order in China.

Some critics had already pointed out that the development of newly forged Confucian rhetoric had its root in the mid-1980s in the attempt to *re-Sinicize* the Party-State's legitimacy discourse through the invocation of the quasi-Confucian concept when Confucius studies were first encouraged by the CCP regime (Christopher Ford 1032 ; Nele Noesselt 2015¹³). The *tianxia* system, initially indicates an idea of the Sino-centric hierarchical relationship among unequal partner states that was practiced through observance of ritual in the world of a *Pax Sinica*, now is believed by Chinese scholars to constitute a better world order than the Westphalian system (June Teufel Dreyer 2015).

Together with these discursive efforts of *Tianxia* as a new world order with Confucian virtues are the political-economic endeavors exercised by PRC to extend the Sino network power. We've witnessed, in an ironic reversal of "a nineteenth-century agenda for China" in the twenty-first century to "restore the regional hierarchy and maximize China's security by expanding influence and control over its neighborhoods" (Suisheng Zhao 961). The project of One Belt One Road, through the global network as a whole, appears like

zhonggou gouji guanxi lilun de bentilun' ['建构中国国际关系理论的本体论'] ['Constructing the ontology of Chinese international relation theory'], *Journal of Xinyang Agricultural College* 18(3), (2008), pp. 1–3 ; Pang Zhongying, 'China's self-defined role in international system', *Contemporary International Relations* 16(4), (2006), pp. 28–40 ; Luo Jianbo, 'Jiangou Zhongguo Jueqi de duiwai wenhua zhanlve' ['建构中国崛起的对外文化战略'] ['Constructing rising China's cultural strategy'], *Contemporary International Relations* 3, (2006), pp. 33–37 ; Hu Jian, 'Zhongguo guoji jiaose de zhuanhuan yu guoji shehui de renzhi' ['中国国际角色的转换与国际社会的认知'] ['China's changing international role and the recognition of it in international society'], *Contemporary International Relations* 8, (2006), pp. 21–52. See also Li Mingming, 'Lun Guoji Guanxi zhong de Wenhua Qujie' ['论国际关系中的“文化曲解”] ['On "cultural misunderstandings" in international relations'], *Contemporary International Relations* 5, (2006), pp. 51–62.

- 13 As early as 1985, the Party-State established the first "Chinese Confucius Research Institute" that marked the beginning of the cultural debates on 'Chineseness' that ensued since mid-1980s (Christopher Ford 1033).

a gigantic game of go in the Chinese style. The purchases of sea-ports and securing of particular choke points on the road and at sea, already indicate the military strategies behind such global vision. The large projects of infrastructures, such as the construction of pipelines, railroads that cut across Southeast Asia and Central Asia, artificial islands in the South China Sea, global control of internet information security through cyber-network : these encompassing bi-lateral trade deals often end up either as debt traps or involving corruptions on both ends. All these gestures seem to reveal the re-awakening of the mentality and the vision of the ancient empire of *Tianxia*, all-under-heaven belongs to the sovereign ; everyone under heaven is my subject (普天之下莫非皇土，率土之濱莫非皇臣—詩經).

Zhao and other Chinese IR scholars who advocate *Tianxia* concept and stress “relational ethical justification” that links “human obligations” and “political responsibilities” in the hope of creating a “universal order” presents a very fundamental problem. The proposal of *tianxia* with the relational universalism, tolerance of different forms of life, the priority of universal values, the primacy of relational interests over unilateral self-interests, obviously have overlooked the materialist and historical processes that were intertwined and entangled with different power holders both in Chinese histories and in the contemporary world. They also seem to have presumed that the parents are necessarily protective of their children and the children naturally observe filial piety toward their parents. Such unchallengeable parental authority, therefore, justifies the stable power position of the ruling regime.

Zhao also argues that the “war-oriented thinking” is a “typical complex in Western political consciousness or subconsciousness” and would encourage wars to happen. To Zhao and other sinologists, China would never follow the Western imperial path to conquer the world. Zhao and these scholars seem to forget about the numerous cases of murder of one’s parents and siblings in Chinese histories during the power seizing process. They also have forgotten about the even more instances of the genocides of the entire clans and even the whole town during the wars of conquering or annexing the neighboring states. Chinese history is not a smooth continuation of the same

culture and the same race, but a gradual re-composition of different tribes in the course of long historical processes, either through commerce, migrations or battles.

The texts of Zhao Tingyang and other *tianxia* IR scholars have demonstrated the discursive and epistemic operations and reorientation of Confucianism that provides a convenient framework and situates the dominant center and the subordinate periphery in a clearly defined hierarchical order. The tribute system practiced by the pre-modern Chinese empire is now transformed into the geo-economics and the financial subsidiaries of China in the attachment system in the new world order, particularly in the age of neo-liberalism. The central paradox of the normative discourse of *tianxia* and Confucianism is that, while stressing the superiority of Confucian moral virtues and the Kingcraft (*wangdao* 王道) of the Emperor who can lead the country to a harmonious and borderless world, historical facts proved that military forces were always unavoidable. If the neighboring countries avowed their loyalty and obedience and paid tributes to the Imperial Court, they could be protected from the attacks of other countries. Otherwise, the Imperial Court would use its forces to conquer them if necessary.

What is striking concerning modern China is not only the exportation of the Chinese revolution in the 1960s and the recent revival of Confucianism, but the follow-up economic revolution, industrial revolution, financial revolution, and even cyber revolution that she has accomplished from the last two decades of the 20th century through the 21st century. What changing security dynamic that would take shape in Asia in the coming years is something worth observing.

Concluding remarks : reorientation, disorientation or continual concrete analysis of concrete situations ?

We began with the question of epistemic reorientation and to re-think the Orient that has been overlooked by world history and has been written with a Eurocentric perspective. What concerns us here is the question that when we revert our look toward the East and real-

ize that the East or Asia has her epistemic orientation geared toward the well-positioned hierarchical and center-peripheral world order, would we begin to observe a new mode of knowledge production that would affect the world to come ? What would be the world of *tianxia*, implemented with traditional Confucianist discourse, with its potential to look at all-under-heaven with the vision of a borderless world, a world of harmony and consensus, with no discords and no outside ? The hegemon of *Pax Americana* seems to be crumbling down while the US is still launching a trade war against China and shooting pro-government drones and missiles in the Middle East. China, on the other hand, is spreading her net all over the world with a *tianxia*-scope.

What is the project of epistemic decolonization in this emerging context of global transformation ?

It is not merely a question of rediscovering the history of the empirical past or the prediction of the future, but the often-forgotten reality of the continual process of cultural syncretism in human history and the innate power struggle in all societies. So-called Asia or China is, in fact, a zone of constant contact and power maneuvering, just as any other geopolitical regions, traversed and mixed by various ethnic groups and heterogeneous cultures, through the long passage of time, with multitudinous forms of exchanges, commerce or battles, and with follow-up discursive legitimation and institutional and bureaucratic implementation.

As I have argued elsewhere, Confucianism has never been Confucianism in itself or by itself. It is a complex cluster of texts woven by intellectuals in different historical moments and reflected the demands of different politico-economic forces. China is not composed by people who shared the same cultural identity, nor a homogeneous continuity throughout centuries either. Through the efforts of hermeneutic reinterpretation of classical texts, various epistemic sources were imbedded through the guise of the same linguistic markers. The discursive and institutional apparatus implemented by different scholars and rulers in various stages of historical processes, merged with the pragmatism of the legalist penal system and calculative manipulation, time and again solidified their power regime. The centralized domination is stabilized not only through the imperial

examination as the selection system for the official bureaucracy but also through the mystic logic of the mandate monarch and the daily education in the families and the clan academies run by landed gentry and ancestral temples. The Confucian discourse of the ethics of filial piety, through such multilayered educational system, further enhanced the hierarchical order between the emperor and its subjects. This mode of Confucianism is the infrastructure of the infrastructure of the state : The Kingcraft of the rule of *tianxia* begins from the internalization of the system of loyalty in the heart of the subjects.

The project of epistemic decolonization, we are bound to acknowledge, is not to retreat to any geopolitical region, be it Asia, Africa, Latin America, or any other undiscovered indigenous tradition. What we need to do is to analyze critically and concretely the power concentration and inequity through the institutional, juridical and discursive apparatus that each society practice locally, and to observe how such operation was syncretized and transformed in different historical moments. These historical moments, such as the colonial period, the independent modern-state, the cold-war geopolitical security policies, or the transnational financial and economic security control, are never isolated local events, but always intra-regionally and globally implicated. New forms of social stratification and racism would emerge in different discursive practices, supported by different epistemological structure. Epistemic decolonization, therefore, is not to abandon any particular epistemological paradigm. It is not to assume the primacy of another uncontaminated model either. What requires us to do is to conduct a rigorous and continual concrete analysis of concrete situations, through the practice of materialist dialectics, to uncover the traces of multi-facet modes of syncretic power-game, both discursively and institutionally, that are operating in our societies.

THOMAS BERNS

S'ORIENTER AVEC UN MOTEUR DE RECHERCHE

Dans cet article, je voudrais comprendre les pratiques d'orientation découlant de la médiation du moteur de recherche, et plus globalement de la situation de gouvernementalité algorithmique qui me semble définir notre contemporanéité.

La question de l'orientation¹ ne s'ouvre que depuis une oscillation entre son expression active et son expression passive. Si son expression active est bien entendu celle que vont développer les deux exemples classiques proposés par Descartes dans *Le discours de la méthode* et par Kant dans *S'orienter dans la pensée*, on peut plus fondamentalement encore considérer qu'au minimum la différence jamais résorbée entre l'expression active et l'expression passive est constitutive de la question de l'orientation. A ceci, je voudrais ajouter deux autres considérations générales sur la question de l'orientation : d'une part, elle dessine un appel, à nouveau aussi minimal soit-il (*a fortiori* si on voulait envisager ses développements modernes en les confrontant à la place occupée par les exercices spirituels dans la philosophie antique sur laquelle Pierre Hadot² et Michel Foucault³ ont attiré à juste titre l'attention), à un appui sur une technique. D'autre part, s'orienter, avec l'appui sur une technique que cela réclame, s'envisage dans un cadre ou une situation marqués par le danger d'une désorientation, qu'il s'agisse globalement de celle exprimée par le fait de sombrer dans la passivité, ou plus spécifiquement de ces dangers, aussi théoriques soient-ils, auxquels Descartes comme Kant font ap-

1 Et je rebondis ici sur Pierre Macherey, *S'orienter*, Paris, Kimé, 2017.

2 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Études augustiniennes, 1981.

3 M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

pel pour déployer leur technique d'orientation : Descartes nous invite à penser l'activité de s'orienter depuis la situation de voyageurs égarés dans la forêt – et il serait bien utile de ce point de vue de penser le caractère contemporain de la rupture cartésienne non seulement avec le « grand renfermement », comme Foucault l'a montré, mais aussi avec un projet de ceinturer les espaces de forêt synonymes de brigandage, d'absence de lumière et de limites de la puissance étatique. Kant pose la question du procédé d'orientation depuis une situation d'obscurité totale encore compliquée par l'intervention d'un farceur qui aurait déplacé les objets permettant de se repérer. Aussi théoriques que soient ces exemples qui combinent implicitement donc des éléments d'obscurités, d'outlaws, d'humour qui en disent long sur ce qui hante la philosophie, et témoignent à leur manière du caractère extrêmement théorique des techniques d'orientation envisagées par la philosophie moderne (à la différence des exercices spirituels), ils n'en sont pas moins révélateurs du fait que s'orienter, activement, à l'aide d'une technique, se pense depuis aussi toujours comme pris dans un contexte de contrariété, comme s'orienter « contre » une situation de désorientation ou « à l'encontre » de celle-ci.

A l'opposé de ceci, je voudrais montrer que s'orienter avec un moteur de recherche, ou plus globalement s'orienter depuis une situation de gouvernementalité algorithmique (que je définirai immédiatement) a) n'est ni actif, ni passif et se conçoit même depuis la résorption de leur écart, b) se présente comme une orientation technique généralisée plutôt que comme le déploiement d'une technique pour s'orienter, c) ne s'envisage plus depuis une situation, même fictive, de contrariété ou de désorientation. Découle de ceci le fait que cette gouvernementalité algorithmique donne lieu à une raréfaction des possibilités de subjectivation.

Pour comprendre cette nouvelle forme normativité qui repose essentiellement sur la mise en nombre du réel, et que j'ai qualifiée, avec Antoinette Rouvroy, de « gouvernementalité algorithmique⁴ »,

4 Voir T. Berns et A. Rouvroy, « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'émancipation

il est utile de la décomposer, de manière un peu artificielle en trois étapes, qui dans la réalité interagissent et sont d'ailleurs d'autant plus efficaces qu'elles se confondent. À chacune de ces étapes, nous verrons que ce qui s'impose, malgré l'extrême personnalisation des pratiques statistiques décrites, est un évitement des possibilités de frottement avec les sujets, ou encore une raréfaction des processus de subjectivation, raréfaction qui ne signifie toutefois jamais une violence, ou en d'autres mots qui suppose toujours une sorte d'accord tacite de ces sujets, une sorte de réflexivité mais absolument minimale, laquelle est elle-même ce qui assure la puissance de la gouvernementalité en question.

D'abord, nous pouvons constater un phénomène de récolte et de conservation massives de données, qui se développe par défaut, qui constitue ce qu'on appelle communément les *Big Data*, et qui donne lieu à une sorte de dédoublement fragmenté du réel en apparence parfaitement respectueux de son hétérogénéité. Pour cerner ce phénomène, je me contenterai de noter que les données qui constituent ces *Big Data* ne sont ni véritablement 'données', ni pour autant 'volées', deux alternatives qui présupposent la possibilité d'un consentement (dans le second cas par l'affirmation que celui-ci n'a pas été respecté). Or toute forme de référence à un consentement véritablement éclairé apparaît ici comme inadéquate dès lors que l'usage de ces données, la finalité qui en justifierait la transmission, ne sont eux-mêmes pas connus, sont fondamentalement indisponibles. Ni données, ni volées, ces données sont bien plutôt abandonnées, laissées. Cette idée d'un abandon, dans sa différence par rapport au don ou au vol, et en prenant en compte le voilement de la finalité qui le nourrit, voilement qui l'éloigne de ce qu'on peut concevoir comme un véritable consentement, me semble importante non pas pour déplorer la négation de ce dernier, mais pour rendre manifeste une forme d'accord tacite qui, s'il ne peut s'élever au niveau du consentement, n'en doit pas moins être compris comme un accord

par la relation ? », dans *Réseaux*, 2013/1, n° 177, éd. La Découverte, p. 163-196 et T. Berns, « Transparence et inoffensivité du gouvernement statistique », dans *Raison Publique*, dossier sur la transparence, 2011 : <http://www.raison-publique.fr/article447.html>

et nullement comme une extorsion. Ce n'est en d'autres mots nullement face à une négation de toute réflexivité qu'on se trouve, mais seulement à son affaiblissement le plus extrême. Cette réflexivité faible est d'ailleurs amplement nourrie – à la fois dans sa faiblesse mais aussi quant au fait qu'il y a quand même bien une réflexivité minimale – par le caractère anodin, « brut », hétérogène des données qui sont abandonnées. Mais cette impossibilité d'un véritable consentement, au point que même sa négation soit inconcevable, est tout autant le gage le plus fort de l'apparente objectivité des données en question, lesquelles sont si peu volontairement transmises, si fragmentées, si dépourvues de sens, qu'elles ne peuvent mentir. Voilà déjà, au niveau de ce premier temps de la gouvernementalité algorithmique, en quoi il y a précisément raréfaction *et non* annulation des possibilités de réflexivité et de subjectivation, et en quoi cette raréfaction, qui n'est donc pas une annulation, est aussi le gage de la puissance du processus normatif en question.

Le deuxième temps est celui du « forage » automatisé de ces quantités massives de données, exemplairement par *datamining*, de manière à en faire émerger de multiples corrélations qui disent quelque chose et permettent d'établir des profils. Ce qu'il me semble fondamental de noter ici est le fait que nous nous trouvons ainsi face à la production d'un certain type de savoir, constitué de simples corrélations⁵ établies de manière automatisée à partir de données massives, cette production de savoir *semblant* et étant vécue *comme s'il était possible* de pouvoir se passer toujours plus de l'expression de toute forme d'hypothèse préalable (a fortiori dans des pratiques de *machine learning*). De la sorte, nous nous trouverions à nouveau face à l'idée d'un savoir dont l'objectivité semble d'autant plus nette qu'elle est protégée de toute intervention subjective (dans ce cas de toute formulation d'hypothèses). Les normes (ces corréla-

5 Ce qui en soit n'est pas tragique – tous les êtres, et pas simplement les humains, profitent amplement des corrélations qu'ils n'ont jamais cessé de tisser – même s'il convient toujours de constater combien certaines corrélations, telle celle qui lie un certain taux de dette publique et la baisse de la croissance (Reinhart et Rogoff), peuvent être dangereuses par les leçons qu'on en tire. Par contre, et je reviens sur ce point plus loin, il est urgent de ne plus se satisfaire de cette suffisance des corrélations.

tions à l'aide desquelles des profils sont établis) semblent émerger du réel lui-même, dans le plus grand *respect* de sa variété.

Le troisième temps est celui des effets de ces normes sur les comportements individuels ou collectifs (en rapportant ces derniers à des profils). De ce point de vue, je me contenterai de noter que l'action normative en question consiste toujours plus subtilement à agir sur les comportements *possibles* des sujets individuels ou collectifs par un modelage discret de l'environnement dans lequel ils se meuvent, et toujours moins en une contrainte qui leur serait imposée directement et de manière publique (à l'image de la norme juridico-discursive qui rend fondamentalement possible sa désobéissance, au point de prévoir celle-ci au travers de sa sanction).

Dans ce deuxième et ce troisième temps de la gouvernementalité algorithmique (et j'insiste une fois de plus sur le fait que les trois temps décrits se confondent), c'est chaque fois encore à une minorisation de toute épreuve subjective que nous assistons, minorisation qui ne consiste cependant jamais dans une violence (pas plus que dans une forme de contrainte dont la norme juridique est l'expression la plus accomplie) et qui assure de la sorte la puissance et la légitimité par l'objectivité du phénomène normatif décrit. La puissance normative du processus à l'œuvre dans la gouvernementalité algorithmique repose ainsi sur la supposition d'une sorte de saisie immédiatement objective de la multiplicité du réel à même celle-ci, respectueuse de la diversité des besoins les plus singuliers, respect qui transiterait lui-même par un arrachement supposé consenti par rapport à toute subjectivité. Si donc il y a bien personnalisation du processus normatif, la prétention de définir une normativité à la hauteur de chaque individu, lequel en serait enfin l'objet (marquant de la sorte une sorte de réconciliation entre le gouvernement des grands nombres et le gouvernement des individus), le ressort de cette personnalisation reposerait avant tout dans l'évitement doux de tout processus de subjectivation avec le frottement qu'il suppose : les normes au sens large parviendraient désormais à émerger du réel lui-même, le plus quotidien, le plus variable, le plus composite, sans réclamer l'expression antérieure d'un projet, d'une hypothèse, sans non plus être marquées par la subjectivité de celui qui nourrit les normes par les informations qu'elles brassent, et enfin, sans

non plus travailler directement ceux qui les subissent. Ceci est bien entendu une fiction : les normes n'émergent pas spontanément du réel ! Comme ne cessait de le répéter Alain Desrosières, « les données ne sont pas données », elles ont un coût, elles sont fabriquées, conventionnelles⁶, bref il y a toujours un amont à leur mise en disponibilité. Ensuite, elles sont triées et il y a bien sûr des hypothèses statistiques qui permettent la production de corrélations, et derrière ces hypothèses, il y a des ingénieurs, et derrière ceux-ci des intérêts économiques, des rapports de forces, des modes... Mais cette nouvelle utopie de la norme objective n'en est pas moins source de puissance et de légitimité pour la gouvernementalité algorithmique, avec la fiction qu'elle brasse d'une saisie, inoffensive et douce, du quotidien par-delà toute irruption de la subjectivité.

En d'autres mots, toute orientation donnée semble n'être jamais que l'expression des orientations de la réalité elle-même, dont la mise en disponibilité efface toute possibilité de désorientation au profit d'une orientation technique généralisée : il ne s'agit, en apparence, plus de gouverner le réel, mais de gouverner à partir du réel⁷ : s'orienter et être orienté ne se distingue plus. Mais il n'en s'agit pas moins de la sorte d'une véritable pratique de gouvernement, et sans doute plus intensive que jamais, dès lors que le frein de ce qui est gouverné et même de ce qui gouverne est levé.

Cette intensité normative qui assure la puissance de la normativité algorithmique s'accomplit dans le fait qu'il serait de la sorte possible de gouverner exclusivement à partir de corrélations de données tirées du quotidien. Car telle est bien la rançon de la prétention à l'objectivité qui assure la normativité en question : les corrélations sont suffisantes (et doivent être suffisantes) pour que ça gouverne (sans frein) à partir du réel ; une rançon d'autant plus irrésistible que ces liens en apparence indolores que sont les corrélations peuvent prétendre ne nouer rien d'autre que l'ensemble des fragments de notre quotidien, sans rien lui ajouter : y résister serait schizophrénique.

6 Sans toutefois que ces conventions ne soient jamais mises en jeu ou en débat.

7 Sur cette distinction, voir T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, PUF, 2009.

Ce qu'il s'agit ici de rendre manifeste est donc l'indifférence de ce « gouvernement algorithmique » pour les individus, dès lors qu'il se contente de s'intéresser et de contrôler notre « double statistique », c'est-à-dire des croisements de corrélations, produits de manière automatisée, et sur la base de quantités massives de données, elles-mêmes constituées ou récoltées « par défaut ». Le problème de cette indifférence, avec les « évitements » du sujet qui la porte, n'est donc pas celui d'une mise en danger de l'individu, qui serait extorqué de ce qui lui serait propre, mais la raréfaction des processus et occasions de subjectivation, c'est-à-dire la difficulté de devenir sujet dans le cadre de cette normativité algorithmique. Notre problème, pour l'exprimer de la manière la plus explicite, n'est pas d'être dépossédé de ce que nous considérerions comme nous étant propre, ou d'être contraint à céder des informations qui attenteraient à notre vie privée ou à notre liberté ; il viendrait bien plus fondamentalement du fait que notre double statistique est trop détaché de nous, que nous n'avons pas de « rapport » avec lui, alors même que les actions normatives contemporaines se suffisent de ce double statistique pour être efficaces, et trouvent dans cette suffisance et donc dans l'évitement du sujet toute leur puissance.

On peut trouver une confirmation ultime de cet évitement du sujet qui serait constitutif de la puissance de la gouvernementalité algorithmique en prenant acte du secret qui protège les algorithmes faisant fonctionner un moteur de recherche. La puissance de l'activité normative en question est difficilement contestable : elle permet ni plus ni moins que de hiérarchiser la visibilité des différents êtres conditionnant de la sorte l'accès que nous avons à ceux-ci. Une telle activité de tri et de hiérarchisation est en tant que telle nécessaire étant donné la masse d'information. Il n'en reste pas moins que le système permettant lui-même d'assurer cette hiérarchisation de la visibilité est lui-même invisible, ou plus justement secret, puisque l'algorithme faisant fonctionner le moteur de recherche est objectivement protégé par le secret commercial ou industriel (une partie de celui-ci, *PageRank* est connue⁸ et protégée par un brevet, mais celui-

8 *PageRank* fonctionne sur la base des liens entrants vers les pages classées ; l'autorité des sources de ces liens entrants étant elle-même prise en

ci est lui-même repris dans un algorithme plus large connu seulement de Google et par ailleurs évolutif). On ne peut se contenter sur ce sujet de raisonner en termes d'intérêt économique, de nature publicitaire, aussi indéniable que soient celui-ci : l'idée que le principe de la métacoordination de la visibilité soit inconnu est en effet nécessaire au fonctionnement du moteur de recherche par-delà les seules questions de rentabilité (et justifié comme tel par Google qui, comme on le sait, veut notre bonheur). Pour que cette métacoordination fonctionne de manière optimale, il faut en effet que les comportements de ceux qu'elle coordonne (les publiants) soient spontanés et naturels et non pas stratégiques ou concertés. Le secret est ainsi la garant du caractère naturel des comportements qui ne sont pas et ne peuvent pas être entièrement orientés par un projet stratégique⁹.

Je voudrais conclure, sur cette base, en mettant face à face trois rêves profonds qui nourrissent la normativité répétitive de la gouvernementalité algorithmique, et trois types de reprises de ces rêves qui à la fois rendent visible sa manière de trouver sa puissance dans une infinie répétition compliquant les processus de subjectivation et invitent à de nouvelles manières de s'en dépendre, s'en dépendre signifiant avant tout se donner l'occasion de réintroduire, dans cette gouvernementalité, des liens plus consistants sur le plan ontologique que ceux attestés par des corrélations se suffisant à elles-mêmes. Ces différentes possibilités de déprise de la gouvernementalité algorithmique se présenteront donc comme des citations de cette dernière, instaurant en celle-ci des écarts contre la désorientation¹⁰ qui pourrait découler de cette orientation technique généralisée.

Tout d'abord, les nouvelles pratiques statistiques à l'œuvre dans la gouvernementalité algorithmique, en semblant se passer d'hypothèse préalable, et en faisant émerger leurs vérités d'une masse de données composites et hétérogènes, se donnent la possibilité d'échapper aux lois des grands nombres de la statistique classique, à l'homme moyen de Quételet ; elles se donnent la possibilité d'éviter

considération

9 Voir D. Cardon, *La démocratie Internet*, Paris, Seuil, 2010.

10 Ou la folie si on suit B. Stiegler, *Dans la disruption : Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016.

l'usage de catégories discriminantes : plus de race, de religion, de sexe, de classe sociale. Un nouveau rasoir d'Occam, des mieux affûtés, pourrait passer sur les universaux pour se contenter de corrélérer des données particulières et en tirer des profils particuliers... Cette force pourrait signifier que les conflictualités de classes, de races et de sexes peuvent désormais se dérouler sans plus apparaître, confirmant de la sorte son caractère étrangement utopique ! Face à ce constat, la réponse la plus immédiate est que l'enchaînement de corrélations non discriminantes peut en tant que tel être discriminant et doit être montré comme tel, en répétant et corrélant les corrélations jusqu'à ce qu'elles apparaissent dans leur caractère discriminant. Il s'agit donc de remettre à l'agenda, dans un discours qui disposerait en apparence de la possibilité de ne plus être discriminant, la fertilité de l'idée de la discrimination indirecte, mais en nourrissant celle-ci des moyens propres à ces nouvelles pratiques statistiques.

Ensuite, la gouvernementalité algorithmique, avec la capacité qu'elle offre de suivre les consommations et les prises de risques de chacun et même d'anticiper les désirs les plus en phase avec l'offre, donne chair à l'idée d'atteindre, de manière parfaitement objective, le coût marginal, le prix juste, un prix reflétant avec la plus parfaite adéquation les usages, besoins et désirs les plus personnalisés, et ce au point de même les anticiper. Face à une telle attente, il faut rappeler de la manière la plus active que le projet d'une tarification exacte et personnalisée signe la fin non seulement de toute mutualisation (et ce alors même que c'est justement dans le domaine de l'assurance que ce rêve de tarification exacte est le plus mis en valeur), mais même de toute tarification et de toute économie réelles, lesquelles se nourrissent de phénomènes collectifs, d'institutions, de temporalités et de spatialités vécues différemment, d'externalités. Force est en effet *au minimum* de constater que des externalités comme l'attention, le coût des tendinites ou même celui des heures de travail (même salarié) passées en fait à participer à l'élaboration du prix du billet d'avion sont toujours plus essentielles, et que la disponibilité de ces ressources-là sont aussi ce qui pourraient désormais être pris en considération dans une nouvelle comptabilité générale.

Enfin, troisième exemple, devant la masse de données disponibles, le moteur de recherche apparaît comme l'intermédiaire vital

pour hiérarchiser celle-ci, avec l'espoir d'une hiérarchisation aussi objective que possible, c'est-à-dire qui ne s'embarrasse de rien d'autre que de faire dire quelque chose à la masse de données. Face à cette légitime prise de puissance d'un tel intermédiaire, la réponse en apparence la plus logique semble être de réclamer, au niveau des moteurs de recherche, des interfaces aussi neutres que possible, qui par exemple pourraient ne pas prendre en considération les données de navigation de l'utilisateur qui s'en sert. Un tel retour de la catégorie de neutralité ne me semble toutefois être intéressant, sous peine d'accroître encore la puissance de l'intermédiaire en question et des mythes qui l'accompagnent, non pas en tant que production d'une proposition hiérarchique enfin « neutre » (laquelle n'est qu'une citation parmi d'autres citations), mais par la différence que celle-ci manifeste et permet de mesurer par rapport à d'autres recommandations plus personnalisées. C'est non pas la proposition neutre, mais la différence de neutralité qui seule permet le retour d'un processus d'individuation.

La fin des catégories discriminantes, l'espoir du juste prix et l'attente d'une hiérarchisation neutre me semblent être quelques-uns des rêves qui accompagnent la gouvernamentalité algorithmique dont il est urgent de « citer » les composantes, sans rêve d'un « hors-texte », mais au contraire pour que la question d'une véritable narrativité algorithmique portée par de nouvelles orientations prenne enfin sens.

MINGJIE TANG

À LA RECHERCHE DU PRÉSENT PAR UNE ORIENTATION ARCHÉOLOGIQUE

Le titre de cet article s'inspire d'un article de 1966, que M. Foucault consacre à Jean Thibaudeau, intitulé « À la recherche du présent perdu¹ », lui-même étant, bien entendu, d'inspiration manifestement proustienne. Dans son livre récent où il reprend le problème philosophique de l'orientation, Pierre Macherey² évoque Proust parmi d'autres moments qui « bouleversent la notion d'orientation », en ce qu'il montre un monde de l'art où il n'y a plus ni droite ni gauche, où les règles sont à inventer à de nouveaux frais, où le monde imaginaire pourrait en fin de compte être tout autre. C'est dans ce cas-là que se pose la question : comment s'orienter dans la pensée ?

Néanmoins, la question de l'orientation, même quand il s'agit de « s'orienter dans la pensée », déborde largement les cadres stricts de celle-ci. Deux mille ans avant que Kant ne parle de la boussole intérieure dans la pensée, un penseur taoïste (Wang Xu, 王诩) découvre le « magnétisme³ » extérieur, ce qui ne sera pas sans effet sur sa pensée de l'art de la guerre ; cinq cents ans avant que Descartes ne conseille au voyageur égaré dans la forêt de marcher toujours droit dans une même direction, un géographe de la dynastie Song, Zhu Yu (朱彧⁴), écrivait dans son ouvrage : « Le navigateur connaît la géographie, il observe les étoiles la nuit, il observe le soleil le jour ; quand le ciel est sombre et nuageux, il regarde la boussole ». Pour les historiens occidentaux de la philosophie, c'est là précisément ce qui expliquerait ce qu'ils identifient comme la quasi-inexis-

1 M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 504.

2 Pierre Macherey, *S'orienter*, Paris, Éditions Kimé, 2017.

3 Wang Xu, *Livre du maître de la vallée du diable* (鬼谷子), IV^e siècle av. J.-C.

4 Zhu Yu, *Pingzhou Ketan* (萍洲可谈), 1117.

tence de la philosophie en Chine : nous nous occupons trop de notre vie, au détriment de la vérité « théorétique », absolue. La philosophie semble avoir une forte propension à se produire de préférence dans des situations d'isolement (sans sujet) comme dans une pièce obscure – ou bien concerner une humanité dans le dénuement et l'homme privé de tout (sans monde), comme le voyageur solitaire égaré en forêt. Comme si la force de la nature était le déshonneur de l'intelligence humaine, qui se dit et se veut indépendante.

Partant nous-même enquête, ce n'est cependant ni ce qu'est la philosophie ni la différence entre la pensée occidentale et la pensée orientale que nous essaierons de repérer ici. Nous cherchons à nous orienter dans un monde où même le système GPS (Global Positioning System) ne s'avère pas utile, sans mentionner la si particulière manière kantienne de l'orientation : s'avancer à l'aveugle en comptant sur ses forces seules. La complexité actuelle de la situation du monde globalisé et fragmenté ne nous permet pas de nous enfermer dans notre propre manière de vivre, qu'elle soit orientale ou occidentale, elle ne tolère non plus aucun centre dominant en général, rejetant indifféremment l'eurocentrisme ou l'orientalisme, la police mondiale ou la bombe locale.

Pour nous, le problème de l'orientation se situe nécessairement dans cet enchevêtrement du présent. Ce présent n'est certainement pas le présent intérieur du sujet des métaphysiques humanistes, ni le présent extérieur de l'objet des philosophies matérialistes. Outre l'exclusivité rigide de leur partage (l'intérieur ou l'extérieur), qui les rend fondamentalement lacunaires, donc insuffisantes, leurs concepts du présent manquent aussi singulièrement de clarté. Désormais les philosophes, si une telle chose peut encore exister, ne peuvent nullement assumer leur activité, leur *faire*, comme allant de soi, mais essentiellement comme l'assignation d'une tâche, selon l'analyse de M. Foucault :

S'il peut y avoir une philosophie qui ne soit pas simplement une sorte d'activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à l'ethnologie ou à l'économie politique, s'il y a une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante : une activité de diagnostic. Diagnostiquer le

présent, dire ce que c'est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de notre passé. C'est peut-être à cela, à cette tâche-là qu'est assigné maintenant le philosophe.⁵

I / *Le présent*

Qu'est-ce alors que le présent ? S'il n'est pas l'objet le plus courant de la réflexion et de la recherche, il est cependant une évidence pour la plupart des gens. Cette évidence est doublement erronée, au moins.

Premièrement, il s'agit d'une erreur, ou illusion, qu'on pourrait appeler anthropocentrique, en ce qu'elle prétend accéder à la vérité par la simple connaissance consciente, même si elle peut revêtir éventuellement une forme mathématique, en enfermant le monde dans un cycle du temps linéaire. Mais après la découverte freudienne de l'inconscient, ce modèle du présent reçu uniquement à travers le maintenant de la conscience du sujet n'est plus recevable et perd toute son ancienne (et très théorique) évidence. Jean Hypolite construit ainsi un modèle temporel où le présent de la pensée n'est pas séparé ontologiquement de son passé, qui n'avait rien perdu de son être. À première vue, cette synchronicité peut sembler ahistorique, voire antihistorique, puisque la dimension de l'histoire suppose nécessairement la succession. Cependant, si l'on regarde l'histoire sous un autre angle, la simultanéité du présent et du passé n'est pas moins un fait historique que leur succession. L'histoire et la succession ne sont pas identiques dans tous les sens.

Ce rapport synchronique entre le passé et le présent n'est sans doute pas nouveau, mais son intérêt est qu'il est invisible au premier abord, ne se situant pas dans la zone de transparence à soi du sujet. Ce rapport synchronique et invisible entre le passé et le présent existe aussi dans le rapport entre l'Occident et l'Orient, entre la raison et la déraison, entre la posture révolutionnaire et l'héritage des anciens régimes. C'est une sorte de modèle privilégié de la tension tempo-

5 M. Foucault, *op. cit.*, p. 331.

relle. Avant que *Les mots et les choses* de Foucault ne « trouvent leur lieu de naissance dans le rire suscité par une certaine encyclopédie chinoise », avant qu'il ne soit secoué par « l'impossibilité nue de penser cela », l'altérité de la taxinomie chinoise (mais l'encyclopédie en question est une invention du bibliothécaire Borges), il voyait déjà que l'universalité de la ratio occidentale, dans sa prétention unitaire, ne pouvait que se construire sur le fond d'un partage en torsion avec l'Orient,

l'Orient, pensé comme l'origine, rêvé comme le point vertigineux d'où naissent les nostalgies et les promesses de retour, l'Orient offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher ce qu'est sa vérité primitive.⁶

De même qu'il aura fallu faire l'archéologie du partage entre la raison et la déraison, ce passage de la première préface de *l'Histoire de la folie classique* (1961), supprimée des éditions ultérieures, concernant le partage entre l'Occident et l'Orient révèle dès le début de la recherche foucauldienne l'intérêt pour l'approche d'un certain inconscient dont l'accès au conscient, autrement dit à l'évidence, est difficile. Et Foucault ne fut pas le seul ni le premier (mais sûrement le plus clair) à circonscrire cette confusion. Dans *La Tentation de Saint Antoine* que Flaubert a écrit, récrit trois fois, la tentation qui naît dans le cœur de l'ermite évoque plusieurs fois la reine millénaire d'Orient, les dieux accourus d'Asie et les rois d'Israël : « Dans l'espace de cette nuit d'Égypte que hante le passé de l'Orient, c'est toute la culture de l'Europe qui se déploie : le Moyen Âge avec sa théologie, la Renaissance avec son érudition, l'âge moderne avec sa science du monde et du vivant⁷. »

Deuxièmement, par conséquent, que l'on envisage le rapport indénuable entre le présent et le passé dans la perspective d'André

6 M. Foucault, *op. cit.*, p. 159.

7 M. Foucault, « Un fantastique de bibliothèque. Sur le Saint-Antoine de Flaubert », in *Dits et écrits*, cit., p. 293.

Gunder Frank ou Jack Goody, qui rappellent que, « dans une perspective mondiale, c'est l'Asie et non l'Europe qui a occupé le centre de la scène », et qu'il faille alors retrouver à l'Orient le même sens que l'on retrouve à l'Occident, si donc le passé domine complètement le présent, ou l'inverse, c'est de nouveau une erreur grammaticale : c'est entrer dans un cycle du temps à la sortie du partage, qui fait du présent une figure encadrée par le futur et le passé. Or le présent n'est pas le futur d'autrefois qui se dessinait déjà dans sa forme même inaltérée, ni le passé à venir qui conserve l'identité de son contenu. Selon l'analyse de la mémoire chez Bergson, le présent ressaisit son ombre par une sorte de torsion sur soi-même ; et cette torsion, Hyppolite l'appelle le « point d'inflexion ».

De sorte que le présent n'est pas seulement une simple réapparition tardive du passé, une renaissance de l'ancien dans le nouveau, mais surtout un effet du conflit entre le présent et le passé :

Le passé n'envahit pas totalement le présent, mais le présent se défend contre sa réapparition. Le présent est toujours en dialectique avec son propre passé ; il le refoule dans l'inconscient, il en divise les significations ambiguës ; il projette sur l'actualité du monde réel les fantasmes de la vie antérieure ; il en transpose les thèmes à des niveaux d'expression reconnus valables (c'est la sublimation) ; bref, il érige tout un ensemble de mécanismes de défense...⁸

C'est un passage où Foucault décrit le traumatisme archaïque d'après Freud. Ce qui importe n'est pas le traumatisme reproduit dans les symptômes, ni même l'existence du passé dans le présent, mais sa manière d'exister, *d'insister*, de réapparaître sous une forme déguisée telle que le sujet, qui a « besoin de la raison », qui s'oriente selon son « principe subjectif de différenciation⁹ » ne le reconnaît plus, ne le différencie plus. Autrement dit, le rapport synchronique du présent et du passé n'est pas une coupe statique qui nierait l'évolution, au contraire, c'est la condition dans laquelle une évolution peut se faire. De sorte qu'on ne se cantonne pas à un simple change-

8 M. Foucault, *op. cit.*, p. 63.

9 E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1959, p. 88.

ment pour le fondre dans un tout isolé avec sa cause interprétative, mais on observe et décrit les autres changements qui doivent être également présents dans le champ de la contemporanéité.

Selon la lecture foucauldienne de *Différence et répétition* de Deleuze,

Le présent est un coup de dés... Il est à la fois le hasard dans le jeu, et le jeu lui-même comme hasard ; d'un coup sont jetés et les dés et les règles... Si bien que le hasard n'est point morcelé et réparti ici ou là ; mais tout entier affirmé d'un seul coup... Le présent comme revenir de la différence, comme répétition se disant de la différence affirme en une fois le tout du hasard.¹⁰

Une cause quelconque ne peut point donner la différence entre le passé et le présent, même le hasard n'explique pas le changement : le hasard n'est qu'un résumé de dés jetés avec ses règles, la cause est l'autre nom du hasard. Hegel est le roi de cette cause, il a exposé le contenu de toutes les grandes expériences de l'histoire, le rendant immanent au présent. Cela n'avait pas d'autre but que de prouver que ces expériences sont présentes en nous-mêmes, ou encore que nous sommes présents dans ces expériences. Cette magnifique synthèse ne fait qu'une intériorisation sous forme de mémoire, qui se présentait autrefois sous la forme du cogito ou du principe subjectif. Blanchot, selon la lecture de Foucault, « est le Hegel de la littérature¹¹ », mais il est en même temps son contraire : pour Hegel, l'histoire mondiale existait dans la mémoire du savoir ; pour Blanchot, toutes les grandes œuvres de la littérature mondiale existent dans un dehors qui n'est pas nous. Le présent est pour Hegel comme une immanence compacte, il est pour Blanchot comme une énigmatique dispersion sous forme d'oubli. De même, ce que Foucault apprend chez Thibaut, est justement le présent qui ouvre le temps sur une irrémédiable dispersion.

10 M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, t. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 47.

11 M. Foucault, *op. cit.*, p. 61.

II / L'orientation archéologique : la découverte de l'a priori historique

Comment s'oriente-t-on alors dans ce présent dispersif, si le temps n'est pas ramassé pour offrir un présent constitué en continuité du passé, s'il n'y a plus une métaphysique qui fait croire à une destination donnée dès l'origine, si le passé n'est plus là, vivant dans le présent pour animer encore en secret une forme dessinée dès le départ ? Comme le dit G. Agamben, l'archéologie est le seul moyen d'accès au présent¹², celle entendue avec Foucault comme

« une tentative historico-politique qui ne se fonde pas sur des relations de ressemblance entre le passé et le présent, mais plutôt sur des relations de continuité et sur la possibilité de définir actuellement des objectifs tactiques, de stratégie et de lutte, précisément en fonction de cela. »¹³

Ce que Agamben a découvert dans l'archéologie de Foucault, c'est un geste de conjuration de l'exorcisme, le geste de chasser pour délivrer : « one must be able to include the constitution of the subject within one's plot of history, precisely in order to be able to dispense with it once and for all ». Cette constitution du sujet dont il s'agit de se délivrer, comme d'un mauvais sort, « une fois pour toutes », est justement la métaphysique du temps linéaire entre le passé, le présent et le futur.

Si la fonction première de l'archéologie est de conjurer cette orientation du sujet, quelle est l'orientation de l'archéologie en elle-même ? C'est ce que Foucault nomme l'*a priori* historique. On peut en approcher le sens par le biais de plusieurs concepts, qui partagent la même orientation, bien qu'ils ne soient pas tous au titre de l'archéologie.

Le premier concept est celui d'*Entstehung* (émergence) chez Nietzsche. C'est un point où toutes les péripéties, toutes les ruses et tous les déguisements ont pu avoir lieu. En 1971, dans « Nietzsche,

12 G. Agamben, "Philosophical Archaeology", *Law and Critique*, Vol. 20, n° 3, 2009.

13 M. Foucault, *op. cit.*, p.321.

la généalogie, l'histoire », Foucault oppose le concept d'*Entstehung* à celui d'*Ursprung* (origine) ; ce dernier signifie « ce qui était déjà », tandis que le premier montre « tout autre chose » : « non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères » ; parce que l'origine a une solennité ridicule : « On cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme, en montrant sa naissance divine : cela est devenu maintenant un chemin interdit ; car à sa porte il y a le singe¹⁴ » ; enfin, parce que l'origine est « une articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd. » C'est vers cette « tout autre chose » que l'archéologie s'oriente.

Le second concept est celui de préhistoire (*Urgeschichte*) chez Franz Overbeck, l'ami de Nietzsche. La préhistoire et l'histoire sont hétérogènes, « history starts only where monuments become intelligible and there is availability of reliable written testimonies. Behind and beyond those lies prehistory¹⁵. » La préhistoire n'ignore pas le passé, mais c'est un passé plus que le passé, « a qualified past or a past raised to the second power – a “more-than-a-past” [*Mehr-als-Vergangenheit*] or a “super-past” [*Übervergangenheit*] : there is nothing or almost nothing “past” in it. » Overbeck explique le rapport entre l'histoire et la préhistoire par l'exemple du rapport entre l'œuvre et son auteur¹⁶.

Le troisième concept est celui de l'*arkhè*, la frange de l'ultra-histoire chez Dumézil. L'*arkhè* représente pour lui le niveau d'analyse et d'interprétation des forces qui règlent l'histoire du monde, en l'occurrence les sociétés et les religions indo-européennes. Il n'est donc pas un élément chronologique, mais un pouvoir qui fonctionne

14 F. Nietzsche, *Aurore*, § 49.

15 F. Overbeck, “Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur”, In *Werke und Nachlass*, vol. VII, ed. B.v. Reibnitz. Stuttgart : Metzler, 1966.

16 Ce rapport se manifeste aussi entre Kant et son œuvre. La querelle entre Jacobi et Mendelssohn est l'un des éléments constitutifs de la philosophie kantienne. La canonisation ultérieure de la philosophie de Kant, en termes heideggeriens, se présenterait comme une sorte de Léthé (oubli).

dans l'histoire. Il ne se décèle pas dans l'ordre des documents ou des substances, mais constitue un champ de tendances historiques entre l'émergence et le devenir, le passé et le présent.

Tous ces concepts indiquent presque la même chose que l'*a priori* historique chez Foucault. En un mot simple, c'est la condition de possibilité du savoir ou d'un certain savoir, qui émerge dans le passé, mais fonctionne invisiblement dans le présent. Il est *a priori*, parce qu'il est la condition des expériences qui ne dépendent pas du présent ; mais il est en même temps historique, parce qu'il ne se loge que dans certaines histoires qui n'ont pas pu en sortir.

C'est pourquoi pour s'orienter dans le présent, il faut, selon les termes d'Agamben, une sorte de régression archéologique. Ce n'est pas un retour à l'inconscient ou à l'oubli du passé, mais une réorientation vers le point de l'établissement de l'*a priori* historique, vers le point d'émergence de l'*archè*, vers le point d'indistinction entre la conscience et l'inconscient, l'histoire et la préhistoire. W. Benjamin et E. Melandri proposent deux conceptions opposées de la régression archéologique. L'une est celle de la régression de l'ange, qui s'oriente vers le futur en regardant le passé, un passé tout entier plongé dans le présent à la manière d'une « apocatastase historique¹⁷ ». La réalité eschatologique est qualifiée comme historique chez Benjamin, tout comme l'*a priori* a un statut et une effectivité historique chez Foucault. L'autre est celle de la régression de Dionysos, qui s'oriente vers le passé en regardant le futur et entre dans l'avenir à reculons, cette régression étant l'opération inverse de la rationalisation, tout en étant en même temps intégrale et différentielle de cette rationalisation¹⁸. Leur but invisible est le présent qui apparaît sur le point de rencontre de leurs vues, il est à la fois le futur qui est arrivé dans le passé et le passé qui est arrivé dans le futur.

Néanmoins, ce présent est difficile, puisqu'il est le point de partage entre l'inconscient et le conscient, la préhistoire et l'histoire.

17 W. Benjamin, *Das Passagenwerk*. In *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, vol. I. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1982, p. 572. L'« apocatastase » désigne la restauration finale de toutes choses en leur état d'origine.

18 E. Melandri, *La linea e il circolo*. *Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet. First published in 1968, 2004, p. 67.

Il est dépouillé de toutes les manières de représenter le temps, il s'écarte du contrôle, du plaisir de la conscience et de la souveraineté de soi. Dans ce manque de concepts représentatifs, l'émergence du présent, la révélation dépossessive de ce non-soi constitue une rupture proprement éblouissante : elle aveugle, elle abolit les évidences, et l'on n'est plus capable de vivre et de penser. Mais cette impossibilité d'expérience nous ouvre aux expériences non réclamées, non vécues, mais éprouvées et conservées comme « en souffrance ». Devant ces expériences, qui dans le temps normal de la domination ne se prolongent que par l'oubli, cette opération de faire front est une chance de les reconstituer, autrement dit, une possibilité de se réorienter. Une aimantation constante par les plis du présent en souffrance : c'est peut être là le sens véritable de l'orientation archéologique.

LUCA SALZA

SE DÉSORIENTER AVEC LES SOLDATS DE LA GRANDE GUERRE

En ce moment je suis désorienté dans cette vie de fantassin précaire.

Guillaume Apollinaire

S'orienter sur une carte

Lentement empli du long cri d'une sirène, le vent qui apportait la rumeur presque éteinte de la ville en état de siège et les sifflets des vedettes qui rejoignaient les bateaux de guerre, passa sur les ampoules misérables allumées au fond des impasses et des ruelles ; autour d'elles, des murs en décomposition sortaient de l'ombre déserte, révélés avec toutes leurs taches par cette lumière que rien ne faisait vaciller et d'où semblait émaner une sordide éternité. Cachés par ces murs, un demi-million d'hommes : ceux des filatures, ceux qui travaillent seize heures par jour depuis l'enfance, le peuple de l'ulcère, de la scoliose, de la famine. Les verres qui protégeaient les ampoules se brouillèrent et, en quelques minutes, la grande pluie de Chine, furieuse, précipitée, prit possession de la ville.

« Un bon quartier », pensa Kyo. Depuis plus d'un mois que, de comité en comité, il préparait l'insurrection, il avait cessé de voir les rues : il ne marchait plus dans la boue mais sur un plan. Le grattement des millions de petites vies quotidiennes disparaissait, écrasé par une autre vie. Les concessions, les quartiers riches, avec leurs grilles lavées par la pluie à l'extrémité des rues, n'existaient plus que comme des menaces, des barrières, de longs murs de prison sans fenêtres ; ces quartiers atroces, au contraire – ceux où les troupes de choc étaient les plus nombreuses – palpitaient du frémissement d'une multitude à l'affût. Au tournant d'une ruelle, son regard tout à coup s'engouffra dans la profondeur des lumières d'une large rue ; bien que voilée par la pluie battante, elle conservait dans son esprit sa perspective, car il faudrait

l'attaquer contre des fusils, des mitrailleuses, qui tiraient de toute sa profondeur.¹

Malraux nous indique une première piste (de travail) sur la voie de l'orientation. Elle nous parle de politique : une politique ne visant pas la gestion de l'existant ; une politique qui plutôt veut transformer les choses. Pour ce faire, la politique doit savoir s'orienter et orienter les gens. Son travail a à faire avec les cartes et le territoire. Nous sommes au XX^{ème} siècle. C'est sur un plan que la politique (s') oriente. Les révolutionnaires sont ceux qui, comme Kyo et ses camarades, savent s'orienter sur une carte, tous ceux pour qui, dans la révolte, la ville devient une série de lignes et de tracés où ils peuvent bouger et où ils peuvent imaginer les affrontements futurs. La pluie tombant sur Shanghai l'hiver 1927 n'empêche pas Kyo de voir, ou mieux : de s'orienter : la rue conserve dans son esprit sa perspective.

C'est dans ce sens que la théorie révolutionnaire devient une stratégie. Le révolutionnaire détermine l'orientation des combats : sur la base des données fondamentales de la situation objective (historique, sociale et économique), il sait vers quels objectifs diriger la lutte de rue. Il connaît son plan, dirions-nous. L'orientation a toujours un but : la prise d'un Palais, d'abord on la dessine sur la carte, puis on porte l'assaut dans les rues.

Marx et Engels ne disent pas autre chose quand ils distinguent la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires et aux autres organisations des travailleurs :

Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne toutes les autres ; sur le plan de la théorie, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.²

1 A. Malraux, *La Condition humaine* [1933], in Id., *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 522-523.

2 F. Engels, K. Marx, *Manifeste du parti communiste* [1848], traduit de l'allemand par Laura Lafargue, Paris, Flammarion, Librio, 2017, p. 45.

Dès leur déclaration fondatrice, les communistes revendiquent leur *sens de l'orientation*. Les communistes diffèrent des autres groupes politiques de l'opposition de classe puisqu'ils ont la capacité de s'orienter, ils ont l'« intelligence » (« Einsicht ») de la situation réelle (« Bedingung ») dans laquelle les hommes se trouvent par rapport au temps et à l'espace. C'est parce qu'ils savent déterminer précisément le lieu où les hommes se situent que les communistes peuvent leur indiquer les chemins pour sortir des impasses et atteindre la destination voulue.

Le bolchévisme, on le sait, radicalise les considérations stratégiques dans la lutte révolutionnaire. L'insurrection est un « art », comme l'écrit Lénine quelques semaines avant la prise du Palais d'Hiver (en préparant l'assaut au ciel...), puisque ce n'est que par une *technique* adéquate, un savoir-faire, détenu et développé par des *professionnels*, que la révolution aboutira :

Et pour considérer l'insurrection en marxistes, c'est-à-dire comme un art, nous devons en même temps, sans perdre une minute, organiser l'*état-major* des détachements insurrectionnels, répartir nos forces, lancer les régiments sûrs aux points les plus importants, cerner le théâtre Alexandra, occuper la forteresse Pierre-et-Paul, arrêter l'état-major général et le gouvernement, envoyer contre les élèves-officiers et la division sauvage des détachements prêts à mourir plutôt que de laisser l'ennemi pénétrer dans les centres vitaux de la ville ; nous devons mobiliser les ouvriers armés, les appeler à une lutte ultime et acharnée occuper simultanément le télégraphe et le téléphone, installer notre état-major de l'insurrection au Central téléphonique, le relier par téléphone à toutes les usines, à tous les régiments, à tous les centres de la lutte armée, etc...³

Lénine est caché quelque part dans la ville. Il est évident qu'il écrit ces lignes en ayant sous la main un plan de Petrograd. Il regarde les rues de la ville, il souligne les lieux de pouvoir, il oriente les mouvements de l'insurrection à venir. En effet, une des images les

3 V.I. Lénine, *Le marxisme et l'insurrection*, Lettre au comité central du P.O.S.D. (b.) R., écrite les 13-14 (26-27) septembre 1917. Parue pour la première fois en 1921 dans la revue « *Prolétarskaïa Révolioutsia* » n° 2.

plus saisissantes de la révolution d'Octobre est une carte de la ville insurgée :



On peut aisément affirmer qu'une insurrection se produit, qu'il y a soulèvement, quand les révoltés dessinent leur carte de la ville. C'est ça le moment de basculement. Quand le pouvoir perd pied, les révoltés tracent sur la carte ses lieux, pour les effacer : face à un pouvoir désorienté, eux ils s'orientent.

Dans la dernière séquence des *Dernières jours de Saint-Petersbourg* (1927), le réalisateur Vsevolod Poudovkine met en scène une femme à la recherche de son mari dans les rues de la capitale au

lendemain de la révolution. Elle cherche d'abord dans les rues de la ville, elle voit (nous fait voir) les conséquences des affrontements, quelques blessés, puis elle entre dans le Palais d'Hiver, il est apparemment vide, mais elle ne s'y perd pas, elle regarde les beautés du monde ancien, elle continue de marcher, elle monte des escaliers, elle s'oriente tellement bien qu'elle retrouve dans l'immense demeure du pouvoir son mari. Il est avec d'autres révoltés. Tout le monde sourit. On est là. Tous ensemble. On s'est si bien orientés qu'on est dans le palais du pouvoir. Furio Jesi, à propos de la révolte spartakiste, une douzaine de mois après Petrograd, écrit qu'il y a révolte quand on fait sien la ville, que l'on l'« appréhende », quand on s'y oriente à la perfection, pourrions-nous ajouter :

On peut aimer une ville, on peut reconnaître les maisons, les rues dans sa plus lointaine et sa plus tendre mémoire ; mais c'est seulement à l'heure de la révolte qu'on appréhende vraiment la ville comme *sa* ville : elle est en même temps sa propre ville et celle des « autres » ; parce qu'elle est champ de bataille choisi par soi et par la collectivité ; parce qu'elle est un espace circonscrit dans lequel le temps historique est suspendu et dans lequel chaque acte vaut pour lui-même, dans ses conséquences absolument immédiates. On s'approprie davantage une ville en la fuyant ou en s'y exposant qu'en jouant, enfant, dans ses rues ou qu'en s'y promenant, plus tard, avec une fille. A l'heure de la révolte on n'est plus seul dans la ville.⁴

Pour Jesi, l'heure de la révolte est le moment où, en s'exposant, on s'approprie de la ville, où on crée une nouvelle communauté, indépendante des règles de l'ancien pouvoir. Dans la perspective de Jesi, qui est celle de la révolte, et non pas celle de la révolution, ce qui compte c'est justement ce moment précis où les gens s'insoumettent, suspendent le temps et prennent la ville, non pas le résultat final de leur action. Laissons toutefois de côté la question temporelle (décisive pour Jesi), la question de l'espace mérite d'être encore approfondie.

4 F. Jesi, *Spartakus. Symbolique de la révolte*, traduit de l'italien par F. Vallos et A. Dufeu, Bordeaux, Editions la Tempête, 2016, p. 101.

S'orienter : une question philosophique

Pour ce faire, nous avons à présent à disposition une boîte à outils, créée par Pierre Macherey. Dans son livre, *S'orienter*, il inscrit la question de l'orientation dans la nature même de la philosophie. Il fait de la question de l'orientation (même de l'orientation en politique qui nous occupe ici) une question philosophique, probablement la question fondamentale de la philosophie :

En se demandant ce que c'est en pratique, s'orienter, on tire un fil auquel se raccrochent, présentées sous des biais inattendus, beaucoup de questions dont l'importance philosophique est manifeste et même centrale. On s'oriente, ou on est orienté — c'est le principal dilemme auquel on est confronté lorsqu'on s'intéresse à cette question —, dans l'espace physique, mental, collectif, en vue de s'identifier professionnellement, sexuellement, politiquement, religieusement, dans des conditions qui, à chaque fois, oscillent entre deux pôles extrêmes, l'un de passivité, l'autre d'activité. Au fond, la philosophie dans son ensemble pourrait renvoyer à cette question dont les enjeux concernent tout le monde à tout moment, partout, sans exception. Le rat qui se repère tant bien que mal dans le labyrinthe du psychologue, le voyageur qui essaie de se retrouver dans la forêt où il est perdu, le militant révolutionnaire qui cherche une issue à la crise qu'il a contribué à déclencher, le savant en quête d'épreuves de vérité qui lui permettent de démêler les problèmes qu'il s'évertue à clarifier, le croyant qui se demande désespérément où trouver un sens à la vie : toutes ces situations, qui s'inscrivent dans des contextes très différents, ont néanmoins en commun de renvoyer à la même exigence, celle de s'orienter, qui engendre des comportements dont le résultat n'est nullement acquis à l'avance. Peut-être est-ce de cette exigence et des innombrables difficultés auxquelles elle est confrontée que le désir de philosopher tire son impulsion première.⁵

Les observations de Macherey sont importantes. Il nous fait remarquer que toutes les tentatives d'orientation répondent à un « désir de philosopher ». Même le militant révolutionnaire – comme les Kyo, les Katow, les spartakistes dont on vient de parler – sont confrontés à une question philosophique. Ce n'est pas un hasard alors si Lénine,

5 P. Macherey, *S'orienter*, Paris, Kimé, 2017, p. 11.

le stratège de la révolution par excellence, a voulu affronter aussi la philosophie. L'insistance sur les questions liées à l'organisation, la coordination et la direction du combat (la pensée révolutionnaire est une pensée stratégique), la radicalisation de la question de l'orientation (n'est militant révolutionnaire que celui qui sait s'orienter, qui sait où il est et où mène la lutte) sont, effectivement, inscrites, chez les bolchéviks, dans une théorie de la connaissance bien précise. Lénine discute de gnoséologie dans son volume *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908). Contre la philosophie de l'expérience de Mach, Lénine soutient la primauté de la matière par rapport à l'existence de l'homme. Il existe donc une vérité objective, absolue et éternelle⁶ (la « nature ») que l'homme essaie de connaître. Partant, cette réalité objective est indépendante de la connaissance et de la conscience humaines. La thèse de la séparation (un « dualisme ?) entre le réel objectif et la conscience de l'expérience humaine est intéressante puisqu'elle est reprise par Lénine dans le deuxième moment de sa réflexion, celui concernant l'histoire. La théorie de la connaissance chez Lénine s'applique d'abord à la nature puis aux rapports sociaux et donc à l'histoire. Ici aussi une forme de dualisme est à l'œuvre : l'existence sociale est indépendante de la conscience sociale. L'homme social, historique, se trouve devant et à l'intérieur d'une réalité sociale ayant ses propres lois. L'ignorance de ces lois est la condition de l'homme « non instruit » qui ne parvient pas à s'affranchir du contexte dans lequel il se trouve. On sait bien où mène cette philosophie. La « conscience » sociale n'étant pas le reflet du vécu, d'une expérience, elle doit venir de l'extérieur. C'est, en somme, le Parti, ses révolutionnaires professionnels, qui sont les porteurs de la conscience, qui vont *orienter* les combats des prolétaires lesquels, sans eux, seraient *désorientés*, voire aveuglés, dans leur « spontanéisme ». La tâche du Parti, comme Lénine l'indique clairement dans le *Que faire ?*, consiste précisément à apporter aux ouvriers leur conscience de classe et de guider et orienter le mouvement ouvrier.

6 V. I. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Pékin, Editions en langues étrangères, 1975, p. 232.

Cette carte, les innombrables « actes » des gilets jaunes n'ont rien produit aux yeux des maîtres-à-penser en révolution. Rien n'y fait, ils nous disent que nous n'avons aucun but, que nous perdons notre temps à traîner ainsi dans les cortèges, pire encore quand nous discutons, en fumant, sur les carrefours à côté des ZAC, à la lisière de pauvres petites villes. Nous n'avons pas de boussole sans avoir assimilé la leçon de conscience venue d'en haut⁸. Nous sommes désorienté.e.s.

Nous flânons dans les rues, dans les lieux de travail, dans la vie sans orient. Nous errons, dans les deux sens que ce verbe peut revêtir. Comme les chevaliers de l'Arioste, nous allons ici et là, à droite et à gauche, vers le haut et le bas dans les bois autour de Paris, dans les châteaux d'Atlante, et nous nous trompons sur tout : sur l'amour, sur la guerre, sur le sens à donner à nos existences. Même quand nous nous battons contre les pouvoirs, nous errons parce que nous errons sans direction. Les pirates ou les bandits, étudiés par Hobsbawm⁹, sont les dernières silhouettes d'une contestation erratique, désorientée.

La politique révolutionnaire du XX^{ème} siècle s'est entièrement vouée à effacer cette erreur. Pour une effectivité des gestes politiques, il serait nécessaire, disent les socialistes, les communistes et même les anarchistes, d'établir une ligne, sur la base des conditions réelles de la société et de l'économie, et de définir des objectifs. Mais la question que nous pouvons nous poser, dans les années 10-20 du XXI^{ème} siècle, est la suivante : est-il toujours indiscutable qu'être hors ligne, dépasser les lignes, se battre sans déclarer, au préalable, son objectif, sans mots, sans « programme », sans chefs, ne sont rien d'autre que des gestes ineffectifs, voire dangereux ?

On pourrait poser cette même question ainsi : la désorientation peut-elle tracer une ligne politique, une « autre » ligne politique ? Il faut, tout d'abord, affronter une contradiction évidente. Si on est désorienté.e.s, on n'a pas de « ligne » ; de plus, il est évident qu'il

8 Voir à ce propos l'article qu'Alain Badiou a écrit sur les « gilets jaunes » : <https://www.lautrequotidien.fr/articles/2019/3/13/alain-badiou-leons-du-mouvement-des-gilets-jaunes->

9 E. J. Hobsbawm, *Les bandits*, traduit de l'anglais par J. P. Rospars, Paris, La Découverte, 1999.

n'y a aucune volonté de dessiner un tracé quand on virevolte, quand on erre. Il n'y a aucun dessein, au double sens du terme, il n'y a qu'un vaste gribouillage. Le problème est là : où est la ligne ? Il n'y a pas de « ligne », mais il y a une série de mouvements irréguliers, de lignes intermittentes, de biffures et de cassures sur la carte ; il y a des stries, des rayures, des segments de projets et de vies. Or, ce sont ces « erreurs » constantes et répétées, voulues, cherchées, qui peuvent peut-être constituer une politique.

Les déserteurs

Pour soutenir cette thèse je voudrais parler des différentes formes de « désertion » pendant le premier conflit mondial. La désertion est une des modalités par lesquelles les soldats, entre 1914 et 1918, expriment leur refus de la guerre. La gamme de ces refus est très vaste¹⁰. On parle tantôt de désobéissance, d'indiscipline, de désertion, d'insoumission, de défection, de mutinerie, etc.. Chacun de ces termes revêt une signification précise, même d'un point de vue juridique. Je voudrais ici insister sur le mot « désertion » car, dans « désertion », dans son sens étymologique, il y a « désert » : du latin « desertare », dérivé de « desertus », participe passé de « deserere », « abandonner ». Le déserteur erre entre les lignes, il essaie de passer au-delà, il est écrasé dans le « no man's land », ou bien il tourne, tel un spectre, par terres étrangères. Aussi est-il toujours hors de l'espace, dans un désert. La désertion est une marche dans un labyrinthe, zig-zag sans fin.

10 Pour une approche générale voir l'excellent travail d'André Loez, *14-18. Les refus de la guerre. Une histoire des mutins*, Paris, Gallimard, 2010 ; parmi les nombreux livres sur les refus de la guerre et sur des actes d'insubordination, on peut au moins lire pour la France : N. Offenstadt (éd.), *Le Chemin des Dames : de l'événement à la mémoire*, Paris, Stock, 2004 ; R. Adam, *1917, la révolte des soldats russes en France*, Pantin, les Bons caractères, 2007 ; G. Davranche, *Trop jeunes pour mourir. Ouvriers et révolutionnaires face à la guerre (1909-1914)*, Paris, Libertalia/L'Insomniaque, 2014.

Le déserteur en allemand peut se dire « Überläufer » : « Ich pin Uberlaufer » s'exclame un prisonnier italien, avec un allemand magnifique, dans une des lettres répertoriées par Léo Spitzer¹¹. Mot très intéressant car le déserteur est celui qui « court au-delà ». Ce déserteur a quitté « son » armée pour devenir prisonnier de l'armée d'en face, pour arrêter la guerre, sa guerre au moins. C'est une « désertion » classique. C'est son mouvement qui nous intéresse ici. Il erre sur le champ de bataille, il sort des lignes, il va au-delà, vers le dehors.

Est « déserteur », en effet, celui qui se désidentifie totalement. Son « non » ouvre la voie de l'abandon. Le déserteur est hors de tout, de soi-même, de son monde, de ses amis, de son groupe, de sa communauté, de sa langue, de l'histoire. Il perd son identité, son humanité parfois, la désertion est, en ce sens, une « désidentification ». Le déserteur perd l'appartenance à l'histoire, la désertion est une « désappartenance ». Où se trouve-t-il sur une carte, un déserteur ? Dans les lignes de l'armée 1 ou dans les lignes de l'armée 2 ?

Pensons un instant à Giuseppe Marrasi, le déserteur qu'Emilio Lussu présente dans son livre *Un an sur l'Altipiano* (1938) (adapté au cinéma par Francesco Rosi, sous le titre *Les hommes contre*). La première fois qu'on le croise dans le livre, il est perdu entre les lignes : « un homme isolé, placé entre les ennemis et nous, était venu à notre rencontre¹² ». Il est fait prisonnier, mais, hélas pour lui, ce sont les Italiens qui l'ont capturé dans la nuit en pensant avoir pris un soldat ennemi : « Tu croyais voir fini la guerre, fils de chienne ! Avoue que tu aurais bien donné un œil pour que nous soyons des Autrichiens¹³ ». L'officier Lussu le revoit après une nouvelle tentative de fuite, Marrasi essaie de se justifier cette fois-ci en disant qu'il s'est éloigné de leur camp pour chercher son barda. Alors Lussu s'exclame : « Une fois c'est ta musette que tu perds,

11 L. Spitzer, *Lettere di prigionieri di guerra italiani, 1915-1918*, a cura di L. Renzi, traduzione di R. Solmi, Milan, Il Saggiatore, 2016. Pendant la Grande Guerre, Spitzer, en raison de sa connaissance de la langue italienne, est mobilisé dans les bureaux de la censure du Ministère de la Guerre de l'Empire autrichien.

12 E. Lussu, *Les hommes contre. Un an sur l'Altipiano*, traduit de l'italien par E. Genevois et J. Monfort, Paris, Arléa, 2015, p. 39.

13 *Ibid.*, p. 41.

une autre c'est toi-même »¹⁴. Le déserteur est justement celui qui se perd, se perd lui-même, il perd son identité. Marrasi est, pour toute l'escouade, « le Bosniaque » pour souligner son étrangeté à l'armée et à sa patrie. Il ne parle effectivement presque jamais en italien. Un jour Lussu surprend une conversation entre des soldats, parmi lesquels il y a Marrasi :

- Qui me donne un demi-cigare ?

- Ja, un demi-cigare !

- Ja, ja !

- Kamarad, un demi-cigare !

On faisait des plaisanteries sur son allemand et on ne lui donna pas le cigare.

- Et ce coup de fusil à la main ? Quel coup de fusil astucieux !

- Comment as-tu fait pour le tirer ?

- Mais quand tu as été fait prisonnier, franchement, tu n'as pas eu de veine. Cette fois-là, tu n'as pas eu de veine.¹⁵

Marrasi est déjà hors de sa communauté. Il ne parle jamais, il ne dit jamais rien alors que tout le monde rit et joue. Le lendemain on le voit avancer seul, dans la neige, mains en l'air, sans fusil, vers les tranchées ennemies. C'est la désertion, le passage entre les lignes. La description de cette fuite lente et pénible constitue l'un des moments les plus dramatiques du livre de Lussu. On suit Marrasi presque pas à pas dans sa marche, dans la neige, entre les armées ennemies : les Italiens, derrière, « déshonorés », qui lui tirent dessus, et les Autrichiens qui regardent la scène et semblent l'encourager. Marrasi marche, s'arrête devant les barbelés, il semble avoir été pris par un tir, mais il continue, il saute, il s'arrête, il se ressaisit, il reprend la marche « On le voyait piétiner, éperdu, mais toujours invulnérable¹⁶ ». Seulement à la fin, quand il arrive à côté de la tranchée, non plus « ennemie », il tombe :

14 *Ibid.*, p. 56.

15 *Ibid.*, p. 222.

16 *Ibid.*, p. 226.

Marrasi se trouvait sous le deuxième barrage de fils barbelés, à deux mètres, au plus, de la tranchée ennemie. A la grande meurtrière quelqu'un devait lui parler en italien car j'eus l'impression qu'une conversation se déroulait avec ceux de la tranchée. Il tomba, au moment précis où il touchait le barbelé. Il resta immobile, les jambes enfoncées dans la neige, le buste plié, les bras et les mains tendus. Sur la cible à présent inanimée, le feu de toute notre tranchée faisait rage comme auparavant.¹⁷

En sortant des lignes tracées par les dirigeants politiques et militaires, le déserteur, cette pauvre silhouette se mouvant péniblement dans la neige, toute seule, contre tous, met en émoi toute une armée. Avec son ironie, Lussu met bien en évidence comment la sortie hors des lignes du déserteur représente un véritable *scandale* :

Quelle honte ! Quel déshonneur ! disait-il en respirant avec peine. La 2^e section est déshonorée.

La 2^e section est déshonorée. La compagnie était déshonorée. Le bataillon était déshonoré. Sous peu, on allait considérer comme déshonorés le régiment, la brigade, la division, le corps d'armée et, selon toute probabilité, l'armée entière.¹⁸

L'errance dans la neige de Marrasi est une honte pour l'armée italienne puisqu'elle porte le personnage hors cadre : « à trois cents mètres de nous, à deux mètres de l'ennemi¹⁹ ». Elle l'éloigne de son camp. Elle l'emmène loin de la violence. Elle lui fait abandonner la guerre.

Il est question d'abandon aussi dans le livre qu'écrit Léon Werth, *Le soldat Clavel*. Le personnage qu'il invente pour raconter sa guerre, fait la guerre et pourtant il parvient à l'abandonner, à s'en détacher. En se recueillant sur lui-même, Clavel se transforme, sort du troupeau, tout en y restant, et retrouve sa subjectivité. Il entame son voyage. Il ne va pourtant nulle part. Il reste sur place, dans la tranchée, mais sa purification intérieure le conduit très loin, « dans

17 *Ibid.*, p. 227.

18 *Ibid.*, p. 225.

19 *Ibid.*, p. 228.

une autre planète²⁰ ». Une tentative de désertier sans s'éloigner en apparence. En réalité, dans la solitude, grâce à ce travail sur soi, Clavel parvient à abandonner la guerre, à la chasser de lui²¹. La guerre le conduit au « désert », au dépouillement extrême : la méditation qu'il commence, le « cauchemar en méditation », dont son livre est le résultat, ne donne aucune couleur à cet espace. Il demeure dans la pauvreté, dans le néant. C'est seulement en acceptant la suspension du temps et de l'espace, en acceptant le désert, que cette « méditation triste » – une longue discussion entre le protagoniste et son « double » (le narrateur ou l'auteur lui-même), une sorte de monologue à plusieurs voix – devient une « dialectique contre la guerre ». Ressasser les choses, à l'infini, « méditer », écrire peut-être, est ce qui reste dans la catastrophe. Ainsi, même dans le « désert », Clavel trouve la force pour se créer des plages où il s'évade, où il voyage au-delà de ce qu'il vit et voit. Malgré son désespoir politique et existentiel, Clavel cherche toujours à aller au-delà de la guerre²².

Un autre poète (il serait préférable de dire « pohète », comme il se définissait lui-même pour éviter de tomber dans l'Art) se promène dans les tranchées de la Première Guerre mondiale, entre les lignes, sur le « no man's land », sans but, sinon celui d'abandonner la guerre. Pour Jacques Vaché aussi, en effet, le mouvement incessant entre les lignes, dans les tranchées, sans une direction (une « flânerie »), comporte une « sortie » définitive du monde de la guerre. D'abord, il est intéressant de souligner que c'est Vaché lui-même qui caractérise ses mouvements sur le champ de bataille comme des promenades : « Je promène de ruines en villages mon monocle de Crystal²³ ». Il ne suit aucun tracé : alors que les ordres lui imposent de rester dans les rangs, il se lance dans des « pérégrinations, multiples » qui le

20 L. Werth, *Clavel soldat* [1919], Paris, Viviane Hamy, Paris, p. 302 : « Vernay et moi nous ne sommes pas à la guerre... Nous avons fait un voyage dans une autre planète... ».

21 *Ibid.*, p. 303 : « Clavel se réveille. Dans le noir, dans le silence, malgré les rats, il élimine la guerre. Il la chasse de lui ».

22 *Ibid.*, p. 353.

23 Jacques Vaché, *Lettres de guerre 1914-1918*, édition établie et annotée par P. Allain et T. Guillemain, Paris, Gallimard, 2018, Lettre à A. Breton, 11 octobre 1916, p. 187.

conduisent hors de la carte, dans ses interstices, dans ses impasses. Le soldat Vaché ne cesse de bouger, partout sur le front. Une nuit, il lui arrive même de se perdre dans ses déambulations :

Je me suis égaré vers les 11h du soir, perdu dans un dédale de cratères, de trous d'obus variés, de ruines et de fils de fer plus ou moins barbelés et s'est trouvé – Je m'en suis aperçu à temps – (par la rencontre d'un de nos postes) que j'allais droit vers B. encore aux mains des Boches, dont les tranchées (ils ont encore quelques tranchées – et nous plus) passent dans les rues.²⁴

Son monocle (de dandy) ne lui permet pas de se repérer cette fois-ci. Il est désorienté. Il retrouve son chemin grâce au corps mort d'un soldat. Vaché raconte à sa mère qu'il s'est déjà perdu quelques fois. C'est logique quand les mouvements, les « pérégrinations », ne suivent aucune « direction ». Ses trajectoires constituent, bien sûr, des lignes, mais elles ne sont pas les mêmes lignes que tirent les généraux et les officiers sur la carte. La multiplication des lignes, la volonté de ne leur donner aucun sens (elles correspondent à des promenades), portent le soldat hors de la guerre : « J'objecte à être tué en temps de guerre – Je passe la plus grande partie de mes journées à me promener à des endroits indus²⁵ ».

On le voit bien : certains soldats découvrent que c'est en s'égarant, en perdant la boussole, en sortant de la ligne qu'ils peuvent refuser la guerre, s'en éloigner, l'esquiver. Les promenades transforment l'homme, elles lui font rejeter le rôle et la place qu'on lui a assignés. C'est parce qu'il sort de lui-même que Vaché n'arrête pas de bouger, qu'il s'évade en dehors des lignes et des cartes militaires : ses errements sont le résultat de sa volonté de se désidentifier. D'ailleurs, combien de noms utilise-t-il pour signer ses lettres ? Jacques d'O, Tristan Hilar, Jack, Harry James, etc. etc... Il se perd – « J'ai successivement été un littérateur couronné, un dessinateur pornographe connu et un peintre cubiste scandaleux²⁶ » – et il se perd sur la carte. C'est une désorientation

24 Lettre à sa mère, 29 avril 1917, p. 235

25 Lettre à A. Breton, 9 mai 1918, p. 316.

26 Lettre à A. Breton, 11 octobre 1916

complète. Il laisse disparaître sa figure sur un plan et son nom. C'est en se désorientant, en désorientant ceux avec qui il parle que Vaché se détache de la guerre, qu'il rejette la guerre. Breton parlera à ce propos d'un « principe d'insubordination totale » minant le monde, « réduisant ce qui prenait alors toute importance à une échelle dérisoire, désacralisant tout sur son chemin²⁷ ». La « désertion » de Vaché n'est pas une figure dialectique se hissant contre le pouvoir, elle pratique plutôt l'évitement, l'esquive. On connaît la célèbre définition de Breton sur cette désertion :

A la désertion à l'extérieur en temps de guerre, qui gardera pour lui quelque côté *palotin*, Vaché oppose une autre forme d'insoumission qu'on pourrait appeler la désertion à l'intérieur de soi-même. Ce n'est même plus le défaitisme rimbaldien de 1870-71, c'est un parti pris d'indifférence totale, au souci près de ne servir à rien ou plus exactement de *desservir* avec application.²⁸

Il n'y a rien, en effet, chez Vaché d'un serf cherchant la reconnaissance du maître. Son attitude est plutôt aristocratique : une forme de « désinvolture » face à l'histoire. La « totale indifférence », le détachement par rapport aux choses résultent des errements de Vaché dans le « no man's land ». Il ne suit aucune direction, il ne parcourt aucune ligne précise, il trace sereinement d'innombrables trajectoires. La carte et le territoire ne sont plus « politiques ». Ses trajectoires dessinent une carte tout à fait « sentimentale ». En désertant à l'intérieur de soi-même on se perd sur le plan, mais on retrouve une forme de liberté.

Cette liberté sans boussole a été moquée pendant des années par les professionnels de la politique. Pourtant, les déplacements sans sens des soldats, leurs tentatives de se soustraire ainsi, par l'errance, dans le désert, à la « machine décervelante » mettent en mouvement une puissance de contestation radicale du monde. C'est probablement pour cette raison qu'un groupe de « gilets jaunes » a rendu

27 A. Breton, *Entretiens 1913-1952*, avec A. Parinaud et alii, Paris, Gallimard, 1952, pp. 26-27

28 A. Breton, *Anthologie de l'humour noir* [1940], Paris, Pauvert, 1985, pp. 349-350.

hommage au Soldat inconnu, sous l'Arc de Triomphe à Paris, le 1^{er} décembre 2018²⁹. Des fils se tissent entre des époques différentes. Une tradition des opprimés s'esquisse. Des révoltés qui, hier comme aujourd'hui, ne visent pas à « prendre le pouvoir » (selon le schéma classique du pouvoir constituant). Cette puissance de contestation n'a aucune « ligne », puisqu'elle en a d'innombrables, qui s'entremêlent, se brouillent, se superposent, partent en tout sens. Elle n'a aucun but. Elle n'a pas d'orientation dans le sens qu'elle veut simplement en finir avec le vieux monde, le destituer.

29 Voir à ce propos le petit texte d'Alain Brossat, paru dans le site internet « Lundi matin », <https://lundi.am/Apres-les-rejouissances-du-1er-decembre-a-l-Arc-de-Triomphe>.

JULIEN QUELENNEC

THE MAY FOURTH MOVEMENT IN CHINA : A (RE)ORIENTING ENLIGHTENMENT ?

The Chinese Enlightenment is usually associated with other terms such as New Culture (*xin wenhua*), New Tide (*xin chao*), New Youth (*xin qingnian*), or Renaissance (*wenyi fuxing*). They all suggest the idea of a renewal, a cycle change, a rebirth or a rupture with the past. The May Fourth embodies this rejuvenating process. What was a small student protest reacting to a resolution in the Treaty of Versailles (transfer of the German concession in Shandong Province to the Japanese), has been turned into a major historical event through which is prefigured the emergence in China of a new consciousness of the challenging social transformations inherent to the modernizing process. Chow Tse-Tsung mentioned the assimilation of the May Fourth to a « Chinese Enlightenment¹ », but Vera Schwarcz, as far as we know, is the only historian putting this expression at the heart of the interpretation of China's modernity. We would like to focus on the derivative function taken by the Chinese Enlightenment when it is assimilated to the May Fourth Movement. Such historical reference point is supposed to pose the problem of Enlightenment according to the specificity of Chinese historical conditions. However, the derivative determination of the Chinese Enlightenment also clearly hints at the problem of its subordination to a Western historical model of transformation and its power of universal integration. It is the ambiguity inherent to this derivative naming that we would like to address.

Schwarcz begins *The Chinese Enlightenment* with a clear outline of her interpretive framework :

1 Tse-Tsung Chow, *The May Fourth Movement : Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, p. 341.

Modern China's answer to Kant's question « what is Enlightenment ? » reflects the exigencies of its own history. This is a history marked by the rise of modern nationalism, by the unfolding of a rural-based revolution, and by the quest for emancipation from a feudal worldview. The significance of these simultaneous processes has long been recognized by those who view China as a paradigm for the third world. It remains to be fully understood by social theorists concerned with the universal tension between modernization and social change.²

There is an ambiguity in the use of the term « Enlightenment ». On the one hand, « Chinese Enlightenment » refers to the period Schwarcz is focusing on (1919-1938). She notices the importance of a previous generation of thinkers and reformers during the late Qing dynasty, suggesting then that the historical sequence could as well be extended. But what she points out from the first page is that, in fact, the « Chinese Enlightenment » has a more specific meaning. It designates the internal cultural critique of Chinese tradition, especially of its « feudal worldview ». In that sense, the enlightenment as *qimeng* is not necessarily a moment of Chinese history represented by a specific intellectual movement. It denotes an action of reorientation of historical consciousness in the general context of the tension between modernization and social change. Schwarcz decided to emphasize the critique of the « feudal worldview », and we think that it is because it provides the expression « Chinese Enlightenment » with a form of universalizing legitimacy probably lacking if she would have stressed its paradigmatic function within the « third-world » referential.

In the last chapter, Schwarcz advocates an allegorization of the May fourth, as « a critical mirror for the present out of the past », or « a reconstruction of memory for the explicit purpose of instructing the present³ ». The relation between commemorative proclamations (*jinian*) and personal recollections (*huiyi*) of the May Fourth history is fundamental for Schwarcz's allegorical approach. Interviews with

2 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment : Intellectuals and the Legacy of May 4th*, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1986, p. 1.

3 Vera Schwarcz, *op. cit.*, pp. 240-241.

May Fourth's veterans proved crucial for the reappraisal of Chinese Enlightenment's value. Between these two memorial practices, in the tension between official history and individual recalling of the events, within the gaps and silences of the various commemorations and recollections, the spirit of resistance to the dogmatism and feudalism of traditional society would have survived. In short, if we would like to sum up Schwarcz's main thesis, the Chinese Enlightenment works like a reminder for the Chinese intellectuals of the obligation to re-conduct a thorough cultural critique of the pervasive Chinese feudal tradition, an obligation emerging in the context of modernization in a non-Western country and originally initiated and called for by the activists of the May fourth movement. *The Chinese Enlightenment* is undoubtedly an attempt to unfold the question of Enlightenment from within China's historical condition of experience, and therefore remove the European Enlightenment history from its global transcendental function. To what extent can we ultimately consider it as a failed attempt ?

The « Chinese Enlightenment » is far from being a consensual expression, especially among rigorous historians. A major difficulty encountered by such formulation is that it would tend to emphasize the role of a specific intellectual current in the May Fourth generation, the so-called « iconoclastic » trend composed by those who advocated a radical break with Confucian tradition, and who supposedly wanted to replace this last entirely with Western knowledge⁴. In other words, by privileging the « iconoclasts », we would provide only a partial account of the event, and erase other fundamental components of a wider movement of social, political, cultural and economical transformation. This is what Chow, Hon, Ip, and Price discuss when they talk about the necessity to « decenter » the May Fourth paradigm⁵. They use the strategies of « activating the plural »

4 Famous slogans calling for « smashing the Confucian store » or a « wholesale Westernization » are symptomatic, but we will not reduce the Chinese Enlightenment to them.

5 Chow, Hon, Ip, and Price (eds.), *Beyond the May Forth Paradigm-In Search of Chinese Modernity*, Plymouth, Lexington Books, 2008, p.3. This book is part of the contemporary attempt to reappropriate Chinese

and « destabilizing the center » to undertake a thorough revaluation of the May Fourth paradigm. Such approach is certainly able to point out the existence of a bias in Schwarcz's narrative in the sense that she is indeed staging the May fourth « iconoclasts » at the heart of her historical representation. But according to her, the enlightenment as *qimeng* was actually marginalized in the period following the May Fourth movement. She endorses the representation of a prioritization in China of the question of national salvation (*jiuguo*). Therefore, the real target of the pluralist critique of the May fourth paradigm is not the reference to a « Chinese Enlightenment », but the possible uniformization of the interpretation of Chinese modernity attributed to the official historical narrative designed by the PRC.

The historian Yü Ying-Shih, on the other hand, specifically targeted the « Enlightenment » as an historical misnomer. For him, the May fourth episode is « primarily an age of cultural contradictions, and contradiction is by definition multidimensional as well as multi-directional⁶ ». It is the « safest generalization one can make about May fourth ». For him, the problem lies in the analogical mode of historical interpretation. From a strict historical point of view, the analogy between the May fourth sequence and the Enlightenment and/or the Renaissance is meaningless, if not absurd. « If we carry analogical thinking to its logical extreme, then we would have to crowd many centuries of European history into the brief space of one or two decades of twentieth-century China which, needless to say, amounts to monstrous absurdity⁷ ». The Enlightenment is rooted in European soil. It is the result of a long-term and internal historical dynamic. The May fourth, as an ephemeral and local cultural movement, must be understood in relation to its own geo-historical coordinates. Although some notions, concepts and ideas associated

modern history from outside mainland China, integrating in that sense the perspective of the Chinese diaspora

6 Yü Ying-Shih, *Neither Renaissance nor Enlightenment : A Historian's reflection on the May Fourth Movement*, in Dolezelova-Velingerova Milena and Kral Oldrich (ed.), *The appropriation of cultural Capital : China's May Fourth Project*, Cambridge and London Harvard University Press, 2001, p. 319.

7 Yü Ying-Shih, *op. cit.*, p. 311.

to the European Enlightenment have indeed been welcomed with enthusiasm in the early 20th century China, it does not imply the validity of the historical analogy. According to him, such kind of cultural borrowings, which is indeed an essential feature of the May Fourth, would not characterize the Enlightenment in the first place. This would constitute another reason to deprive the use of the term Enlightenment of its legitimacy in the Chinese context. But if such analogy is so absurd, we wonder why Yü even takes the time to refute it. Since the terms « Enlightenment » and « Renaissance » have actually been put into circulation by the Chinese themselves during the first half of 20th century, they must shed light at least on some aspects of their self-perception and of what they believed to be part of. Liang Qichao and Hu Shi, two major intellectual figures of that time, used the term « Renaissance » to characterize the purpose of their own endeavours. The « New Enlightenment » (*xin qimeng*) movement launched in 1935-1936 displayed an explicit call to revive « the spirit of the May fourth tradition » in the context of the national struggle against Japanese imperialism. Moreover, and ironically, these two terms help Yü outline two incompatible projects within the May fourth movement. « Simply put, Renaissance was originally conceived as a cultural and intellectual project, whereas Enlightenment was essentially a political project in disguise⁸ ». When Yü asserts with confidence « neither Renaissance nor Enlightenment », it is to refute these terms as expressions of « a predetermined destination as if governed by iron law⁹ ». Such historical determinism does not correspond to Schwarcz's thesis, so what is Yu really trying to debunk ?

Even though Yü refutes the use of both terms, he suggests that « Renaissance » was intended to set up a form of immunity with regard to the politicization of Chinese academic world. Its project was turned towards the search of intellectual autonomy, contrary to the rising Enlightenment's pattern which would have undermined autonomy « before it could be securely established¹⁰ ». In short, even

8 Ying-Shih Yu, *op. cit.*, p. 307.

9 Ying-Shih Yu, *op. cit.*, p. 319.

10 Ying-Shih Yu, *op. cit.*, pp. 307-308

though « Renaissance » and « Enlightenment » are both disqualified, we would still need to expose how the « Enlightenment » led the « Renaissance » project to a dead end. The politicization of knowledge induced by the former would be the main issue here. The political agenda of the communists who appropriated the expression « Enlightenment » is the real target of Yü's neither/nor argument. If the « Renaissance » displays the problem of a limited historical knowledge, the « Enlightenment » is not only limited, but also evaluated as a dangerous and ideologically tainted misconception slowing down if not simply cancelling out a potential progress of historical knowledge. Behind the appearance of the historian speaking in the name of a neutral and scientific history, how could we not suspect the existence of a parallel hidden political agenda in Yü's historical interpretation ? Our purpose here is not to describe what this agenda could be. But we think that the politicization constitutive of the Chinese Enlightenment interpretative framework does not automatically disqualify it and must be reconsidered not from the perspective of its difference with the Renaissance, but within the tension between *qimeng* and *jiuguo*.

Yü's double refutation targets the politicization of historical knowledge production. These terms would display an alternative between the pursuit of intellectual autonomy (Renaissance) and the subordination of intellectual work to political concerns (Enlightenment). This tension is certainly inherent to the May Fourth, but also and mainly to its historical reconstruction, that is to its historicization. However, we cannot but remain perplexed regarding the terms selected by Yü to shed light on this tension. Why does he approach this question through names which are so much associated to European history, and which he actually judged irrelevant, when he probably knows that the same issue is more commonly dealt with through the tension between *qimeng* and *jiuguo*¹¹ ? In the tension

11 It is not explicit in Yu's text, but the alternative between Renaissance and Enlightenment probably corresponds to the difference between two famous magazines of the May Fourth period : *xinchao* (Renaissance) and *xin qingnian* (Enlightenment).

between *qimeng* and *jiuguo*, it is enlightenment which seems to represent the pursuit of an autonomous critical knowledge, whereas national salvation refers to the external constraining conditions of the Chinese political situation. In other words, features of what Yü associates to the Renaissance are constitutive of the actual reference to enlightenment as *qimeng*. The prejudicial political drift belongs on the other hand not to an orientation which does not pose itself in opposition to enlightenment as such, but which claims its prerogative and demands its subordination to a more fundamental principle : the Nation.

The tension between *qimeng* and *jiuguo* can help us understand the historicizing gesture inherent to the setting up of a discursive relation to the Chinese Enlightenment. It sheds light on the specific condition of transformation of the meaning of Enlightenment in the Chinese context. Here is not the place to dwell on the process of translation through which *qimeng* has been posited as the hypothetical equivalent to enlightenment. Let's simply mention the fact that it is not the result of a translation from English (or German, or French) to Chinese. It has been borrowed from Japanese in the context of the Meiji Restoration¹². The complex process of translation of enlightenment as *qimeng* should not be seen through the angle of the loss of an "original" meaning, or of its potential recovery. We must go beyond the question of linguistic transfer of equivalent meaning. The problem is not to compare *qimeng* and enlightenment, but to consider the structural articulation of *qimeng* and *jiuguo* inasmuch as it provides the « Chinese Enlightenment » with its proper mode of historical signification. Only then can we consider to what extent the derivative function of the May Fourth as Chinese Enlightenment induces a subordination to the Western historical experience.

Vera Schwarcz describes the tension between *qimeng* and *jiuguo* as a conflict between an internal prerequisite of cultural critique and an external imperative of national salvation. It is precisely their fric-

12 Vera Schwarcz, *op. cit.*, p. 30. Prior to the May Fourth movement, *qimeng* also referred to the translation of Western science textbooks, « primers » or « elementary textbooks ». See Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms : Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, p. 323.

tions which ultimately provide the Chinese Enlightenment with its re-orientating potential. The external imperative of *jiuguo* generally refers to the anti-imperialist struggle, and by way of consequence to the necessity of a social revolution. It involves a general resistance against the « semi-colonization » of China by Western powers, but it really gained a discursive pre-eminence during and because of the second Sino-Japanese war (« Eight Years War of Resistance »). Its conflict with *qimeng* is sometimes reduced to the problem posed by the activity of cultural critique in war context. In short, how can scholars advocating *qimeng* keep criticizing Chinese national character when the priority is to generate and develop a widespread national mobilization ? Are they not simply further carrying the national humiliation of China by Western imperialists ? The Western « origin » of the Enlightenment has indeed been used to disqualify the critical attitude of some intellectuals as « unchinese ». On the other hand, the defenders of *qimeng* were asserting that without a preliminary or complementary work of cultural critique, or to say it differently, of a reform of Chinese educative institutions, there couldn't be any national salvation since past shortcomings would inevitably be reproduced in the future. For them changing one's relation to and in the world was conditioned by the capacity to transform oneself.

The internal and external determinations of the Chinese Enlightenment represented by *qimeng* and *jiuguo* constitute a form of polarization which resulted in a multiplicity of intermediate positioning. According to Li Zehou, *jiuguo* prevailed over *qimeng* due to historical circumstances, because of the necessity of mass mobilization beyond urban elites required during the war against Japan. In short, *jiuguo* spoke immediately to the masses whereas *qimeng* remained mainly an intellectual undertaking distant from the daily struggles experienced by Chinese people. This interpretation seems widely accepted in mainland China. It certainly makes sense to see the instruction of Chinese youth as a subordinate task relative to the survival of this same youth. But the tension between *qimeng* and *jiuguo* is more ambivalent and cannot be reduced to an alternative between instruction and survival. Edmund Fung points out for example that Li Zehou's thesis is misleading in the sense that it tends to turn such

tension into an irreconcilable opposition based on a dichotomous logic¹³. Moreover, by making it a pattern of Chinese modernization, it endorses a teleological trajectory strengthening the communist revolutionary leadership and legitimizing its victorious strategy. For Fung, it ultimately means endorsing the perpetuation of an authoritarian regime by contributing to the disqualification of the various past attempts to promote a politics of democratization in China. The nationalist leadership of the KMT is not spared by such critique of the dichotomous discourse of *qimeng-jiuquo*. Fung explicitly adopts the perspective of what he calls the « liberal opposition ». We won't discuss the diverse examples he uses to show that a reconciliation of *qimeng* and *jiuguo* was actually advocated by such eclectic opposition. What is interesting for us is the discursive shift underlying the identification of *qimeng* to the normative grid of the democratizing process (freedom, rule of law, representative institutions, citizen activation...). We understand that in Fung's case it is meant to recover a forgotten Chinese liberal current which would have been erased by the annexation of Chinese modern political history by the CCP/KMT opposition underlying their quest for State power. However, we also cannot but notice that by making of the democratization of China the putative goal of *qimeng*, Fung introduces another kind of dichotomy (democratic against authoritarian regimes) which is certainly prevalent in contemporary liberal discourse, but which is certainly not bias-free.

Democracy is undoubtedly a major issue at that time in China. It is reflected by the famous call of Chen Duxiu in the journal *New Youth* to replace « Mr Confucius » by « Mr Democracy » and « Mr Science ». But there is a difference between acknowledging the existence of a repeated questioning of democracy regarding its meaning and mode of implementation in China, and making of it the core

13 Edmund Fung, *Chinese Nationalism and Democracy during the War Period, 1937-1945 : A Critique of the Jiuwang-Qimeng Dichotomy*, in B. J. Fitzgerald, J. Huang, J. Chin, (eds.), *Power and Identity in the Chinese World Order*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2003, pp. 201-218.

of the *qimeng*'s historical orientation¹⁴. To represent *qimeng* through the scope of the unbearable dilemma of the public intellectuals torn between their aspirations for individual autonomy, or « freedom of thought », and their submission to the authoritarian political regime, constitutes for us an outstanding illustration of a forced integration of Chinese modern history within Western category of historical experience. Such perspective is certainly legitimate, and the positions held by some Chinese « Enlighteners » might indeed induce us to simply acknowledge it. In other words, we cannot say that the link between *qimeng* and democracy is irrelevant. But we must consider how it is actually posited and reactualized by Fung. The articulation of the Chinese Enlightenment to the liberal positioning is not a given fact, it is the result of a discursive operation. In the case of Fung, it starts by casting a theoretical doubt on a thesis asserting the dichotomous opposition between *qimeng* and *jiuguo*. Li Zehou stands as a representative and authoritative figure of such logic¹⁵. Then, Fung relies on a quote from Li to assert the topical identification of *qimeng* to democracy. But paradoxically, the quote actually indicates that *qimeng* should only be articulated to one layer of democratic experience in China, the bourgeois ideal of democracy, between the old (against monarchism) and the new (against capitalism) democratic revolutions¹⁶. In other words, if there is indeed a link between *qimeng* and democracy, it doesn't mean that *qimeng* encompasses the whole democratic reflection in China. We don't deny the existence of a historical connection between liberal thought and the desire for a « Chinese Enlightenment ». However, we see here that the dem-

14 A typical illustration of integration to the Western democratic narrative can be found in Jean-Philippe Béja, *A la Recherche d'une Ombre Chinoise. Le Mouvement pour la démocratie en Chine [1919-2004]*, Paris, Seuil, 2004.

15 We wonder if Li's actually obeys to a dichotomous logic because the relation of subordination implied by the prevalence of *jiuguo* over *qimeng* indicates on the contrary an integrative not an exclusive relation. It seems to characterize a polarization rather than a partition. Moreover, by locating it in specific historical circumstances, Li seems to ascribe to the relation between these two terms a sense of contingency rather than teleological necessity.

16 Fung Edmund, *op. cit.*, p. 205.

ocratic/authoritarian distinction is actually reconfiguring the historical discourse so that the liberal position appears as the alternative to both a theoretical (dichotomous logic) and practical (KMT/CCP) dead-end. We think that the ambivalent tension between *qimeng* and *jiuguo* could as well have been used to illustrate the disentanglement of the Chinese Enlightenment from Western democratic normativity. But it might require to consider a field of experience in which the liberal and universalist standpoint positing the value of democracy against authoritarian drifts becomes ineffective.

To address the question of the identification of the May Fourth to the « Chinese Enlightenment », one cannot bypass the ideological interpretation of the May Fourth by the Chinese Communist party. Schwarcz is precisely mentioning the fact that it was an assumption she brought with her in China before completing her research with interviews from various May Fourth veterans from both camps. Her allegorical rewriting of the Chinese Enlightenment's history constitutes the actual departure from such assumption. Thus, she did not raise the question of the Chinese Enlightenment solely for the sake of an accurate description of the past, but in relation to the condition of a present reevaluation of the past. Such explicit historicizing gesture seems to indicate that the « Chinese Enlightenment » re-emerges precisely when a space is open for its liberation from the operations of canonization of the May fourth significance orchestrated by State apparatuses, when the Enlightenment dreamt of by the May Fourth generation takes on a metaphorical life of its own. While Yü suggested that the politicization of the intellectual field represented by the reference to Enlightenment is misleading, Schwarcz considers on the contrary that, as an allegory, it functions as a reminder of the Chinese incomplete emancipation from its feudal past, and therefore, that it still constitutes the present condition of Chinese modernity.

In spite of the parallel which could be made between Schwarcz and Habermas's theory of modernity as « unfinished project », we have to keep in mind that she does not mention him in her book. Moreover, to see in Schwarcz a transposition of Habermas' theory in the Chinese context would be a mistake because her historical

approach evades the philosophical questioning of the ambivalent process of rationalization constitutive of the Western modern project. Schwarcz might have been exposed to the formula usually attributed to Habermas, but she definitely did not try to check if his philosophical analysis would be relevant in the case of Chinese historical experience. In fact, we think that the strength of her historical analysis relies on the fact that she does not try to put the Chinese Enlightenment in relation to the Western philosophical understanding of the question. She starts with a reference to Kant's illustrious answer to the question « what is enlightenment ? », but she does not propose to read the Chinese Enlightenment through his conceptual grid. According to Schwarcz, the Chinese Enlightenment rapidly drifted away from philosophical concerns, and that is the reason why it should ultimately be interpreted as a political movement rather than a philosophical one. In that perspective, the allegory's function is precisely to re-infuse a philosophical impulse of cultural critique which became eroded by the involvement in State political affairs. As far as we know, Habermas never proposed to make of the European Enlightenment an allegory. And yet, we wonder if the coincidental use of the same expression does not characterize a form of convergence between Schwarcz and Habermas from the perspective of their respective blind spots. In the case of Habermas, the blind spot results from his loyalty to the universal ideal of Western modernity. It makes him immune to the potential unsettling encounter with non-Western experiences. For Schwarcz, it is her attachment to the peculiarity of the May Fourth which makes her unaware of the potential reinstatement of a Western normativity in the allegorizing narrative.

We will put here the critique of Habermas' occidentalism aside. We saw that the distinction and articulation between *qimeng* and *jiu-guo* was problematic. Schwarcz has been criticized because she used this tension to explain the split between a philosophical and a political orientation in the May Fourth movement. Wei Zhang pinpoints in *What is Enlightenment ? Can China answer Kant's Question ?* the problem posed by this distinction inasmuch as it overlaps with the differentiation of a European and a Chinese Enlightenment, the former being predominantly philosophical, the latter political. To sum

up Wei Zhang's argument, the interpretation of the Chinese Enlightenment proposed by Schwarcz suffers from a lack of understanding of the politico-philosophical nature of any intervention addressing present historical conditions. It confines it to an allegory of a "belated modernity", that is a modernity which cannot but conceive itself in reference to the Western categorical and spatio-temporal conditions of experience. It is incomplete only in the sense that it can never catch up with a process of constant self-transformation which entails the redefinition by « the West » and for the benefit of « the West » of the meaning of modernity itself. The paradox is that by clinging to the particularity of the Chinese experience of Enlightenment and asserting its political orientation, Schwarcz would deprive it from theoretical agency and a capacity to operate the redefinition of modernity "in its own terms", reproducing in that respect the global division of labour in knowledge production which reduces non-Westerners to the role of providers of raw data and to the realm of contingencies, while Western thinkers remain the providers of theory and the guardians of universal knowledge.

Schwarcz's interpretation of the Chinese Enlightenment seems to ultimately suffer from its attachment to the May fourth historical sequence. But it is also paradoxically what makes it disorienting and thought-provoking. By re-historicizing the « Enlightenment » within the May Fourth episode, she inevitably brings back to the front the problem of the supposed "wholesale Westernization" promoted by radical « iconoclasts ». Then, the use of the term « Enlightenment » cannot but reinforce the feeling of an imposed and inadequate model of historical understanding. It induces the return of notions and concepts pre-empted by Western historical experience (Renaissance and Enlightenment ; democracy and authoritarianism). When Schwarcz summons the allegorical function of the May Fourth memory, she suggests that it is within the gaps of individual and collective memories that the Chinese reconfiguration of the question might be raised anew. Her interpretation strives to remain loyal to the account of the veterans of the May fourth, bearers of its « true spirit ». She seems to have been particularly moved and impressed by Luo Jialun, for who « only enlightenment in the sense of the German *Aufklärung* – literally to suffuse with the light of critical reason – was appropriate for

the May Fourth¹⁷ ». But Sun Lung-Kee is right when he points out that the Enlightenment, taken as a narrative trope, constitutes only one of the possible plots for the narration of the over-determined May fourth movement. He also mentions three other possibilities, the “Renaissance”, the “cultural revolution”, and the “*fin de siècle*”, all equally valid, but strategically different¹⁸. These alternative narrative plots are worth exploring inasmuch as they provide a kaleidoscopic understanding of the May Fourth. However, we wonder if they do not also participate in the privation of the « Chinese Enlightenment » from its capacity of addressing and questioning the alleged universality of Western enlightening norms.

17 Vera Schwarcz., *op. cit.*, p. 267.

18 Lung-Kee Sun, *The Other May Fourth : Twilight of the Old Order*, in Chow, Hon, Ip, and Price (eds.), *Beyond the May Fourth Paradigm-In Search of Chinese Modernity*, p. 286.

UKAI SATOSHI

CE QU'IL DISAIT SIX ANS AVANT SUR
L'ORIENT, L'OCCIDENT ET SON PAYS

– Mishima Yukio et les Jeux Olympiques de Tokyo en
1964

Entre les Jeux Olympiques et le thème, ou le présupposé, de notre rencontre, c'est-à-dire la représentation bipolaire du monde entre Orient et Occident, on risque de ne pas voir de lien immédiat – d'autant que de nos jours, le sport est considéré comme quelque chose censé dépasser les frontières politiques et culturelles, comme si c'était un langage universel en quelque sorte. Mais on a tendance à oublier, en tout cas à sous-estimer, le fait que les Jeux Olympiques modernes ont été associés, en 1896, à la renaissance d'une fête religieuse de la Grèce antique. Pierre de Coubertin, son instigateur, était le fils d'une famille aristocratique française de la seconde moitié du 19^{ème} siècle. Quelle que soit l'originalité de sa philosophie sur l'éducation, il partageait amplement des préjugés de son temps, aussi bien sur la supériorité de la civilisation européenne qui se considérait comme l'héritière spirituelle du « miracle grec », que sur l'idée selon laquelle l'humanité de l'homme avait été découverte par les Grecs avec l'invention de la politique, de la technologie et de la science.

Si Coubertin s'est heurté à une forte résistance dans son propre pays, dès qu'il s'est appliqué à réaliser son rêve, c'est que pour les Français de l'époque, le sport – dont l'étymologie renvoie pourtant à un mot de l'ancien français « disporter » qui signifie « distraire » – renvoyait trop à la culture britannique, qui accordait de l'importance à l'éducation physique dans son programme de formation de l'élite nationale. Les Anglais vantaient leurs performances militaires comme le fruit de la tradition des « *public schools* » – et Wellington aurait dit : « C'est sur les terrains de sport d'Eton que Napoléon a perdu la bataille de Waterloo ». L'ambition de Coubertin consistait à introduire et à enraciner, contre la réaction anglophobe de la haute société, une culture du sport dans une France désorientée après la

défaite de la guerre franco-prussienne. Il estimait nécessaire, comme le disait Ernest Renan, une réforme intellectuelle et morale de la nation gravement divisée entre classes sociales au lendemain de la Commune de Paris.

Le sport était une religion pour le fondateur des Jeux Olympiques modernes – idée respectueusement conservée et transmise jusqu'à nos jours par le Comité International Olympique. Dans un discours radiodiffusé tenu en 1935 à Berlin, Coubertin a affirmé que « la première caractéristique essentielle de l'olympisme moderne est d'être une religion. En ciselant son corps par l'exercice comme le faisait un sculpteur d'une statue, l'athlète antique 'honorait les dieux'. En faisant de même, l'athlète moderne exalte sa patrie, sa race, son drapeau. » A partir de là, rien d'étonnant à ce qu'il ait été fasciné, l'année suivante, par la mise en scène de l'esthétique nazie, laquelle a su masquer la nature de son régime, faisant d'une fête apparemment universelle de la jeunesse sportive un paravent pour tromper le regard du monde.

L'idée coubertinienne du sport est foncièrement élitiste dans la mesure où la croyance de l'inégalité naturelle en fait partie intégrante. Coubertin poursuit son discours berlinois en soutenant que, pour lui, « la seconde caractéristique de l'olympisme est le fait d'être une aristocratie, une élite ; mais, bien entendu, précise-t-il, une aristocratie d'origine totalement égalitaire puisqu'elle n'est déterminé que par la supériorité corporelle de l'individu et par ses possibilités musculaires multipliées jusqu'à un certain degré par sa volonté d'entraînement. Tous les jeunes hommes ne sont pas désignés pour devenir des athlètes. Plus tard, on pourra sans doute arriver par une meilleure hygiène, privée comme publique, et par des mesures intelligentes visant au perfectionnement de la race, à accroître grandement le nombre de ceux susceptibles de recevoir une forte éducation sportive. » Cette citation prouve on-ne-peut-mieux le lien indéfectible entre olympisme et eugénisme, un moteur idéologique de tous les courants racistes et fascistes durant la première moitié du siècle dernier et qui ont culminés avec la barbarie nazie – de bonnes raisons pour que les Jeux de Berlin, en 1936, restent considérés par le CIO comme l'exemple le plus réussi de l'histoire du mouvement olympique.

Il n'est pas faux, cependant, de considérer que Pierre de Coubertin était aussi et à sa manière, un pacifiste. Mais de quelle paix s'agissait-il pour lui qui souhaitait voir la France redevenir une puissance militaire, à côté de l'Angleterre et de l'Allemagne, en produisant un maximum de soldats robustes, disciplinés et dévoués à la nation grâce à une nouvelle éducation sportive ? Il faut aussi rappeler que l'entente internationale telle qu'il l'a préconisée au moment de la fondation du Comité Olympique devait rester purement européenne. Comment pouvait-il en être autrement étant donné que la renaissance d'une fête de la Grèce antique ne pouvait se produire, selon Pierre de Coubertin, nulle part ailleurs que dans la Grèce moderne, un royaume à l'époque, ennemie de l'Empire ottoman. Le fameux symbole des cinq anneaux qui représentaient, comme on le sait, les cinq continents, ne renvoyait à l'époque qu'à un monde dominé par quelques empires coloniaux occidentaux.

Il serait temps de préciser des raisons pour lesquelles j'ai choisi ce thème pour cette rencontre à laquelle mon ami Alain Brossat a eu la gentillesse de m'inviter. Pourquoi les Jeux Olympiques et l'Orient ? D'abord parce que la Turquie n'est pas n'importe quel pays d'Orient dans l'histoire de l'olympisme moderne. Il n'est pas exclu que l'idée de créer une organisation internationale sportive pour la paix universelle, à l'instar de la trêve religieuse de l'Antiquité grecque et méditerranéenne, au delà de la naïveté politique de son fondateur, ait été dirigée dès le début, et à un certain niveau, contre la Sublime Porte. D'ailleurs, moins d'un an après les premiers Jeux Olympiques modernes, la Grèce entrait en guerre contre la Turquie, ceci dans l'euphorie d'un sentiment d'union nationale suscité par le succès des Jeux Olympiques et croyant naïvement que toutes les puissances occidentales allaient soutenir leur pays.

La seconde raison de mon choix peut paraître de prime abord personnel : actuellement, je suis engagé dans un mouvement contre la tenue des prochains Jeux Olympiques en 2020 à Tokyo. Je suis persuadé qu'il s'agit d'une grande opération de diversion, montée conjointement par le gouvernement japonais et la municipalité de Tokyo pour masquer la réalité des dégâts irréremédiables dans la centrale nucléaire de Fukushima, causés par un violent séisme en mars 2011. Nos amis turcs ici présents doivent savoir comment Tokyo a

obtenu le soutien du Comité Olympique au terme d'une âpre concurrence avec Istanbul. Le premier ministre Abe Shinzo n'a pas hésité à déclarer, en anglais, lors d'une assemblée générale du CIO, à Buenos Aires, le 13 septembre 2013 : « *Some may have concerns about Fukushima. Let me assure you, the situation is under control. It has never done and will never do any damage to Tokyo* ». Comment la situation à Fukushima peut-elle être « sous contrôle » alors que, aujourd'hui encore, on ne sait toujours pas où se trouve le combustible fondu ? Un physicien nucléaire, Koide Hiroaki, affirme que les conséquences des accidents ne seront toujours pas maîtrisées dans cent ans. Cette déclaration de Abe est un mensonge monumental, mondialement connu, que seuls les Japonais ont tendance à oublier étant donné que chaque jour, Abe ment comme il respire.

Moins connus, les propos d'Inose Naoki, maire de Tokyo au moment de la candidature, lesquels enfrennent ouvertement l'esprit officiel de la Charte des Jeux Olympiques qui prône le respect mutuel des pays membres. Dans sa volonté de dénigrer la candidature d'Istanbul, il a invoqué l'instabilité permanente des pays musulmans. Cela, au moment même où dans les rues de Tokyo, des dizaines de milliers de personnes manifestaient pour demander au gouvernement le démantèlement immédiat de toutes les centrales nucléaires.

Finalement, notre lutte n'a pas été jugée suffisamment menaçante pour compromettre le bon fonctionnement des Jeux Olympiques à venir. En revanche, des citoyens d'Istanbul, par leur contestation du projet municipal d'un réaménagement brutal et sans la moindre concertation de la place Taksim, ont réussi à empêcher le fléau olympique d'envahir leur ville. Je les en félicite, mais reste à savoir ce qui a motivé le Comité International Olympique en privilégiant Tokyo, au détriment d'Istanbul.

Nous sommes presque certains qu'il y a eu des pots-de-vin. La complicité avec le lobby nucléaire international n'est pas exclue. Mais on peut aussi se demander, au-delà de ces raisons, disons circonstanciées, s'il n'y avait pas une aversion implicite envers un pays aux relations historiques difficiles avec le pays berceau de l'olympisme. Par ailleurs, l'islam n'est-il pas aussi un héritier de l'Antiquité grecque ? Et l'Empire ottoman, héritier de l'Empire byzantin ? N'y a-t-il pas sur son territoire de nombreux vestiges

liés à la mémoire de l'athlétisme antique ? Un Orient si proche de l'Occident ne peut être facilement intégré dans la logique des Jeux Olympiques modernes par le biais desquels l'Occident a voulu faire croire au reste du monde que c'est lui qui était et qui reste l'unique et légitime descendant de la civilisation hellénique.

Mais on peut se demander inversement, si son caractère prétendument universel reste d'essence occidentale, comment se fait-il que l'olympisme séduit des pays d'Orient comme le Japon ou la Turquie ? Autrement dit, quel intérêt différent de celui des pays occidentaux pourrait-il y avoir pour ces pays à accueillir des Jeux Olympiques ? Que veulent-ils prouver, à eux-mêmes et aux yeux du monde, avec le succès de ce spectacle colossal ? Une forme de mégalomanie intervient vraisemblablement dans leur candidature, ces deux pays aspirant à guérir des blessures narcissiques nationales grâce à cette entreprise.

Un parfait exemple de ce type de symptôme apparaît dans un article de l'écrivain japonais, Mishima Yukio, publié dans un quotidien au lendemain de l'ouverture des 18^{ème} Jeux Olympiques qui se tinrent en 1964 à Tokyo. Il s'intitule « le Feu reliant l'Orient à l'Occident ». A cette date, Mishima avait 39 ans. Pour ses romans comme le *Pavillon d'or* ou la *Confession du masque*, traduits dans plusieurs langues, il était déjà mondialement connu. Il était donc tout à fait compréhensible qu'on lui ait confié la tâche de réfléchir sur la signification de cet événement tant pour le peuple japonais que pour le monde entier.

Mishima se donnera la mort, c'est bien connu, le 25 octobre 1970, soit six ans après son article enthousiaste sur les Jeux Olympiques. Après avoir envahi l'Ecole militaire du quartier général du ministère de la Défense, pris en otage le général commandant en chef, il a tenu sur le balcon un discours virulent demandant aux 800 soldats présents sur place de prendre le pouvoir pour modifier la constitution et réinstaurer l'ancien régime, avec à sa tête l'Empereur, considéré comme un dieu vivant. Face au refus des soldats, Mishima s'est retiré, s'est éventré et s'est fait décapiter selon le rituel traditionnel du *seppuku*. Cet événement sanglant a profondément ébranlé la société

japonaise, par la radicalité d'une idée politique exprimée en acte par l'intellectuel le plus en vue de l'époque, mais aussi par le caractère indéniablement théâtral de son suicide, en public, sous forme de tentative de coup d'Etat.

Il y aurait beaucoup à dire sur les liens entre sa littérature et son geste final. Son culte du corps poussé à l'extrême, son goût tardif pour le sport, la musculation exhibitionniste à laquelle il s'est adonné, son homosexualité, tout cela forme un nœud inextricable avec un ultranationalisme manifesté durant la seconde moitié des années 1960, à un rythme de plus en plus accéléré. Il est par conséquent nécessaire de s'interroger sur l'impact des Jeux Olympiques de Tokyo sur sa pensée, et de porter plus d'attention sur ses écrits rapportant l'événement, dont je me limiterai ici au premier d'une série.

Pour rendre compte de son émotion, lors d'une pompeuse cérémonie soigneusement orchestrée pour l'ouverture des Jeux, Mishima débute son article en ces termes :

Si je reconnais volontiers que les opposants ne manquent pas de raisons, le sentiment que j'ai eu en assistant aujourd'hui à l'ouverture des Jeux Olympique sous un ciel sans nuage se résume honnêtement à ceci : « Malgré tout, nous avons bien fait de réaliser ça, sinon les Japonais tomberaient malades ».

Ce qui signifie qu'à l'époque, comme aujourd'hui, des contestations anti-olympiques existaient, même si celles de 1964 n'ont laissé aucune trace dans la mémoire collective de la société japonaise. Le fait que Mishima ait commencé par l'évoquer révèle aussi qu'il n'était pas tout à fait sûr, avant la cérémonie d'ouverture, du bien-fondé de l'accueil par le Japon de cette fête en provenance de l'Occident. On comprend bien que, pour lui, ce n'était pas une mince affaire de concilier l'esprit des Jeux Olympiques avec l'orgueil national de son pays, qui avait la prétention, à peine vingt ans plutôt, de représenter tout l'Orient face à la domination occidentale à travers le monde.

Par contre, on comprend moins bien de quelle « maladie » Mishima s'inquiète pour ses compatriotes, lui dont on connaît les efforts excentriques et désespérés pour accéder à une « santé » introuvable.

Comment a-t-il pu croire, lors d'un instant, comme par miracle, à une certaine vertu thérapeutique de l'olympisme ? Il poursuit :

Après des années d'angoisse et de tension où ils restaient, les Japonais ont été enfin bien délivrés de leur hantise quand ils ont découvert un temps magnifique à la place de la pluie qui a duré jusqu'à hier, signe, à n'en pas douter, que le Ciel a exaucé leurs vœux pieux. Quand j'ai vu, à la fin de la cérémonie, l'envolée de huit mille colombes qui ont assombri le ciel au-dessus du grand stade, leur plumage brillant, leur vol ample, j'ai eu le sentiment que les Japonais étaient enfin guéris de quelque chose, leur idée fixe concernant les Jeux Olympique ainsi libérée, partie. Il est vrai qu'une colombe, une seule, a refusé de s'envoler, restant obstinément sur le terrain vert. Admettons qu'elle était parfaitement dans son droit..

Il est clair qu'à la vue de cette colombe récalcitrante, insoumise, résistante et solitaire, Mishima a projeté la posture des contestataires, avec qui il demeurerait implicitement en dialogue.

Pour comprendre ces lignes, il faut rappeler que le Japon a dû renoncer aux Jeux Olympiques prévus en 1940 à Tokyo, sans attendre l'invasion de la Pologne par les troupes allemandes, en raison de difficultés financière liées à sa propre guerre en Chine. Il a donc été décidé qu'après Berlin, les Jeux Olympiques devaient se tenir à Tokyo. On sait aujourd'hui que le Japon a bénéficié de l'intercession d'Hitler, auprès de Mussolini, afin de favoriser Tokyo face à Rome dans le choix du CIO – un niveau de connivence avec les pays de l'Axe, dans ces années-là, absolument hallucinant.

Du point de vue de Mishima, cette histoire du renoncement est une métonymie de toute la tragédie nationale qui s'en est suivie pour le peuple japonais. La tenue des Jeux Olympiques, dans le contexte de l'après-guerre, a pour fonction de mettre fin au travail de deuil collectif. D'où provient, me semble-t-il, le caractère quasiment maniaque de cette joie. L'écrivain va plus loin en ce sens quand il prétend découvrir une affinité originaire entre la culture japonaise et l'olympisme.

En règle générale, les Japonais sont assez tolérants en ce qui concerne les religions. Ce qui ne les empêche pas de sélectionner avec un sens re-

ligieux subtil parmi les fêtes étrangères, celles qu'ils ont accueillies de façon enthousiaste, que ce soient Noël ou les Jeux Olympiques, restant d'origine plus ou moins païenne. Depuis que Koizumi Yakumo a appelé les Japonais « Grecs d'Orient », les Jeux Olympiques étaient prédestinés à être accueillis un jour par les Japonais. Selon Fustel de Coulanges, la Flamme olympique en Grèce antique est originairement le feu du foyer des Pénates. Il soutient que la naissance d'une religion du « feu sacré » remonte à un temps immémorial où il n'y avait pas encore de distinction entre Grecs, Italiens et Indiens, c'est-à-dire avant même le partage du monde entre Orient et Occident. On peut donc considérer que le feu que M. Sakai a apporté sur l'autel du stade de Tokyo est enfin parvenu à relier l'Occident à l'Orient (et alors, il n'est plus besoin de rappeler que le passage du flambeau est une cérémonie inventée par les nazis).

Voici une dénégation vertigineuse, à la fois cantonnée et soulignée entre parenthèses, de la part d'un auteur qui écrira, quatre ans plus tard, une pièce de théâtre intitulée *Hitler mon ami*. Avant d'analyser la logique sous-jacente de cette dénégation, rappelons que Koizumi Yakumo est le nom japonais que s'est donné un journaliste anglais d'origine grecque, Lafcadio Hearn, qui s'est installé au Japon en 1890 après un périple qui l'a conduit en Irlande, en France, aux Etats-Unis et dans les îles caraïbes. Ce cosmopolite contemporain de Pierre de Coubertin a beaucoup contribué à collecter des contes et des légendes du Japon ancien et à les faire connaître à l'Occident. Quant à Fustel de Coulanges, son livre majeur, *La Cité antique*, venait d'être traduit et avait rencontré un accueil chaleureux dans les milieux de la littérature comparée. Dans ce livre dont l'original a été publié en 1864, l'historien français insiste sur l'importance du symbolisme du feu dans la civilisation indo-européenne.

Il est vrai qu'une forme de culte du feu est très répandue dans des croyances populaires de l'archipel de l'Orient extrême, où chaque famille, quand elle accueille chez elle des ancêtres censés revenir au milieu du mois d'août, allume, à leur arrivée et départ, un feu à la porte. Cette fête des morts, qui a pris cette forme dans un syncrétisme avec le bouddhisme, est appelée par un mot d'origine sanscrite, « bon » (盆). Certains intellectuels de droite, dont Mishima était proche, ont rapproché cette tradition de la « religion du feu »

dont parle Coulanges pour souligner une distinction entre la culture japonaise et ses voisins de l'Asie de l'est.

Or, il y a un mot que Mishima a pris le soin de taire dans sa référence à Coulanges. Ce dernier écrit que « la religion du feu sacré date de l'époque lointaine et obscure où il n'y avait encore ni Grecs, ni Italiens, ni Hindous, *et où il n'y avait que des Aryas* ». Or, Mishima ne pouvait pas prononcer ce mot, son intention étant de minimiser la paternité nazie de la cérémonie du passage du flambeau.

D'ailleurs, ici, l'occultation n'est pas simple, mais double, car Carl Diem, dans son invention de cette cérémonie, ne s'est pas inspiré de cette religion du feu indo-européenne, mais du mythe de Prométhée, qui est grecque. Loin de remonter au-delà de la séparation de l'Orient et de l'Occident, ce mythe décrit une certaine occidentalisation du monde. Les coureurs participant à cette cérémonie sont donc considérés comme autant d'avatars de ce dieu philanthrope qui a volé le feu à Zeus ou à l'Olympie pour l'apporter aux hommes, à qui aucune capacité pour leur survie n'a pas été distribuée à cause de la faute d'Epiméthée, son frère.

Sans pouvoir engager une enquête sur l'implication très complexe de ce mythe, en me référant aux études de Jean-Pierre Vernant sur la grande question de la *metis* comme à d'autres travaux plus récents, je me bornerais à relever l'interprétation que Hegel expose dans *Esthétiques*. Le dernier représentant de la race des anciens dieux, Prométhée selon lui, a apporté le feu à l'humanité uniquement comme un moyen technique. « Ce n'est pas la morale et le droit, dit Hegel, que Prométhée a enseigné aux hommes, mais seulement la ruse leur permettant de se rendre maître des choses de la nature et d'en faire des moyens de satisfactions humaines. Le feu et l'art de s'en servir, de même que l'art du tissage, n'ont rien de moral en soi, mais sont seulement au service de l'égoïsme et de l'utilité privée, sans aucun rapport avec le côté universel de l'existence humaine et avec la vie publique. » (tome II, p. 192, tr. S. Jankélévitch)

Qu'on approuve ou non cette interprétation qui s'inspire essentiellement du *Protagoras* de Platon, s'agissant de l'inscription de ce mythe ressuscité au 20^e siècle dans la mythologie nationale-socialiste allemande, nous ne pouvons que souligner l'accent mis par Hegel sur l'aspect technique, voire technologique, au détriment de

la morale. Le premier passage du flambeau s'acheminait de la Grèce en Allemagne en passant par la Bulgarie, la Hongrie et l'Autriche, et les Allemands en ont profité pour faire secrètement une enquête topographique de ces pays afin de préparer une invasion déjà programmée.

Quand elle a survécu à la défaite allemande, après la Seconde guerre mondiale, la cérémonie du passage du flambeau s'est appropriée les idéaux politiques et moraux que Hegel avait renié au mythe originaire. Elle représente ainsi la transmission, de l'origine grecque au monde entier, non seulement de la ruse technique, mais aussi d'une culture humaniste, démocratique et pacifiste, que la Fête internationale de la jeunesse sportive est désormais censée symboliser.

Mais à travers cette transformation du mythe, se maintient le primat de la technique. Et l'ombre d'une guerre technologique pesait lourd sur les Jeux Olympique en 1964. Mishima nomme le dernier coureur chargé du passage du flambeau. Il s'appelle Sakai Yoshinori. Cet athlète qui n'avait pas été qualifié, mais il se trouve qu'il était né le 6 août 1945 à Hiroshima, d'où le fait d'avoir été choisi. Des intellectuels américains ont d'ailleurs protesté contre cette décision croyant y voir une volonté politique de nuire à l'alliance nippo-américaine. C'est dans ce contexte, et par rapport à cette polémique, qui était de taille, que Mishima aurait voulu exposer son propre point de vue.

En feignant d'ignorer le lien entre le passage du flambeau et le mythe de Prométhée, en faisant prévaloir la religion du feu sacré dans cette cérémonie, il est clair que Mishima présente cette scène, incarnée par un athlète japonais de 19 ans, comme une purification de la flamme atomique. En cela, loin d'être un signe d'hostilité à l'égard des Américains, ce geste servirait à réconcilier les deux peuples. Et au-delà de leur réconciliation, à réaliser symboliquement la réunification de l'Orient et de l'Occident.

Mais Mishima ne dit pas que le Japon avait pour destin d'accueillir les Jeux Olympiques pour accomplir une telle mission. Bien au contraire, à l'en croire, c'étaient les Jeux Olympiques qui « étaient prédestinés à être accueillis un jour par les Japonais ». C'est seulement par ce renversement dernier que les Japonais, selon Mishima, échapperaient au risque de « tomber malades ». Ainsi, l'humanité

recouvre son unité à travers la guérison de la nation japonaise. Voilà le comble d'un nationalisme mégalomane qui frôle la folie.

Reste à savoir si cette folie est propre à Mishima, sinon à son peuple, ou bien s'inscrit, dès le départ, au cœur même du mouvement olympique. Ce petit texte de Mishima montre bien que sa sympathie pour le national-socialisme n'était pas simplement esthétique dans la mesure où il y suggère en creux l'appartenance du Japon à la civilisation aryenne, sinon par son sang, au moins par sa tradition religieuse originaire. Nous avons également vu que l'émerveillement de Pierre de Coubertin devant les Jeux Olympiques de Berlin était loin d'être une déviation, mais correspondait à son idéal originel.

On vient de décider que le prochain passage du flambeau sur le sol japonais débutera à Fukushima le 26 mars 2020 – à croire, ce qui mérite réflexion, que les Jeux Olympiques de Tokyo, en 1964 comme en 2020, restent liés à des catastrophes nucléaires. Tous ces efforts compulsifs pour prouver, à soi-même comme aux autres, la capacité de maîtriser le feu atomique, conduisent les organisateurs à faire appel à une supercherie qui consiste à fabriquer une image de la maîtrise. La lumière aveuglante d'un spectacle sportif gigantesque ne pourra cependant masquer longtemps l'impuissance foncière de l'homme, qui réside précisément dans la nécessité pour lui de contrôler la nature comme la technique, à commencer par son propre corps.

L'idée du progrès infini que résume la devise olympique, *citius, altius, fortius*, (plus vite, plus haut, plus fort), dans une complicité capitaliste entre l'Occident et un certain Orient, se propage encore à travers le monde par le biais d'exploits sportifs qu'elle finance et organise – exploits qui dans certaines disciplines, soit dit en passant, et en guise de mot de la fin, laissent songeur quant à la capacité, y compris d'athlètes surentraînés, d'humainement et sans sacrifier leur « santé » de réaliser. Autrement dit, une vaste supercherie parmi tant d'autres...

ADAM PASEK

JAN PATOČKA ET DES SURVIVANCES DE L'EUROPE¹

Notre problème, c'est de nous orienter dans notre situation.²

S'orienter, cela veut dire s'orienter dans la situation qui est la nôtre – c'est le problème que Jan Patočka prend à son compte dans le séminaire clandestin *Platon et l'Europe* (1973)³. Philosophe, dit-il, c'est penser la situation⁴. S'il ne s'agit que de « se réunir pour parler de choses abstraites et sublimes », c'est peut-être « bel et bon mais, quant à leur portée, ces discussions ressemblent le plus souvent à un simple passe-temps pour vieilles dames⁵ ».

La difficulté est dès lors la suivante : quand on réfléchit sur notre situation, on y est encore situé, on parle de la situation même *d'où* l'on parle. Sa propre possibilité, la philosophie ne doit pas la prendre

1 Je tiens à remercier les organisateurs de l'Université internationale d'été d'avoir rendu possibles les échanges et les rencontres qui sont toujours une très belle source d'inspiration. J'aimerais également remercier Cédric Cagnat pour m'avoir suggéré d'y participer et pour l'aide apportée à la rédaction de la version finale du texte.

2 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. par Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 50 ; pour l'édition tchèque, voir J. Patočka, *Sebrané spisy vol. 2, Péče o duši II*, OIKOUMENH, Praha 1999, p. 184. Dans la suite, je cite l'édition tchèque dans la forme *SS-2/PD-II* pour indiquer le volume des œuvres complètes et leur partie, soit *PD* pour *Péče o duši*, *FS* pour *Fenomenologické spisy*, et le numéro de volume.

3 Significativement, le programme de la première séance est résumé comme une « introduction aux questions générales d'orientation dans la situation présente du monde ». Voir J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 9 ; *SS-2/PD-II*, p. 149.

4 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 11 ; *SS-2/PD-II*, p. 151.

5 *Ibid.*, p. 9 ; *SS-2/PD-II*, p. 149.

naïvement pour acquiesce mais montrer d'où elle parle. À la fin, ou plutôt juste avant la fin, avant d'en montrer l'*ailleurs*.

Si maintenant on constate une situation de désarroi de la pensée, d'où cette situation se laissera-t-elle penser, comment et par qui ? Un constat du naufrage de la pensée doit ou répondre à ces questions, ou rester une affirmation abstraite, suspendue dans le vide, *non située*. Or c'est bien un tel constat que fait Patočka : l'Europe est morte et son histoire terminée. Comment répond-il donc aux défis qu'on vient d'évoquer ? C'est la question que nous nous proposons de traiter dans cet article.

Pour qu'une pensée puisse dire le désarroi où elle-même se trouve, elle ne peut pas le faire depuis son seul point de vue, puisque c'est celui même dont elle constate l'infirmité. Elle ne peut pas non plus le faire de l'extérieur, sous peine d'oublier la leçon de la *Phénoménologie* de Hegel. Faute dont se gardera Patočka, imprégné qu'il était de l'enseignement de Hegel qu'il commente dans le cours de 1949/1950⁶ et dont, outre l'ouvrage cité, il a traduit l'*Esthétique*. Entre ces deux écueils, notre pensée doit s'en tenir à une autre position, entre soi-même et une pensée de l'autre. Il faut donc parler de l'altérité, de ce qui est autre que l'Europe. Faut-il chercher l'orientation en tournant notre regard vers l'Orient comme nous le suggère l'opuscule de Kant⁷ ? En lisant les réflexions de Patočka sur les égarements de l'Europe au XX^e siècle, on découvrira que cette idée a une pertinence toute particulière.

Que veut dire Patočka en parlant de la mort de l'Europe ? Et l'Europe même, qu'est-elle, pour lui ? Certes, pour le disciple de Husserl qu'il est, l'Europe est d'abord une humanité en crise. A la question : « qu'est-ce qu'elle est ? », la réponse sera d'abord : elle n'est plus elle-même. Ce qu'elle était, est désormais, en elle, détruit, mort. Pour saisir cet état paradoxal, il faut parler de l'Europe en un double sens. En un sens, elle était une formation historico-politico-géographique. En un autre sens, elle était ce qui survivait en elle.

6 Le cours restant à ce jour inédit, je me réfère à la version numérique provisoire.

7 E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, trad. par Alexis Philonenko, préface de Ferdinand Alquié, Paris, Vrin, 2001.

C'est selon ce second sens qu'on comprend un des caractères fondamentaux de l'historicité européenne : l'Europe s'est formée à travers une succession de catastrophes⁸.

Dans une transposition phénoménologique de la *translatio imperii*, on voit émerger l'Europe comme Saint Empire Romain Germanique après la catastrophe de l'Empire Romain, qui lui-même émerge après la décrédibilisation de la *polis* grecque, qui survient en réaction à la dissolution du monde traditionnel du mythe⁹. Chacune de ces catastrophes est d'une part une destruction d'un dispositif où prenait corps une idée d'un vivre-ensemble, d'autre part libération de cette idée qui lui permet de transcender son cadre matériel donné, si bien « [qu'] à travers les catastrophes [...], l'héritage s'étend¹⁰ ».

Europe était donc essentiellement une héritière. Dès son origine dans la *polis* grecque, elle hérite d'un monde autre, non-européen. En tant qu'héritière, elle était identifiée par son héritage et en tant que différente de lui. En conséquence, mourir, c'est pour elle ne plus accueillir cette survivance, ne plus donner lieu à ce retour. On verra que cela n'est pas sans conséquences pour la réflexion sur la situation de l'Europe, pour la possibilité de l'orientation.

L'interrogation patočkienne de l'Europe, de ce qu'elle était et du monde posteuropéen se présente en large partie comme une critique de l'universalisme naïvement eurocentrique de Husserl. Une analyse de la position de Patočka nous est fournie par Kwok-Ying Lau dans son article « La conception de l'Europe chez Patočka : une étude interculturelle¹¹ ». L'auteur y relève notamment deux points : (1) suivant la critique patočkienne, la rationalité a beau être spécifique à

8 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 99 ; *SS-2/PD-II*, p. 227. Idem., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. par Erika Abrams, préf. de P. Ricoeur et postf. de R. Jakobson, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 92-93 ; *SS-3/PD-III*, p. 88.

9 Pensons aux mots de Daniel qui rêve de la statue dont « la tête [...] était en or pur, sa poitrine et ses bras en argent, son ventre et ses cuisses en bronze, etc. [...] Quant à la pierre qui avait frappé la statue, elle est devenue une grande montagne et a rempli toute la terre » (Da 2,32—33).

10 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 99 ; *SS-2/PD-II*, p. 227.

11 Kwok-Ying Lau, « Patočkovovo pojetí Evropy : interkulturní úvaha », in : *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, ed. Ivan Chvatík, OIKOYMEH, Praha 2009, p. 475—492.

l'esprit européen, elle ne saurait pour autant fonder, en son nom, aucune sorte de suprématie ; (2) si, pour Husserl, l'européisation des civilisations extra-européennes devait être la prémisse du rétablissement de l'unité perdue du monde, Patočka y voit plutôt, pour sa part, une « malédiction de l'esprit européen¹² ».

Du reste, la conception patočkienne de l'Europe, suivant Kwok-Ying Lau, n'est pas fondamentalement eurocentrique, puisque le soin de l'âme, qui en est le cœur, peut aisément s'harmoniser avec d'autres pensées non-européennes, telle que (pour reprendre l'exemple de l'auteur) la doctrine morale et politique de Mencius¹³. La comparaison est intéressante, mais à notre avis, l'argument gagnerait plutôt à souligner la façon dont Patočka entend ce que c'est qu'hériter. Nous y reviendrons à la fin du texte.

Si, dans un essai comme « La surcivilisation et son conflit interne¹⁴ », datant des années 1950, Patočka constatait que l'Europe était en péril, qu'elle allait ou bien se dépasser, ou bien périr, dans les textes des années 1970, de « Fondements spirituels de la vie contemporaine », « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels », « L'Europe et l'époque posteuropéenne », jusqu'à *Platon et l'Europe* et les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*¹⁵, le constat devient autrement plus grave, qui en appelle à une transformation radicale : l'Europe est morte dans les deux guerres mondiales, « elle s'est détruite elle-même par ses propres forces¹⁶ ».

Qu'est-ce qui atteste qu'on est désormais après l'Europe ? Si l'Europe en tant qu'entité géographico-politique a perdu son emprise sur le monde, n'était-ce que pour se voir revivre dans d'autres

12 J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Millon, 1990, p. 211 ; *SS-3/PD-III*, p. 183.

13 Mencius est un important auteur confucien du début du IV^e siècle av. J.C. Il est connu pour la doctrine des quatre germes innés de la moralité.

14 In : J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, pp. 99-180.

15 Cf. J. Patočka, « Fondements spirituels de la vie contemporaine » in : *Liberté et sacrifice*, p. 215—241 ; « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels » in : *L'Europe et après l'Europe*, trad. par Erika Abrams, postface de Marc Crépon, Lagrasse, Verdier, 2007, pp. 207—218 ; « L'Europe et après » in : *ibid.*, pp. 37—136. Pour le texte tchèque, voir *SS-2/PD-II*, pp. 9—28, 29—44, 80—148.

16 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 14 ; *SS-2/PD-II*, p. 156.

puissances mondiales ? L'Europe, on l'a vu, s'est faite à travers des chutes successives. La catastrophe européenne du XX^e siècle, n'est-elle pas juste un autre bouleversement, intérieur à cette même histoire d'Europe ?

Dans les « Fondements spirituels de la vie contemporaine », « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels » ou « L'Europe et après », Patočka commence par un commentaire d'*An Introduction to Contemporary History* de Geoffrey Barraclough¹⁷. Quelle est la thèse qui y retient son attention ? Après la Deuxième guerre mondiale, on entre dans un monde radicalement différent du précédent. Ce n'est plus le « concert européen » mais des constellations d'autres « colosses démographiques et politiques extra-européens » qui y jouent le rôle décisif¹⁸. Ceci, dit Patočka, en conséquence de la faillite de l'impérialisme européen qui s'est révélé être impraticable¹⁹. Cet impérialisme n'est pas, dans l'histoire de l'Europe, une simple contingence. Pour comprendre ce qui le lie à elle et pourquoi il a fini par être son destin, il faut suivre la remontée aux origines de l'Europe qu'opère Patočka afin d'interpréter la thèse husserlienne selon laquelle « l'Europe est une intuition²⁰ ».

Pour Patočka, le mot d'intuition fait référence au moment socratique. Il ne renvoie pas à un rapport à l'identique idéal, un « super-étant » comme dirait Patočka, puisque l'intuition socratique n'a aucun objet positif. Elle est une visée négative s'accomplissant comme liberté par rapport à toute donnée²¹. Le sens positif de cette intuition est la cohérence possible d'un comportement fondé dans cette liberté. Dès lors, le sens s'émancipe de la réalité objective donnée et devient historique. L'entrée de l'existence humaine dans l'histoire

17 G. Barraclough, *An Introduction to Contemporary History*, London, New York, C. A. Watts, 1964. J. Patočka, *SS-2/PD-II*, pp. 10—12, 29—33, 85—87.

18 J. Patočka, *L'Europe et après l'Europe*, p. 46 ; *SS-2/PD-II*, s. 86.

19 Cf. J. Patočka, *SS-2/PD-II*, p. 10.

20 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 100 ; *SS-2/PD-II*, p. 228. Je préfère ici la traduction standard du « nahlédnutí » comme « intuition » plutôt que l'inhabituelle « entrevision » choisie par Abrams qui, sans être fausse, est à mes yeux trop interprétative.

21 Pour le rapport entre la liberté et l'Idée platonicienne, voir J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 96.

s'énonce dès lors comme suit : le sens ne pouvant plus être garanti par la seule tradition est désormais toujours problématique et soutenu par le travail réflexif de recherche d'un fondement.

Selon *Platon et l'Europe*, cette liberté repose sur un rapport au monde comme totalité non-totalisable, « non additive mais englobante²² ». Le monde est ce qui n'est jamais donné en personne mais est donné ensemble avec chaque donation singulière dans le monde comme son arrière-fond, la connexion de toutes choses. Dans chaque donation, la co-donation du monde est ce qui est caché, ce qui s'y dissimule, l'inépuisable mouvement de l'apparaître débordant sans cesse tout apparaissant donné ou possible²³. La liberté jaillit de cet écart.

Formulons maintenant deux observations à propos de l'historicité de l'identité ouverte par cette intuition fondatrice. Premièrement, c'est le mythe qui présente pour la première fois le monde comme un tout transcendant tout étant apparaissant en son sein. C'est le mythe qui oppose le monde commun comme connexion de toutes les choses aux mondes privés²⁴. C'est cette apparition mythique que la philosophie parvient à réinterpréter comme un problème et non plus comme une réponse. Le mythe, de ce qui asservit les humains aux dieux, est transformé par elle en une possibilité de se saisir de l'existence en assumant sa problématique. L'humain ne peut jamais saisir la totalité du monde mais il peut être en rapport avec le monde, réaliser ce rapport en s'efforçant de maintenir une attitude d'examen critique du sens qui n'est ni donné avec l'évidence dans les choses, ni octroyé aux humains par la surpuissance du tout du monde mais qui se fait historiquement dans leur écart. Cet examen critique incessant est appelé par Patočka : soin de l'âme.

Dans cette apparition mythique, il ne s'agit pas d'un mythe précis, d'une origine identifiable. Au contraire, la « vérité du mythe²⁵ » traverse des mythologies différentes. Elle ne fournit donc pas à la

22 P. Ricoeur, « Jan Patočka et le nihilisme », in : *Esprit*, no. 166 (11), novembre 1990, pp. 30—37.

23 Cf. R. Barbaras, *Le Mouvement de l'existence*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007.

24 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 74 ; *SS-2/PD-II*, p. 205.

25 *Ibid.*, p. 52 ; *SS-2/PD-II*, p. 186.

philosophie un fondement ultime mais est une origine trouée, qui ouvre la philosophie à un sentiment mystérieux de l'appartenance problématique au monde. La philosophie qui réfléchit cette origine se voit transie par un mystère qu'elle dépasse en dégageant la possibilité de la clarté, mais telle qu'elle ne peut jamais tout à fait la contenir et qui, donc, la surpasse à son tour.

Si la première observation regardait en amont, la seconde regarde en aval du moment socratique, car l'univocité de son sens est contestée par l'opposition entre Platon et Démocrite, où chacun représente une façon différente d'envisager le soin de l'âme²⁶. Chacun des deux « frères ennemis » met en lumière le lien essentiel entre la compréhension du monde et l'âme, mais pour Platon la formation de l'âme est le but de la recherche cosmologique et ontologique, tandis que pour Démocrite la purification de l'âme des opinions est plutôt la condition nécessaire de la connaissance objective de l'univers²⁷. De ces deux conceptions, c'est la seconde qui anticipe la science objectiviste qui réduira l'histoire à un déroulement s'épuisant dans les relations causales²⁸.

Le moment socratique est ainsi entaché d'ambiguïté. Sa pureté serait-elle préservée au moins chez Platon ? Même pas. A l'examiner avec soin, on s'aperçoit très vite que l'opposition qui séparait Platon de Démocrite se redouble à l'intérieur de la pensée platonicienne. En effet, tout en élaborant le programme du soin de l'âme, elle préfigure déjà son oubli en formulant une doctrine métaphysique. Ainsi, toutes les issues possibles sont déjà données dans le soin de l'âme platonicien. Tel que l'expose Patočka dans *Platon et l'Europe*, il est structuré en trois plans²⁹.

1. Plan onto-cosmologique : c'est à l'âme qu'apparaît le monde et il faut prendre soin de cette manifestation. D'où l'exigence de toujours mettre en évidence la différence entre le monde comme

26 *Ibid.*, p. 85 ; *SS-2/PD-II*, p. 215.

27 *Ibid.*, p. 87 et 91 ; *SS-2/PD-II*, pp. 216 et 220.

28 Cf. J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, p. 40 et 81 ; *SS-2/PD-II*, pp. 82 et 110.

29 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 107 ; *SS-2/PD-II*, p. 233.

ensemble de l'étant et le monde en tant que sa cosmicité « dépasse toutes [les cosmicités] qui se prétendent exhaustives³⁰ ».

2. Plan politique : la *polis* traditionnelle met à mort celui qui vient la questionner (Socrate). Elle se condamne elle-même puisqu'elle préfère commettre l'injustice plutôt qu'être remise en question. La dimension politique de la philosophie s'énonce dès lors comme le problème d'une *polis* juste, d'une *polis* capable de faire face à la critique du philosophe³¹ qui fait voir que « rien dans les relations morales ou politiques ne va de soi, qu'il n'est rien qui, dans son évidence immédiate, ne demande une explication³² ».

3. Plan psychologique : un examen continu de soi-même est la condition et la forme même des deux plans précédents, puisqu'ils supposent une critique incessante de nos opinions. Le partage platonicien entre *doxa* et *épistémè* n'en appelle pas à un saut magique de la *doxa* sur le sol ferme de l'*épistémè* mais à un travail au sein de la *doxa*. En effet, « toute vérité commence comme une erreur au moins partielle³³ ». Cet examen ne trouve une assise dernière ni dans l'âme ni nulle part ailleurs, mais uniquement dans son exercice même³⁴.

Loin d'être un système métaphysique, le soin de l'âme postule un idéal de la « vie dans la vérité », de la vie tournée vers la clarté. Or il ne va pas de soi que le soin de l'âme reste tel. Son principe, sa raison et sa mesure doivent sur tous les trois plans résider dans la formation de l'âme comme le lieu de la manifestation et, par conséquent, comme ce qui est capable de vérité. Si telle est l'intention profonde de l'œuvre de Platon, il faut reconnaître, admet Patočka, que Platon n'en est pas toujours à la hauteur et finit souvent par coordonner – et donc subordonner – le soin de l'âme à un étant objectif, à savoir l'Idée. Le principe de l'apparition de l'étant ne serait pas l'appartenance problématique de l'humain au tout du monde mais « un

30 J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 238 ; *SS-2/PD-II*, p. 26.

31 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 98 et 121 ; *SS-2/PD-II*, pp. 226 et 246.

32 M. Crépon, « Strach, odvaha, hněv », in : *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Ivan Chvatík (éd.), 2009, p. 428.

33 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 9 ; *SS-2/PD-II*, p. 149.

34 C'est-à-dire l'activité même de l'âme qui témoigne de sa disposition pour la vertu. Cf. *Ibid.*, pp. 102–103 ; *SS-2/PD-II*, pp. 230–231.

étant supérieur³⁵ ». C'est alors que « l'idéal philosophique de la *vie dans la vérité* prend la forme d'un idéal *métaphysique*³⁶ ». Si donc « l'Europe en tant qu'Europe est née du thème du soin de l'âme » et « elle a péri pour l'avoir laissé de nouveau se voiler dans l'oubli³⁷ », il semble que le péril a été là dès le début, présent dans le renversement du soin de l'âme en métaphysique.

La métaphysique est ainsi caractérisée par un geste qui soumet l'apparaître à un étant objectif. Un étant que l'on peut saisir, que la pensée peut épuiser et pour ainsi dire dominer. C'est-à-dire que, si le soin de l'âme engageait le sujet dans un jeu où le monde était tantôt adversaire, tantôt partenaire, la métaphysique serait la tentative d'une emprise unilatérale sur le monde. La connexion entre le renversement de l'idéal de la « *vie dans la vérité* » en « idéal métaphysique » et le renversement du soin de l'âme en « souci de la domination du monde³⁸ » devient alors claire. D'un côté, la métaphysique prépare par son objectivisme le déplacement du point d'équilibre de la pensée vers la sphère des moyens. De l'autre, en tant qu'elle est une pensée de l'ordre universel du monde, cet ordre doit tendre à se réaliser. Le rapport au monde comme un tout englobant se renverse alors dans une prétention de l'humain à devenir le tout du monde.

Forts de cette formule, revenons aux trois essais du début des années 1970 qui commentent l'ouvrage de Barraclough³⁹. Patočka y esquisse un mouvement historique allant de la Révolution industrielle à l'impérialisme et de l'impérialisme aux deux Guerres mondiales. Ces dernières auraient scellé la faillite définitive de l'impérialisme européen, en même temps que la mort de l'Europe et sa sortie de l'histoire. Ce devenir-le-tout-du-monde serait ainsi pour l'Europe l'unique façon de s'assurer encore l'accès à une existence historique, une fois que le souci de la domination du monde a refoulé la disposition au soin de l'âme.

35 *Ibid.*, p. 114 ; *SS-2/PD-II*, p. 240.

36 *Ibid.*, p. 114 ; *SS-2/PD-II*, p. 241.

37 *Ibid.*, p. 79 ; *SS-2/PD-II*, p. 210.

38 *Ibid.*, p. 99 ; *SS-2/PD-II*, p. 228.

39 Voir plus haut la note de bas de page 17. Cf. *SS-2/PD-II*, pp. 10—12, 29—31, 85—87.

À l'issue de la Deuxième Guerre mondiale émerge « un monde post-colonial, formellement européenisé, mais dont le contenu est nouveau, non-européen. C'est un monde où l'Europe a cessé de jouer le rôle déterminant sur le plan du pouvoir comme dans la sphère culturelle, et où, à côté des deux superpuissances, commencent à entrer en scène d'autres colosses démographiques et politiques extra-européens⁴⁰ ». Le monde a été européenisé, l'Europe est devenue monde, mais elle perd en même temps son pouvoir. En outre, de ce monde européenisé, on apprend qu'il ne l'est que selon sa forme, tandis que son contenu est foncièrement différent. Patočka pense d'abord aux États-Unis et à l'Union Soviétique : bien qu'ils « vivent du moins à partir d'idées et des motifs produits par la dialectique de la décomposition de cette substance [européenne] », ils sont « eux-aussi aliénés à l'égard des grandes traditions de l'Antiquité et du christianisme⁴¹ ». Mais de nouveaux pouvoirs mondiaux prennent l'aspect européen ; ils adoptent sa technologie et son organisation mais ils se nourrissent intérieurement de substances historiques toutes différentes. En un mot, le monde qui advient est post-européen. Dans ses formes extérieures, il peut conserver des éléments propres à l'Europe mais il a une signification et un sens nouveaux⁴².

Il faut insister sur ce paradoxe : une généralisation de l'Europe et en même temps l'extinction de sa vie intérieure. Cette généralisation – qui « apparaît aujourd'hui comme un fait incontournable⁴³ » – est de prime abord matérielle : Patočka parle de la technologie et des techniques de l'organisation. C'est comme si l'Europe, dans son effort pour devenir monde, répandait sur tout le monde son corps démesuré. Et comme si, en même temps, l'esprit de l'Europe ne suffisait pas pour animer ce corps monstrueux. L'aspect que son propre corps donne à voir à l'Europe est alors le spectacle d'une aliénation, d'une dépossession de soi. Et ce n'est pas seulement sa technologie, mais également ses idées qui ne sont plus siennes. Parlant du marxisme qui paraissait être encore un candidat possible d'un

40 J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 217 ; *SS-2/PD-II*, p. 11.

41 *Ibid.*, p. 223 ; *SS-2/PD-II*, p. 15.

42 Cf. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 17 ; *SS-2/PD-II*, p. 156.

43 J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 211 ; *SS-3/PD-III*, p. 183.

prolongement de l'esprit européen, Patočka commente ainsi la série « Marx, Lénine, Staline, Mao » : « l'assimilation de ces systèmes de pensée se fait, non seulement en fonction de la situation historique momentanée, mais en harmonie avec les traditions indigènes et les thèmes déjà propres aux collectivités concernées⁴⁴ ». Commentant la révolution en Chine, il se demande si « à travers l'habit moderne ne transparait pas l'antique « universisme » chinois⁴⁵ ». « Les géants émergents ne sont pas des nouveau-nés, enfants du XX^e siècle⁴⁶ », dit-il encore.

Que voit donc l'Europe quand elle contemple son énorme corps devenu monde ? Contempler son propre corps dont on est dépossédé, ce corps qui n'est plus à soi, que l'on reconnaît encore comme ce qui jadis était à nous mais qui désormais ne l'est plus, n'est-ce pas contempler son propre cadavre, comme dans la scène où l'esprit demande étourdiment à la Mort : « qui êtes-vous ? », tandis que, pour toute réponse, elle ne fait que lui montrer du doigt solennellement le cadavre gisant sur le sol ? En cela, on voit l'Europe en train de comprendre sa situation non dans le regard porté sur son identité interne mais dans le regard tourné vers son dehors. C'est finalement dans l'image d'elle-même que lui renvoie l'Orient, que l'Europe saisit la nouveauté du monde pluriel post-européen où elle entre, éperdue, et où doit apprendre à s'orienter à nouveaux frais.

S'il est vrai que l'Europe est morte au même moment, et dans le même mouvement par lequel elle est devenue monde, alors le lien entre ces deux faits ne saurait se limiter au seul épuisement de ses ressources matérielles. Il implique sans doute la pensée erronée du monde comme totalisable. Si l'Europe a été dans son essence *logos* et *ratio*, l'émergence d'une universalité capable de « faire du monde un monde un⁴⁷ », de réaliser un monde commun, cette capacité était

44 J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, p. 209 ; *SS-2/PD-II*, p. 38.

45 *Ibid.*, p. 210 ; *SS-2/PD-II*, p. 39. La doctrine confucéenne du *Tianxia* et son renouveau dans les études confuciennes actuelles, massivement subventionnées par le gouvernement chinois, semblent confirmer la justesse de la lecture de Patočka. Pour une présentation plus complète de cette tendance, voir, ici même, l'article de Joyce C. H. Liu.

46 Cf. *Ibid.*

47 J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, p. 38 ; *SS-2/PD-II*, p. 80.

également frappée par l'ambiguïté fatidique que l'on a détectée à l'origine. Devenue une prétention à la domination du monde, elle s'est vidée de son sens initial.

Revenons, pour finir, à la problématique de départ. Nous avons essayé, dans ce qui précède, d'exposer quelques éléments de la réflexion de Patočka, dans son effort pour rendre compte de la situation historique de l'Europe. Il s'agissait, pour ainsi dire, des moments objectifs d'une réflexion, qui vise à comprendre une réalité qui ne se laisse pas entièrement objectiver. En effet, à côté de son aspect objectif, la situation comporte également un aspect subjectif, à savoir l'attitude que l'on adopte vis-à-vis d'elle⁴⁸. L'attitude qu'assume le sujet dans et par rapport à sa situation participe à la constitution de cette dernière. Il s'agit de sa disposition affective et de sa conscience plus ou moins juste de la situation. La réflexion sur la situation modifie celle-ci, en même temps qu'elle la réfléchit. Loin d'être une contemplation neutre, elle est une véritable « action intérieure⁴⁹ ». C'est pourquoi Patočka écrit que le chemin du philosophe en dehors de la caverne platonicienne et son retour en elle ne sont en réalité qu'« un seul et même mouvement⁵⁰ ». « Nous philosophons dans la caverne, dit-il, et la philosophie que nous nous efforçons de formuler dans l'élan qui nous fait quitter la caverne, fait elle-même partie de la caverne⁵¹ ». La situation n'a pas de dehors où la philosophie pourrait s'établir, impassible⁵². Elle ne peut que s'employer à modifier la situation dans un va-et-vient entre son intérieur qui nous engloutit, et sa limite extrême d'où elle puise sa lucidité, et ainsi répondre à l'urgence qui nous opprime.

Et c'est ici que s'opère un ultime retour au soin de l'âme. « Le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen, n'est-il pas aujourd'hui encore à même de nous interpeller, nous qui avons be-

48 Cf. J. Patočka, *SS-2/PD-II*, p. 151. Le paragraphe concerné ne figure pas dans l'édition française de *Platon et l'Europe*.

49 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 9 ; *SS-2/PD-II*, p. 149.

50 *Ibid.*, p. 50 ; *SS-2/PD-II*, p. 185.

51 *Ibid.*

52 Cf. J. Patočka, « Des deux façons de philosopher », in : *SS-8.1/FS-III.1*, pp. 9–14.

soin de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin⁵³ » ? L'importance que notre auteur accorde à ce phénomène si européen qu'il se confond avec l'Europe même, nous pousse à nous demander encore une fois si malgré la critique de l'eurocentrisme husserlien, Patočka n'y succombe pas lui-même.

En effet, Patočka accorde résolument à l'idée du soin de l'âme une signification universelle tout en insistant sur son origine européenne (bien que « trouée », on l'a dit, par son encadrement dans le monde antéhistorique et non-européen du mythe). Ce qui nous semble sauvegarder cette idée de l'accusation d'eurocentrisme, c'est la façon dont il interprète la notion d'héritage. D'une part, dans le monde post-européen dont l'avènement est affirmé par Patočka le plus résolument, l'Europe n'a plus, par rapport à cet héritage, aucun privilège. D'autre part, hériter, ce n'est pas recevoir passivement, ni être assimilé par quelque chose d'étranger. Mais c'est accueillir une survivance, en devenant autre que soi-même ; c'est devenir soi-même en réfléchissant sur sa propre vie grâce à l'écart qu'introduit cet héritage à l'intérieur de cette dernière. « Répéter, écrit Patočka, ne signifie pas refaire ce qui a été là déjà une fois. Répéter signifie revendiquer le même *en des guises nouvelles*, dire le même avec des mots nouveaux, par des moyens nouveaux. *Nous devons dire ce qui est toujours à nouveau et toujours différemment, mais ce que nous disons doit être toujours le même*⁵⁴ » !

53 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 21 ; *SS-2/PD-II*, p. 160.

54 *Ibid.*, p. 10 ; *SS-2/PD-2*, p. 228—229.

ENIS SULSTAROVA

IMAGINING THE BALKANS THROUGH THE WORKS OF ISMAIL KADARE

Introduction

In her seminal study *Imagining the Balkans*, Maria Todorova writes that the question « how the Balkans think of themselves ? » should be understood how the educated elites of Balkan nations define the Balkans, or how they relate their respective national identities to the Balkan identity¹. These questions become more interesting and challenging when we recall that the idea of the Balkans as a cultural region has been formed outside of the region and has been consequently internalized by the Balkan peoples. Of course, the Balkan cultural elites have not been passive recipients of the various Western stereotypes about the region, which Todorova has included within the label of “balkanism”, but they have actively and critically engaged with them. Although Todorova argues that balkanism should be seen as a distinct discourse from that of orientalism, nevertheless she agrees that the various imagining of the Balkans from the inside the region, including works of literature and art, largely rely on a binary division between “the West” and “the Orient”, which is the central component of Said’s definition of the discourse of orientalism². Todorova writes :

With the exception of the Turks, in whose self-identity the East occupies a definite, although intensely discussed, place, all other Balkan nations have renounced what they perceive as East and think of themselves as, if incompletely Western, certainly not Eastern. They would

1 M. Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 38.

2 E. W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Press, 1978, pp. 2-3.

allow to have been marked by the East, but this is a stain, not a sign in any fruitful way³.

In the afterword to the updated edition of *Imagining the Balkans* Todorova urges the scholars of Balkan identities and images to make use of the notion of “historical legacy”. Legacy relates to what is handed down from the past and it retains both features of spatiality and temporality. Todorova distinguishes between legacy as continuity and legacy as perception. The first refers to the survival in the present time of characteristics of the past political, social and cultural entities, while the second refers to the articulation and re-evaluation of those characteristics in different historical periods. Todorova argues that the Ottoman historical legacy is the most important one in shaping the current Balkan stereotypes and the images of the region. The various nationalisms in the region have perceived the Ottoman legacy as a mainly negative one and have struggled to move away from it in the name of modernization and “Europeanization⁴”.

By taking heed to these insights, in this article we examine the way the Balkans are imagined through the literary works and essays of the renown Albanian writer Ismail Kadare. We argue that Kadare’s imaginary of the Balkans fits in the model of the regional cultural elite that respond to the Western gaze by largely validating the latter’s balkanist discourse and the negative stereotypes it reproduces, but at the same time by putting the blame to the historical legacy of the Ottoman rule. We have chosen the writings of Kadare not only because he is the most famous Albanian writer and a major representative of Albanian culture in the world, but also because of the relevance that his literary output has had in the collective imagining of the Albanian nation for almost five decades. A main topic of many of his novels and essays is the legacy of key periods of the medieval and modern history of Albanian people. He treats historical events, legends, epic songs and myths to construct allegories that speak to the present, and some of his memorable works are “remakes” of legends and epic songs of Albanian people, which are “updated” in

3 M. Todorova, *op. cit.*, p. 58.

4 Ivi, pp. 198-199.

the modern literary forms of the novel, novella and story. Through his revisioning, not only legends and epic songs become memorable for the contemporary generations, but they also gain new meaning in the shifting contexts of communism and post-communism. For that reason Kadare's literary work is seen by many Albanians as a narrative of Albanian national identity, of their nation's relations with its neighbors and of their destiny in Europe.

The main body of the paper is organized in four parts. In the first part we analyze Kadare's conception of the first Balkan commonality, formed out of the folkloric heritage of the most ancient of the peoples of peninsula, the Greeks and Albanians. It was from this legacy that the literature itself was born, at the moment when the Greco-Illyrian epic and folklore was performed on the stage of Greek theatres, thus providing the cradle of the future European culture. The Southern Slavs, the topic of the second part, are depicted by Kadare as latecomers, who nevertheless borrowed and enriched the medieval Balkan epic genre, but at the same time trying to negate the originality and antiquity of Illyrian-Albanians epic. In the third part we will examine Kadare's idea of Ottoman Turks as Asian intruders in the Balkan medieval world, presented in his novels and other writings as a constitutive part of the greater European and Christian world. In the fourth we will present Kadare's discussion of how the Western latest involvement in the Balkans is assisting the region's overcoming of the Ottoman historical legacy.

In the beginning there were the Greeks... and the Albanians

Kadare thinks that the foundation of literature lies in narration and narration itself is remembrance. Without remembrance a small nation can be lost to itself and can be forgotten by the world⁵. Since ancient times sitting next to one of the best known cultures in Europe, that of the Greeks, the Albanians seem to be an enigma that

5 P. Morgan, *The Wrong Side of History : Albania's Greco-Illyrian Heritage in Ismail Kadare's Aeschylus or the Great Loser*, in « Modern Greek Studies », 14 (2010), pp. 92-111, p. 96.

still puzzles many minds in the continent. Who are the Albanians? Do they belong to Europe and what is their contribution to the European civilization? In his essay *Aeschylus or the Great Loser*, Kadare provides answers to these questions. The Greek tragedy is taken to be the beginning of the Greek literature and its roots lie in the oral epic which conserved the memories of the Greek and their self-consciousness, as it is shown by the Homeric poems. Then the Greek literature became part of the Roman civilization, which was rediscovered during the European Renaissance and became the basis of European civilization. In Kadare's thinking, « the origins of the idea of Europe should be sought in Homer rather than in the Athenian polis. The European legacy, in his view, is primarily Homeric rather than Socratic⁶ ». The ancient Illyrian people, north-western neighbors of the Greeks, had their own epic tradition, but they lacked an Aeschylus who would have made the transition to literature. The Albanians, the descendants of Illyrians, continued to cultivate their folklore and to transmit it orally to successive generations until the modern times. Looking for the similarities between the oral epic of Albanians with the traces of ancient Greek traditions as they are present in Aeschylus' tragedies, Kadare argues that one can detect their common source in the cultures and mentalities of the peoples that once inhabited the region⁷. The oral tradition provided the Albanians with a means to remembrance, thus helping them to maintain their identity in the face of Slavic invasions and « the unprecedented cultural barbarism » of the subsequent Turkish-Islamic invasion⁸.

While Greek culture left behind the Homeric stage and moved on to form the European and world literature, the Albanian oral culture fossilized in the margins of European literatures and carried the marks of the Homeric poems well into the 20th century. This means that together with the Greek culture, that of the Illyrians-Albanians lies at the bedrock of the European civilization. Kadare expresses this point also in the novel *The File on H*. Here we encounter two Iri-

6 M. Ossewaarde, *Ismail Kadare's Idea of Europe*, in « The European Legacy », 20 (2015), pp. 715-730, p. 716.

7 I. Kadare, *Eskili, ky humbës i madh*, Tirana, Onufri, 2006, pp. 115-116.

8 I. Kadare, *Vepra letrare 12*, Tirana, Sh.b. Naim Frashëri, 1981, pp. 14-15.

sh-American scholars who in 1930s come to the Albanian highlands to discover the “last laboratory” of the Homeric verses⁹. They are interested in understanding the hidden mechanism through which the wandering bards, or rhapsodes, in the Balkans filter the historical time into the immemorial narration of the epic songs. In this “embalming process”, as they put it, remembrance and forgetting have a crucial role, because the rhapsodes pass over in silence whole periods of history that are deemed to be unimportant to the national narrative, while perpetually recalling the battles of the Albanian mythic heroes against the invading Slavs, thus mirroring particular events that may have happened more than a millennium ago and are not recorded in historical annals. The etymological meaning of “rhapsode” is “weaver”, thus the purpose of rhapsode in the Balkans, both of Greek ones in Homer’s time and of Slavic and Albanian ones in 20th century, is to represent the world to his listeners, by linking different events and epochs in one narrative. Through listening to epic songs the contemporaries of the rhapsode perceive the historical legacy. By including the Albanian epic tradition in his literature, Kadare performs a similar function to that of Aeschylus when the later decided to include parts of Greek oral tradition in his tragedies. According to Peter Morgan, Kadare is a modern Aeschylus, because he digs deep into his nation’s ancient past to find the European origins of the Albanians, as a way to overcome the oblivion brought to his people by successive waves of invasions and occupations by Romans, Slavs and Turks¹⁰.

The bilingual epic that unites and divides : The Albanians and the Serbs

A good part of the Albanian epic songs depict the fights between Albanian heroes and Slavic ones and this is commonly interpreted

9 I. Kadare, *Dosja H.*, Tirana, Sh.b. Naim Frashëri, 1990, pp.54-55.

10 P. Morgan, *op. cit.* ; P. Morgan, *The European Origins of Albania in Ismail Kadare’s The File on H.*, in A. Hammond (dir.), *The Novel and Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 101-114.

as a remembrance of the perennial conflict between the Serbs and Albanians, since the Slavic inroads in the Balkans. But, the fact that the Albanian epic songs have many similarities with the epic songs of the Southern Slavs is an evidence of their mutual cultural exchanges over long periods of time. Most probably the Southern Slavic epic cycle was formed in the 17th and 18th about frontier warriors in a border region in the Balkans that separated the Habsburg and the Ottoman empires. Through bilingual wandering rhapsodes, it was transmitted into the Northern Albanians and gave birth to an Albanian epic cycle, with its distinct characteristics and values¹¹. But some Albanian scholars have tried to assert the originality of the Albanian epic songs and the existence of a pre-Slavic stratum. Because of the importance that Kadare gave to the epic as a testimony of the antiquity and European identity of the Albanians, he argues that the Albanian epic cycle of frontier warriors (*Eposi i Kreshnikëve*) was originally formed by the Illyrian-Albanians during the time of the Slavic inroads in the Balkans and was both revived and transformed by rhapsodes in the face of the Turkish invasion. In the process, bilingual Albanian rhapsodes borrowed elements from the epic in the Slavic language, like the later had used the pre-Slavic substratum of the Illyrian epic¹².

The competition over the origin of the bilingual epic reflects the troubled history of the two Balkan peoples, the Albanians and the Serbs. In the novel *The File on H.*, one of the Western scholars of the epic songs hangs on the wall a map of the Balkans and in his mind summarizes their mutual antagonism :

For more than a thousand years Albanians and Serbs bled each other without interruption. They quarreled over everything ; over land, boundaries, meadows, waterfalls, and it would not surprise anyone if they quarreled over the rainbows in the sky. They quarreled over the ancient epic, too, which, as if to complete the fatality of things, existed in both languages : Albanian and Serbian-Croatian. And each of the two

11 R. Elsie, *Historic Dictionary of Albania*, Lanham, The Scarecrow Press, 2010, pp. 424-426.

12 I. Kadare, *Vepra letrare 12*, cit., pp. 96-120.

peoples insists that he is the creator of the epic, therefore the other is nothing more than a robber or, in the best scenario, an imitator.¹³

Although the quarrel over the origin of the epic is thus presented in a detached and impartial way, the two scholars in fact are convinced that the Albanians are the creator of the original epic which is now lost. Upon learning this, a Serbian Orthodox monk, significantly named Dusan, who lives in the area provokes an assault against the two scholars and the destruction of their recordings of the epic songs. It looks like that another, maybe the last, opportunity for the Illyrian-Albanian epic to be acknowledged as the heir of the Homeric verses, is lost. The novel was written in 1981, the year when the Albanians in Kosovo rose in protest over the status of the autonomous region, demanding its upgrading to a republic, on a par with the other constituent republics of Yugoslav federation.

In the context of post-communist transitions and the wars in Yugoslavia, Kadare reconsidered the value of the oral epic in the Balkans in his novella *Elegy for Kosovo*, which was published in 1998, during the conflict in Kosovo between the Serbian security forces and the Kosovo Liberation Army of Albanian insurgents demanding the independence of the region. The novella is composed of three related stories. In the first one Kadare builds a literary version of the Battle of Kosovo of 1389. He presents it not just as a turning point in the Serbian history, but also an event that changed the historical course of all Balkan peoples. In his literary retelling of the battle, at a time when the Serbian nationalists were evoking epic songs about the Battle of Kosovo to justify their ethnic cleansing of Albanians, Kadare presents medieval Serbs and Albanians as allies that fell in the Field of Kosovo to protect their lands and Christian Europe against the threat of Muslim Turks¹⁴.

The central characters in the second story of this novella are two rhapsodes, the Albanian Gjorg and the Serbian Vladan, who have been brought in the Field of Kosovo to witness the battle in person and to immortalize in verse their lords' feats. The night before the

13 I. Kadare, *Dosja H.*, cit., pp. 101-102.

14 I. Kadare, *Tri këngë zie për Kosovën*, Tirana, Onufri 1998.

battle they are called to sing epic songs before their feasting lords. They sang from their repertoires of songs that depicted the Serbs and Albanians as enemies fighting over Kosovo, which provoked laughter amidst the lords, because they had made peace to fight the common enemy¹⁵. The readers of the novel sense the Balkan togetherness in the aftermath of the battle, when multiethnic bands of refugees head toward the Central and Western Europe. The two devastated rhapsodes joined a group of survivors that hurry to leave behind Kosovo. They both understand the uselessness of epic songs in the face of the new reality : « We ourselves have brought this evil upon our heads, my brother. We have been fighting and slaughtering each other for so many years over Kosovo, and now Kosovo has fallen to others », says Vladan to Gjorg¹⁶. But they cannot get rid of the mutually antagonistic epic songs about Kosovo. For them to perform as rhapsodes it is necessary to sing them. In the end they sing the same songs about Kosovo before an audience of noblemen in a castle somewhere in Germany or France. Those present are bewildered to hear about the Serbian-Albanian conflict over Kosovo, after the Balkans had fallen to the Turkish hands. When the two rhapsodes are asked to sing to something else, they remain mute. Epic songs refer to the past and cannot be changed at will. The authority of the rhapsode in his society derives from innumerable predecessors that have transmitted the verses orally and that is why the rhapsodes have no power to change them : « they had to ask permission from the very old... even from the dead... when they would appear to them in dreams¹⁷ ». By putting the Balkan epic before an Western European public and in contemporarity with the *Chanson de geste*, the *Nibelungenlied* and the legend of Wilhelm Tell, Kadare seems to suggest that in the present time Balkan oral epics should not be used to awaken the ghosts of ancient conflicts but should be seen as a cultural heritage that is part of a broader European civilization.

15 *ivi*, pp. 50-51.

16 *ivi*, p. 52.

17 *ivi*, p. 75.

The foreign blood : The Turks

For Kadare, the Ottoman Empire represents the quintessence of earlier Oriental empires and of modern totalitarianisms. According to him, the tragedy *The Persians* was not only the most patriotic work of Aeschylus, but it was also a universal monument to the struggle of all peoples against empires. That work was an anticipation of the drama that the Balkan people would experience centuries when the Ottoman “dusk” would close in on them. The “Asian night” failed in the first attack against the Balkans, when the Greeks stopped the Persians, but it won in the second attack, when the Ottomans overwhelmed Greece and most of the Balkans¹⁸.

Initially the Slavs were barbarians that destroyed much of the ancient civilization in the Balkans¹⁹, but centuries later they have become a part of the “forecourt of Europe”, as one of the Western European characters calls the peninsula in *Elegy for Kosovo*²⁰. The Turks, on the contrary, remain till the end the barbarian other : « How it was possible that this peninsula, that first cradle of the European civilization [...] accepted to be called the Balkans, thus taking its name from those who were its deadly enemies : the Ottoman Turks ? », asks Kadare²¹. He subscribes to the argument that the Ottoman Turks were a force of regress that detached the Balkan peoples from the European civilization. He compares the Ottoman invasion in the Balkans to what would have happened if the Persians had won the war against Greeks ; for sure the dictatorship would have suffocated democracy and the barbarism would have turned off the light of culture and civilization²². Luckily, the Ottomans only entered as far as the “forecourt of Europe” without reaching the interior of the continent. The civilization of antiquity was saved because it was already transferred at the interior of the continent and it was being rediscovered in the Italian cities and courts.

18 I. Kadare, *Eskili, ky humbës i madh*, cit., pp. 69, 74-75.

19 I. Kadare, *Dosja H.*, cit., pp. 104-105.

20 I. Kadare, *Tri këngë zie për Kosovën*, cit., p. 78.

21 I. Kadare, *Unaza në kthetra*, Tirana, Onufri, 2016, p. 17.

22 I. Kadare, *Eskili, ky humbës i madh*, cit., p. 75.

According to Kadare, the preservation of oral cultures among the Balkan peoples should be seen as an act of resistance to the Ottoman rulers. He emphasized that the oral poetry of the Albanians provided a cultural barrier against the alien Ottoman culture : « It was only natural that the Albanians would try to erect a most insuperable cultural barrier between themselves and the Asian invader. Their oral art had all what needed to take on that mission²³ ». The significance Kadare assigns to the oral epic for the remembrance of the national identity during the Ottoman period, becomes apparent in the novel *The Palace of Dreams*. At the center of the narrative is the family of the Quprilis, of distant Albanian origins, who have become Muslims and powerful bureaucrats of the Ottoman state. A symbol of their power is an epic poem that have been composed by Muslim Bosnians in Slavic language about the legendary deeds of the family. At a given date each year rhapsodes from Bosnia are invited in their house in the capital of empire to recite passages from the epic. In one particular year, while the celebration of the rhapsodes was approaching, Kurt Quprili, who has become interested in the ethnic roots of the family, announces to a family gathering that he has invited Albanian rhapsodes to recite their epic songs alongside of Bosnian ones. The others are surprised and disturbed to hear that, because all know that the Quprilis are absent from the Albanian epic. Quprilis feel that the silence of the epic is a reproach to them for not playing any role in the preservation of the Albanian national identity. Kurt would have wished that the Quprilis were present in the older and more authentic Albanian epic, a desire that would sound subversive to the empire if Kurt pronounced it openly. At the night of the recital, the police of the Sultan abruptly breaks up the singing and kills the Albanian rhapsodes, who are deemed by him to be dangerous as a means for the cultural and political awakening for the Albanian nation. Kurt himself is arrested and executed some days later, but the Quprilis retain their influence in the power struggles in the center of empire²⁴.

23 I. Kadare, *Vepra letrare 12*, cit., pp. 14-15.

24 I. Kadare, *Vepra letrare 9*, Tirana, Sh.b. Naim Frashëri, 1989, pp. 224-230, 322-323, 307-314.

The presence of the Turks has “polluted” the Balkans. This is the message given through the monologue of the spirit of the sultan in the third story of *Elegy for Kosovo*. After the death of Sultan Murad, his son Bayezid, who wants the Ottoman Empire to expand in the direction of the West, orders the insides and the blood of his father to be buried in the Plains of Kosovo, while his carcass to be carried to the capital of the empire. This is an ingenious move, based on Bayezid’s knowledge of the importance of blood in the beliefs of the Balkan peoples. As everything related to blood is taken by them to be eternal and imperishable – according to Albanian traditional customs, blood feud between hostile families or clans may last for successive generations, until a blood brotherhood is formed between two men, one from each side – the mixing the Turkish blood with the soil represents a “program” to change the European nature of the Balkans and to attach it forever to Asia²⁵. Like a sham ritual of blood brotherhood, the Balkan land was coerced to “drink” the Turkish blood of the Sultan and that is why it was cursed to be alienated from Europe. Craving to return to Asia, the spirit of the dead sultan curses the Balkan peoples who are held responsible for his unrest. Years later the spirit from the underground listens to the battles that Serbs and Albanians wage over Kosovo. At first he is overjoyed, but centuries later he is tired of all the violence he is witnessing – including NATO’s war against Yugoslavia – and his only desire is for his blood to be removed from Kosovo, so that he may gain eternal peace and the Balkans be relieved of his curse²⁶. With the allegory of the foreign blood that stained the land, Kadare seems to suggest that the Oriental legacy of the Ottoman period is to be held responsible for Balkan violence that happened in the 20th century²⁷. The writing of the novella at a time of war in Kosovo, could be interpreted as Kadare’s call to the West to break the Eastern curse.

25 I. Kadare, *Tri këngë zie për Kosovën*, cit., pp. 35-36.

26 *ivi*, p. 83-88.

27 A. Kokobobo, *The “Curse” of Eastern Blood in Ismail Kadare’s Elegy for Kosovo*, in « Ulbandus », 13 (2010), pp. 79-93.

« *The return of the great peninsula to its parent continent* »

In the second story of the *Elegy for Kosovo* the Balkan rhapsodes are patronized by an old and well-read noblewoman who draws parallels between the Balkan legends and the Greek tragedies. It looks like the rhapsodes have preserved, without knowing it, something from the atmosphere and the topics from which the Greek tragedies were created, therefore she realizes that their cultures have common traits with that of the ancient Greece. She is described as being one of the rare intellectuals of her age who are slowly developing the idea of “Europe” to denote a commonality of nations that share cultural traits transmitted from the immemorial past and who have been influenced by the Greek-Roman civilization. She imagines the rhapsodes coming from a region that is the “cellar of Europe” : « There were the roots from which everything blossomed, that’s why they should not be abandoned²⁸ ». The old noblewoman is aware that barbarians have breached the borders of “Europe”, but the political and religious leaders are not thinking of a joint defense. Their thoughtlessness would mean that the bordering peoples of “Europe” would suffer under the anti-European yoke of the Turks : « She could not help thinking of the eyes of those desolate men [rhapsodes]. In those black holes lied the dead Europe which was turning into commiseration²⁹ ». The morning after the recital, the rhapsodes are told that the old noblewoman is dead and that her last wish was that they sing their songs in her funeral. They fulfill her wish amidst sad and incomprehensible looks of the crowd. The character of the old noblewoman in the novella personifies “Europe” itself, and her death at the very moment of crystallization in her thought of the idea about European commonality tells us that the idea of Europe was ahead of its time. Through such allegories and mixing of the historical periods, Kadare send the message that the Balkan peoples have been sacrificed in the altar of Europe, therefore at the present, despite centuries of separation, the region should join the “parent continent”.

28 I. Kadare, *Tri këngë zie për Kosovën*, cit., p. 74.

29 *ivi*, p. 80.

The Ottoman legacy in the region gives the false impression that the Balkans does not fully belong to the Western/European civilization. Kadare employs another allegory to present this issue :

Among the peoples of the Balkans and the Caucasus they tell the legend of a captive eagle that manages to escape from captivity and return to its family. But its sometime master has ringed its claws and this stigma makes the fugitive a stranger among its race. And the family refuses to take the escaped bird of prey back to its bosom. The Balkan people are standing at the gates of Europe yet cannot hide the imprint that the Ottoman Empire has left on their body and in their consciousness.³⁰

The eagle is the national symbol of the Albanians and of other Balkan nations. The ring in its claws symbolizes that the Balkan nations somehow got accustomed to the situation of Ottoman captivity. According to Kadare, the nationalist myths of the heroic resistance somehow distorts the historical truth : « Agreed, the peoples of the Balkans resisted the Empire, but at the same time they became an integral part of it ; they thus had their share of its victories, its great deeds and its crimes³¹ ». While all the Balkan peoples have their “collaborators”, the expansionist elites of the Balkan states in the 19th century invented the myth of the Muslim Albanians as oppressors of the Balkan Christians as oppressors, because of a few of Albanian viziers and pashas who ruled over them. The implication was that the Albanians were the traitors of Europe and they should be expelled to Asia together with Turks. Thus, the Battle of Kosovo, that symbol of commonality of the Balkan peoples, during the 19th and 20th centuries became a Serbian nationalist myth and was used to inspire the ethnic cleansing of Albanians in Kosovo³².

Europe at first condoned the expelling of the Muslims from the Balkans, because Europe was overwhelmed by the ideologies of

30 I. Kadare, *The Balkans : Truths and Untruths*, in D. Triantaphyllou (dir.), *The Southern Balkans : Perspectives from the Region. Chaillot Papers* 46, Paris, Institute for Security Studies of Western European Union, 2001, pp. 5-6.

31 *ivi*, p. 7.

32 I. Kadare, *Poshtërimi në Ballkan*, Tirana, Onufri, 2013, pp. 19-20, 25-27, 55-56.

racism, and Yugoslav propaganda was successful in presenting the Albanians in Kosovo as un-European (Turks). But in the late 20th century, after the learning the bitter lessons of fascism and communism, Europe had come into its senses and NATO intervened to save the Albanians and to send the right message that the crimes against peoples will not be tolerated no more on European soil. Kadare praises the war of NATO against Yugoslavia as the first moral war in the history of continent :

It was the first war of the Atlantic Alliance and at the same time the first war in the continent that was fought for moral causes [...] It was the first time that the great Euro-Atlantic coalition, which was mostly identified as the military arm of the Western-Christian civilization, had entered the war on behalf of a people of Muslim majority, against another that wanted to justify the crime with the cross [...] Through that war that was followed hour after hour throughout the globe, Atlantic Europe was also emancipating itself.³³

In the past Europe has shirked its responsibility for the Balkan violence, often instigated outside the region, but now, says Kadare, it has taken up the role of peace-bringer, not just for the sake of the Balkan peoples, who are still incapable of solving their problems if left alone, but also because this is in its interest, as the Balkans have always been a transit zone between the West and the East³⁴. For Kadare, the current “Europeanization of the Balkans” means that the EU and NATO should act as “guardians of the peninsula” and, if the need arises, they should not shy away from using arbitration, like the military intervention in Kosovo in 1999³⁵. Their interventions cannot compare to previous European colonialism, because they are acted out in the name of a common future for all the peoples of Europe, which will be the fulfillment of the Balkans’ “nostalgia for Europe”, whose etymology means the pain for return to the European home. Kadare writes that « the return of the great peninsula to its parent

33 I. Kadare, *Identiteti evropian i shqiptarëve*, Tirana, Onufri, 2006, pp. 45-46.

34 I. Kadare, *Unaza në kthetra*, cit., pp. 67-70.

35 I. Kadare, *The Balkans : Truths and Untruths*, cit., pp. 8-9.

continent would bring clear advantages to all. It will only be after that has happened that the distinctive ring in the claws of the eagle that has returned will be seen, not as a sign of separation, but as the mark of a past ordeal³⁶ ».

Despite the fact that Kadare does not consider Turkey part of the region in the cultural sense, he does not exclude the possibility that Turkey, « the core of the past horrible empire », might one day be accepted as part of the European civilization, and he wants to emphasize the Balkan peoples' historical role in luring Ottoman Empire towards Europe. Ironically, while Ottomans were thinking that they were bringing the Balkans in Asia, they were themselves attracted to Europe, due to the influence that individuals from the region gained in the Ottoman elite. So, while Turkey cursed and threatened Europe, at the same time it was attracted by Europe and this was the biggest victory of the later. Kadare compares this process to that of the Greeks conquering their Roman masters³⁷. Kadare does not see the Albanian culture, and more generally the Balkan cultural area, as a bridge between the West and the East, for that would imply some sort of hybrid identity that he abhors. For him the Albanians have always been a European nation, proven by their Indo-European language and the Homeric rhapsodes ; any Oriental influence in their culture (that is illustrated by his first name) has been temporary and superficial in relation to its European roots.

Conclusion

The recognition of the superiority of the Western civilization on the part of the Balkan post-communist elites, makes inevitable the adoption of some forms of self-orientalism, or internal orientalism, for promoting the “Europeanization” of their countries. In addition, in order defend each nation's belonging to the European civilization, a common discursive strategy in the region is to orientalize one's

36 ivi, p. 16.

37 I. Kadare, *Identiteti evropian i shqiptarëve*, cit., pp. 60-62.

neighbor³⁸. This article critically examined the imagining of the Balkans through the literary works and essays of Ismail Kadare, the most known contemporary Albanian writer. We argued that Kadare's imaginary of the Balkans fits in the model of the regional cultural elite that respond to the Western gaze by largely validating its balkanist discourse and the negative stereotypes it reproduces, but at the same time by putting the blame to the historical legacy of the Ottoman rule.

In various novels and essays written since the 1960s, Kadare has gradually developed a well-structured narrative about the Albanian history and identity. He gives to the oral epic the center stage in the process of shaping the collective memory. His aim is to reveal the essential mentality, or the *psyche*, of the Albanian people through centuries and the figure of the rhapsode is not only the preserver of national legacy, but also the weaver of the narratives that form the Albanian identity. A way to know who are the Albanians is to go to the shared roots their epic poetry has with that of their neighbors, the ancient Greeks. If the literature of ancient Greeks, including the Homeric poems and the tragedies that were nurtured on Greek oral songs, was later adopted as one of the main sources of the European culture (or civilization), then this means that the lesser known Albanian epic should also be recognized as part of that culture. If Kadare's thesis is accepted, then the logical next step would be to assign to the Albanian epic the mark of authenticity and to the epic songs of the South Slavs the mark of mimicry, which is what Kadare argues in novels and essays published during communism. In the post-communist period, while not engaging with this argument directly, Kadare has chosen to write about of the bilingual epic tradition that unites and divides the Serbs and the Albanians. It unites them as part of the cultural legacy of Europe, and it divides them by engraving in verse the territorial disputes generated by the inrush of Slavic peoples in the Balkans. In *Elegy for Kosovo* and in other writings Kadare seems to say to invite "Europe" to look beyond the incomprehensible Balkan quarrels and "ancient hatred", in order

38 M. Bakić-Hayden, *Nesting Orientalisms : The Case of Former Yugoslavia*, in « Slavic Review », 54 (1995), pp. 917-931.

to recognize the commonalities that the Balkan cultures have with those at the other parts of the old continent.

For Kadare, the ambiguous image of the Balkans in the European minds is a consequence of centuries of oriental rule by the Ottoman Empire. As in the allegory of the eagle with the ring in its claws (a memento of past captivity) that is not accepted by her family, the Balkan people carry the stigma of their semi-oriental historical legacy, while it was the sacrifice of the Balkan peoples that which saved the Christian European civilization from annihilation at the hand of the Islamic Turks. The preservation of the oral epic in the 20th century is for Kadare a proof that the European legacy was kept alive in Albanian culture during the “dark” centuries of the Ottoman rule. In addition, he wants to disperse the myth that the Islamized Albanians were “collaborators” of the Ottomans in the subjugation of other Balkan peoples, something which would justify for Balkan chauvinists the expulsion of Albanians from the European continent.

Kadare presents the integration of Balkan states in the EU and NATO, as the “return to Europe” of a region kept captive by Oriental despotism and totalitarianism, whose peoples have nevertheless preserved a nostalgia for Europe. He thinks that the “Atlantic Europe” should take the responsibility to pacify the region, sometimes by intervening with force to protect the victims of Balkan folly, as in the case of Kosova. The Balkans’ future is to be an integral part of a united European continent, which means overcoming the “pollution” caused by the Ottoman rule. Thus, the fading of the Ottoman historical legacy in the Balkan states during the 20th and 21st centuries, a process that started with nationalism, continued under the banner of communism and now is repackaged as Europeanization of the region, does not mean the disappearance of the Ottoman legacy as perception. While for the Balkan people the return to “parent continent” would be a return to normality, the “Orient” in the fantasy of Kadare is presented as a dangerous part of the earth, whose influences on Europe have historically produced corruption and deviancy. Thus, the “Europeanization of the Balkans” is the immunization of Europe from Asia.

YUAN-HORNG CHU

THE AFRICAN AGE :
ELSEWHERE AND ELSEWHEN AMID
RETROTOPIA AND REDISCOVERY

I claim no expertise whatsoever in African Studies. The over half year stay and travels in East Africa (Uganda, Kenya, Rwanda), however, paralleled in time with my thoughts and collided on each terms of the subject “Orient, Orientation, Disorientation.” Therefore, the followings will not be a well-cooked paper. Rather it’s more of a bunch of question-notes for an ongoing thought.

“Global Economy in the Asian Age” is the heading following the title *ReOrient* by André Gunder Frank. The Asian Age seems more proper to our concern than an African Age when we think of orienting ourselves in relation to the East, the direction of *sunrise*. It is not so clear how to find Africa in the sunrise-sunset coordinate system of civilizations. Does Africa belong to the West or to the East ? Do we look at South for sun’s path for direction ? Do we need a Meridional-Septentrional dimension for our conference theme ?

Hexagram of Turning Point, I Ching

To be precise, the sun rises due east on only two days of the year, the equinoxes, near March 21 and September 22 each year. Every other day of the year it rises somewhere else. Why ? Because of the tilt of the Earth as it moves around the sun. On midsummer’s day in the northern hemisphere, around June 21st each year (the summer solstice), the North Pole is tilted as much as it ever will be towards the sun. This is why it is summer in the northern hemisphere and winter in the southern. On midwinter’s day, around December 22 each year (the winter solstice), the South Pole is tilted as much as possible towards the sun. Hence, your latitude and the time of year determine the exact bearing of sunrise and sunset.

Two notes result from this fact. Firstly, the Western or Eastern civilizations involved in our subject are all in northern hemisphere with a temperate climate of seasons : Spring, Summer, Fall, and Winter, which assume a calendar of life for agriculture, festivals, foods, costumes, landscapes, as well as orientation in architecture. Seasonal experiences are shared and communicable in Western and Eastern literatures. However, in equatorial-tropical African countries, “four seasons” lost their meaning.

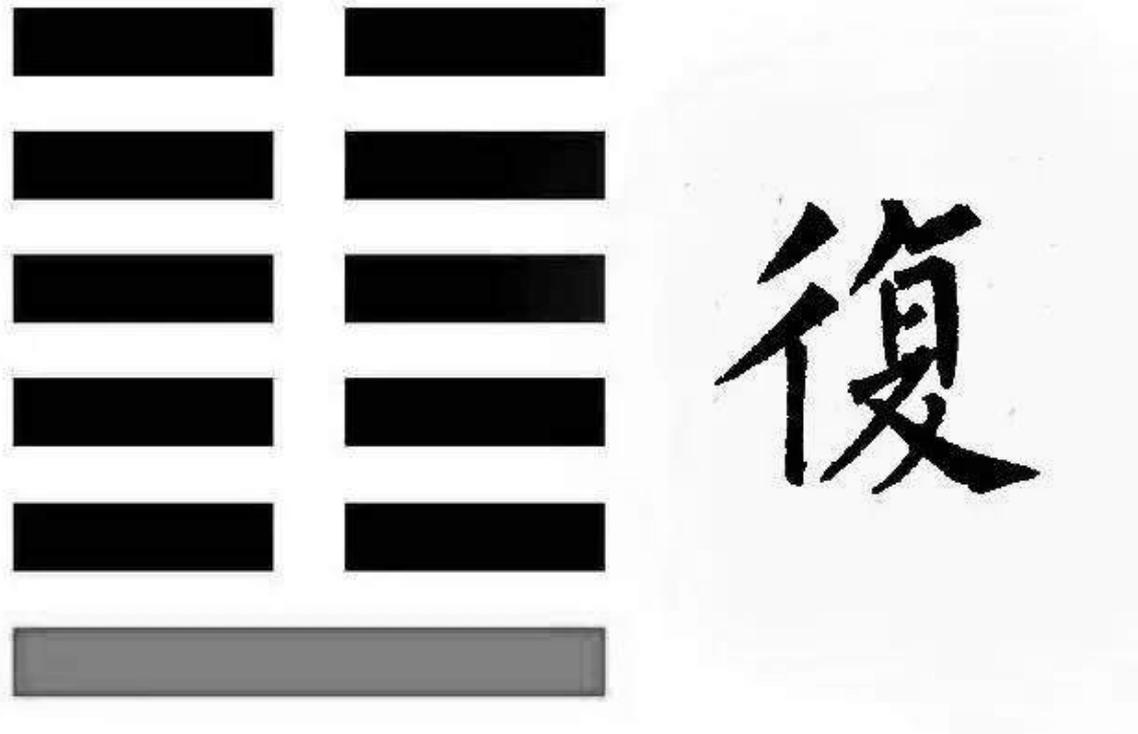
Secondly, the sun path involves daily and seasonal arc. The Chinese classic *I Ching*, a philosophical-cosmological *Book of Changes*, has its sun direction not limited to the Eastern-Western, or the Oriental-Occidental dimension. There is also a Southern-Northern, or the Meridional-Septentrional dimension. The twelve sovereign hexagrams¹ begins with the Hexagram 復 (fù), Turning Point.

Once the *Yin* influence (symbolized by the broken lines) has passed its apogee at the Winter Solstice, the *Yang* influence (symbolized by the whole lines) reappears and increases too till it reaches its apogee at the Summer Solstice, when the rise of *Yin* begins again².

Certainly, *I Ching* represents a philosophical-cosmological direction from a northern hemispheric civilization.

1 The *I Ching* book consists of 64 hexagrams. A hexagram in this context is a figure composed of six stacked horizontal lines (爻 yáo), where each line is either Yang (an unbroken, or solid line), or Yin (broken, an open line with a gap in the center).

2 一陽來復 yī yáng lái fù, 冬至 Winter Solstice。「一陽來復」之「復」，指的是《周易》六十四卦中的復卦，復卦上坤下震，也就是《象傳》所謂的「雷在地中（震為雷，坤為地）」，全卦上五爻都是陰爻，只有初爻是陽爻。



Migration of the Volksgeist

Is the Western-Eastern identity a subject of race, ethnos, nation, individual, or humanity? There are examples for the question.

Case one : Fukuzawa Yukichi inspired modern Japan's aspiration to break away from the Asian and merge into the European (福澤諭吉「脫亞入歐」論) ; that is literally a nation want to “migrate” from Far East to the West.

Case two : when my mother and me had a dispute and was truly disagree on certain worldview, she describes me as “having been Ocean-ized” (洋掉了) , a negative characterization on a person who has been “Westernized,” turned sour ; since Western impacts to China came from the sea.

Case three : various ethnic groups in one nation could show contrasting difference along the Western-Eastern division. In Nigeria, Igbo of the south shows a much more positive receptivity to Western education, compare to the Islamic Hausa of the north. This has resulted in persisting educational and economic inequality. Igbo predominance in white-collar and professional occupations provoked

hostility among other ethnic groups such as Hausa-Fulani. The Hausa-Igbo conflicts remain fatal these days.

Africa is not a part of either West or East. However, if being Western somehow rests on religion, language, the legal and political system, then African countries that adopted the languages and religions of their European colonizers, and to an extent also adapted their legal and political system, might we consider them as being “Western” ? In western Uganda, the provinces of former Ankole Kingdom, our friends and their Anglican community generously received us. This protestant religion influenced by former European colonizer has a robust and vigorous force on its African folks that I have never experienced in many Western countries. Kwame Bediako, a Ghanaian theologian and historian of Christianity in Africa, rightly observed the modern shift of the center of gravity of Christianity : “the heartlands of the Christian faith are no longer found in the Western world... but in the southern continents of Latin America, Asia, and particularly Africa³.”

Such migrations of “*Volksgeist*” are not unique to the colonized African countries. I’m here using a well-known philosophical-anthropological concept developed by German philosopher Johann Gottfried von Herder (1744–1803), who pointed out that the long conquest over pagan Germanic peoples — Goths, Burgundians, Angles, Franks, Lombards, etc. — by Christian religion had transformed the Germanic peoples to become a real order and guardian of the Christian world ; while Christianity, he believed, had been Germanized correspondingly⁴.

Also to our wonder was the migration of the soul of Turkic people. Before Islam, the Göktürks blended their ancient Tengriist gods as well as Zoroastrian gods into their form of Buddhism veneration. The Qarluqs established a kingdom in eastern Kyrgyzstan and the Kashgar region in the mid-9th century, followed a blend of Kashgari Buddhism and their native shamanism. The Uighur people, after

3 Kwame Bediako (2004) *Jesus and the Gospel in Africa*, New York : Orbis Books, p. 2.

4 Johann Gottfried Herder (2004) *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, translated by I. D. Evrigenis and D. Pellerin, Indianapolis/Cambridge : Hackett, pp. 32-45.

migrating from Mongolia to the Turfan region of present-day north-eastern Xinjiang in the 9th century, adopted a form of Buddhism that was a blend of elements from the faiths of the Sogdian merchant community, the native Tocharians of Turfan, and the Chinese merchants of the region. They passed on their form of Buddhism, their alphabet, and administrative skills to the Mongols in the early 13th century at the time of Genghis Khan. The Uighurs translated a vast number of Buddhist texts into their Turkic language from Sanskrit, Sogdian, Tocharian, Chinese and Tibetan sources, and were the pioneer translators of the Buddhist scriptures into Mongolian. Buddhism continued amongst the Uighurs until approximately the 17th century⁵. From Chinese sources, it was the above-mentioned Buddhist features of Turkic people that are culturally more familiar as China's robust neighbors around the magnificent Altay Mountains.

With the few exceptions such as Tuvans and Yakuts, most Turkic peoples were guided to Islam beginning in the Tenth Century with the Kara-Khanid Khanate that ruled in Transoxiana. The detailed histories of how Turkic people became Muslim remain a scholar interest. However, historian's attention has shifted to analysis of the process of Islamization (or Christianization) rather than to the process of conversion of religion. Demography is an important factor ; in many cases the religious transformation of a certain region is achieved without personal conversion being involved. Emigration of inhabitants belonging to one religious group out of a certain region or the immigration of another group into it can lead to the "conversion" of a region. Ronnie Ellenblum's study of the collapse of the Eastern Mediterranean, including the Byzantium Asia Minor or Anatolia, from mid-Tenth Century through late-Eleventh Century, examines the accelerated Islamization of the region via outbound emigrations and inbound immigration during the climate crisis and famine, that is, the desertion of agricultural provinces by their Christian inhabitants and invasions of the nomadic Turks⁶.

5 Alexander Berzin, "History of Buddhism among the Turkic People." <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-in-central-asia/history-of-buddhism-among-the-turkic-people>

6 Ronnie Ellenblum (2012) *The Collapse of the Eastern Mediterranean : Climate Changes and the Decline of the East, 950-1072*, Cambridge Uni-

The Anglican Africans, the Christian Germanic people, the Islamic Turks, each case illustrates a mass migration of a “*Volksgeist*” in a winding history. Yet how do we characterize these soul-migrations with the sunrise-sunset coordinate system of civilizations ? But if we sit in to listen to their sermons, like I did in Uganda, we would hear repeatedly moral lessons with familiar anecdotes of Abrahamic religions that originated from the Middle East. It is Orient, no doubt. As I visited the cave church of St. Peter at Antakya (Antioch), where St. Peter firstly preached and founded the Christian community, I confirmed from the caption inscribed on the wall of the nearby Antakya Museum : *ANTIOCH, THE FAIREST CITY OF THE ORIENT.*

The Hypothesis of Hamitic Migration : A Biblical Myth Turns Fatal

Recounting the Rwanda genocide of 1994, Mahmood Mamdani points out that there was an idea shared by rival colonists, Belgians, Germans, English, all of whom were convinced that wherever in Africa there was evidence of organized state life, there the ruling groups must have come from elsewhere. These migratory groups were known as the Hamites, and the notion that they were the hidden hand behind every bit of civilization on the continent was known as the “Hamitic Hypothesis⁷.” The story of Ham as a cursed son of Noah firstly appears in Genesis, chapter 5, the Bible. The biblical myth evolved and elaborated that descendants of Ham were Negro Africans. Napoleon’s invasion of Egypt in 1798 catalyzed the second incarnation of the Hamitic hypothesis to answer “the Egyptian problem” of “how could African have produced such a high civilization” : that the ancient Egyptians were black, but considered Hamitic, not Negroid. The Hamites were said to be the genius behind ancient Egypt⁸. Hamites become African Caucasians, whites in black

versity Press, pp. 228-248.

7 Mahmood Mamdani (2001) *When Victims Become Killers : Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton : Princeton University Press, p. 80.

8 Ibid, p.82.

skin, as Egyptians and Ethiopians ; they were presented as external civilizers of “Negro Africa.”

In Rwanda, the Tutsi were said to be one of such Hamitic groups, a *race* apart from the majority ; and the myth turned into a *rationale* for a set of institutions that reproduced the Tutsi as a *racialized* minority. Mamdani argues that the racialization of the Tutsi/Hutu difference was a process both ideological and institutional. He analyzed how it was institutionally constructed through the creation of a joint enterprise by the colonial state and the Catholic Church. The Tutsi as a race, the Hamites, both civilizing and alien, their sons were given a “superior” education, taught in French in a separate stream. The purpose was to turn the Tutsi, the “born rulers” of Rwanda, into an elite “capable of understanding and implementing progress,” and thus functioning as auxiliaries to both the missionaries and the colonial administration. In the 1920s, all Hutu chiefs in the central kingdom were systematically deposed and replaced by Tutsi chiefs which were the products of racial education nourished on Hamitic supremacy, appointed as if by birthright⁹. The Rwanda Genocide that happened decades later was a case illustrating the political potency retained through a set of institutional reforms that the Hamitic ideology inspired.

The Rwanda Genocide was therefore a fatal consequence of the massive disorientation of African societies by colonial ideologies derived from a biblical myth. As Mamdani characterizes it : the 1959 Rwanda revolution repudiated only the colonial rule but not the political dynamic derived from its institutional premise, and thus locked Rwanda’s fate within the colonially constructed identities and destinies¹⁰.

An African Age, When ?

Africa was “discovered” in the fifteenth century ; most historical books say so, and students accept it as true. The media as well

9 Ibid, pp. 87-91.

10 Ibid, p. 36.

as the “colonial library” propagate the veracity of the fact in the sagas of European explorers. “This discovery, i.e. this unveiling... meant and still means the violence signified by the word¹¹.” For the African traversed the Atlantic to the New World under the tidal currents of slave trade for centuries, the diaspora experience was not merely disorienting ; they were literally dislocated, psychologically, economically, culturally, and linguistically. The narratives of their life were the narratives of the European white people, because their own narratives had been destroyed. Not only during the centuries when they were enslaved, but even after they were freed ; say, after 1865 in the United States, they were being educated with knowledge of culture and history in which the Greek started everything. The education systems are not unlike those set up by private agencies and governments to educate the natives in their colonies. That is why Carter G. Woodson, with his book (1933) *The Mis-education of the Negro*, argues that the Negro should develop and carry out an education program of its own. Afrocentric discourse thus emerges, as a response to the Eurocentric attitude about African people, as a critical posture on Eurocentric assumptions and mythologies about world history.

As the Senegalese historian Cheik Anta Diop summarized it in 1955 :

No specialist is able to pinpoint the birthplace of the Hamites (scientifically speaking), the language they spoke, the migratory rout they followed, the countries they settled or the form of civilization they may have left. On the contrary, all the experts agree that this term has no serious content, and yet not one of them fails to use it as a kind of master key to explain the slightest evidence of civilization in Black Africa.¹²

Diop as a proto-Afrocentrist, however, was not able to avoid the influence of the Hamitic hypothesis when he claimed an Egypt diaspora, that the decline of ancient Egypt led to the dispersal of its

11 As dubbed by V.Y. Mudimbe (1994) *The Idea of Africa*, Indianapolis, IN : Indiana University Press, p. 17.

12 Cheikh Anto Diop (1974) *The African Origin of Civilization : Myth or Reality*, Chicago, IL : Lawrence Hill Book, p. 9.

population, in turn leading to the “peopling of Africa.” For Diop, the notion of a black ancient Egypt was the theoretical core of his historic-political philosophy. He agrees to take race as a variable for scholarly analysis. The evolving claims of Afrocentric discourse created an Egyptian antiquity both culturally and genetically within an exclusively African context. Diop claims : “Egyptian antiquity is to African culture what Graeco-Roman antiquity is to Western culture¹³,” and

The Ancient Egyptians were Negroes. The Moral fruit of their civilization is to be counted among the assets of the Black World. Instead of presenting itself to history as an insolvent debtor, that Black world is the very initiator of the “western” civilization flaunted before our eyes today.¹⁴

Accordingly, K. Anthony Appiah characterizes Diop’s Afrocentric scholarship as “Europe Upside Down¹⁵.” A black, pure African ancestor of a magnificent continent civilization, ancient Egypt is featured as a matching image to the Aryanzed Hellas.

However, for me, two questions remain. Firstly, I wonder how a religious awe for ancient Egypt could help to defend black people when involved in polemics about their inborn capabilities. Remarks such as “Alexander and the Caesars sat at the feet of the Egyptians,” or “the Egyptians as the quasi-exclusive teacher of Greece in all periods on the road to civilization,” I don’t see how they could reassure, and reassure about what potentials of black people to achieve in modern world. Unlike the declaration of English poet Percy Shelley in Hellas that “we are all Greeks,” meaning “our laws, our literature, our religion, our arts, have their root in Greece,” ancient Egypt has not become a potent legacy for modern African. Unlike the Graeco-Roman Antiquity that have been appropriated by modern

13 C.A. Diop, “Origin of the Ancient Egyptians.” In Mokhtar, *General History of Africa*, Vol.2 *Ancient Civilizations of Africa*. Abridged edition. Berkeley CA : UNESCO, 1990, p. 31.

14 Diop, *The African Origin of Civilization*, p.xiv.

15 Kwame Anthony Appiah (1993) “Europe Upside Down : Fallacies of the New Afrocentrism.” *Times Literary Supplement*, February 12, p. 24-25.

Europeans through several centuries of diligent learning ; not much clue we could claim ancient Egypt as breathing legacy in the same way for the modern African.

Secondly, I wonder about the proclaimed purity of origin. Why ancient Egypt should be considered as an exception to the great mixture that defines every great civilization ? Should we omit the Mesopotamians, the Hyksos, the Phoenicians, the Pelasgians, and the Hittites ? Should we insist on a notion of one-way “stolen legacy,” that of the Greek stealing their cultural achievements from Egyptians¹⁶, instead of multilateral mutual borrowing or cultural diffusion ?

Retrotopia or Rediscovery

It seems to me that for the Afrocentric discourse ancient Egypt performs as a particular genre of Utopia ; let us call it “retrotopia,” a term Zygmunt Bauman elaborates as a title of his last book¹⁷. Utopia, the idea that human beings could achieve human happiness in some future ideal state, as Thomas More writing five centuries ago, projected the future state to a land, an island, a *topos*, a place elsewhere. Merely when people lost faith in future-to-be-created whatsoever, they reverse their vision to a deserted past, to antiquity, that we could call retrotopia. Though the elsewhere projected has reversed from future to antiquity, retrotopia still belongs to the genre of Utopia, as the ideal state is closed, separate, self-sufficient, remote or nearly impossible to reach, and not meant to be realized.

To be sure, Bauman elaborates the term “retrotopia” in his diagnosis of the liberal “developed” Western societies, where interrelated or looping features in European and North American (and I would add East Asian to the list) societies afflicted many people and exhausted all their faith in the idea of building an alternative society of the future : the demographic crisis from the falling fertility rates, the declining input of labor force, the stagnation of wages, the working

16 See James Georg G.M. *The Stolen Legacy*, [1954] (1989) Reprint, New Port News, VA : African Publication Society. A work Diop knew well.

17 Zygmunt Bauman (2017) *Retrotopia*, Cambridge, UK : Polity Press.

youth poverty, the pension crisis, the mounting of personal, corporate, and state debts, the growing number of “the accordion family” in which parasite adult singles living with their parents, the becoming fragile of intimate relationships, the detachment of the institution of marriage from its reproductive function. Having lost all faith in the idea of achieving a better society of the future, many turn instead to the grand ideas of the past, buried but not yet dead.

African societies are quite otherwise than the aging developed countries. They have a much younger population. They have many problems but mostly have not yet been plagued by the looping features of the aging Western societies. Through the struggles in the 20th Century for independence, civil rights, and toppling apartheid, Africa and African diaspora in the early decades of the 21st Century are now in a post-colonial, post-segregational, and post-apartheid era, poised for major positive developments. To begin a new era, Africans do not need to have a romance with a retrotopia, nor do they need to find, defend, or define themselves on the Eastern-Western, or the Oriental-Occidental coordinate of civilizations. Rather, they need to rediscover themselves through their engagement with the rest of the world.

UMUT ÖKSÜZAN

LES LOIS DE KANT, L'ANGOISSE DE HEIDEGGER¹

Dans son article intitulé « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » Kant intervient dans la discussion théologique entre Mendelssohn et Jacobi². Je vous propose de revenir, dans la suite, aux arguments principaux que Kant expose dans son article afin de faire un premier pas vers la sphère de la problématique de l'orientation. Je vais essayer de montrer que l'orientation devient un problème pour la pensée dans la mesure où la pensée détermine le rapport qu'elle entretient avec elle-même dans sa quête de la vérité comme un rapport de souveraineté et de gouvernance qui se concrétise dans des efforts consacrés à l'auto-délimitation et à l'auto-régulation.

Dès les premières phrases de l'article, Kant met l'accent sur la dimension normative du problème de l'orientation en affirmant que la notion intellectuelle pure, plus précisément : le concept pur de l'entendement ou de la raison, contient une règle de la pensée, ce qui entraîne l'élargissement de son étendue. Il inscrit ensuite l'explication du lien entre la normativité et l'orientation dans une brève critique des thèses spéculatives de Mendelssohn. Bien que Mendelssohn ait eu le mérite de considérer la raison comme la seule pierre de touche de la vérité, comme la seule instance capable de déterminer l'orientation, il commet une erreur « funeste » en élargissant de façon imprécise et démesurée l'usage théorique de la raison. La gravité de cette erreur augmente en raison de la détermination de la

1 Je remercie la commission des projets de recherches scientifiques de l'Université Galatasaray d'avoir apporté les soutiens institutionnels et financiers nécessaires à la réalisation du présent travail..

2 E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1959, pp. 75-147.

foi comme une « intuition transcendante » et de l'affirmation des éléments irrationnels transmis par la tradition comme parties intégrantes du sens de la vérité. Mendelssohn participe ainsi, à son insu et contre son intention première, à la destruction de la raison.

Qu'on nous permette ici une parenthèse, avant d'entrer plus avant dans le détail de l'argument kantien. Tout en restant fidèle à l'approche kantienne du problème de l'orientation, on peut et doit remarquer que les philosophes ne sont les seuls susceptibles de commettre ce genre de faute d'évaluation et que la scène politique en fournit de nombreux exemples. Il arrive parfois qu'un mouvement politique « décomplexé », qui a été longtemps nourri et soutenu par des démagogues ayant l'intention de dominer le débat public par une vision « antiessentialiste » – en vue de la démocratisation d'un régime gouvernemental ou de l'émancipation des individus – aboutisse à l'abolition de l'État de droit et à la mise en place d'un autoritarisme socio-économique et culturel sans précédent. Cependant les démagogues refusent d'assumer la part de responsabilité historique qui leur échoit dans le déroulement des événements vers cette fin malheureuse, cause de souffrances insupportables de tant de personnes ; voire, ils s'efforcent de faire payer le prix de leur engagement à ceux ou celles qui n'ont aucune responsabilité dans le cours des événements, tout en continuant à discourir sur les affaires publiques et sur la divergence entre toute autre initiative d'opposition et celle qu'ils ont embrassé, après tant de réflexions et de révisions bien sûr, dans l'espoir de pouvoir convaincre un jour le peuple de répondre à leurs appels et de suivre leurs précieux conseils. Compte tenu du fait que le discours qu'ils tiennent n'influe aucunement sur le choix politique des masses populaires, ni ne dépasse pas le niveau d'une polémique stérile avec différentes formations politiques d'opposition de toutes tailles et toutes filiations, on peut imaginer que, dans une telle situation, Kant les inviterait probablement à s'interroger avec toute l'honnêteté requise sur la vérité de leur principe, sur la conformité de celui-ci avec leurs discours qui constituent l'élément principal de leurs actions politiques et quant à la justesse de leur jugement sur la situation politique actuelle. Car, comme nous le verrons dans un instant, selon lui, si un principe, quel que soit sa nature, théorique

ou pratique, est observé et appliqué avec la rigueur nécessaire, il ne peut jamais donner lieu à des résultats qui le contredisent. S'il nous a semblé nécessaire de faire ces remarques préalables à caractère politique dans la discussion portant sur la thématique kantienne de l'orientation c'est que, dans la dernière partie de son article, Kant établit l'existence d'un lien causal entre la contrainte civile qui s'exerce sur la liberté de penser et la transgression des lois de la raison, une transgression accomplie par la pensée elle-même et sous la forme des raisonnements spéculatifs. Nous reviendrons ultérieurement sur cette affirmation de Kant, qui est problématique à plusieurs égards, au moment de rouvrir la parenthèse, afin de répondre autant que possible aux attentes de celles et de ceux qui prêtent une attention particulière aux discours philosophiques et scientifiques susceptibles d'être instrumentalisés dans des luttes politiques concrètes.

Contre l'erreur de Mendelssohn qui met en danger l'intégrité et la consistance de la raison, Kant nous propose de restreindre la fonction et le champ d'application de la raison spéculative, c'est-à-dire de la raison théorique et de déterminer précisément la notion de l'orientation de soi-même (*sich orientieren*), afin de mettre à l'abri les principes de la raison contre les « attaques sophistiques » de la raison spéculative elle-même. Il est nécessaire aux yeux de Kant de préciser la notion de l'orientation pour pouvoir exposer ensuite les principes selon lesquels la raison doit s'appliquer aux objets suprasensibles. La problématique de l'orientation se trouve ainsi traduite et inscrite dans la question des principes. Une brève considération de l'étymologie du terme « principe » suffit pour nous indiquer le lien entre celui-ci et celui de « gouvernement ». Le mot *arkhè*, qui fait partie du vocabulaire du grec ancien, est un mot plurivoque³. Il signifie, selon le contexte dans lequel il est employé : le principe, le commencement, l'origine, le point de départ, le bout, l'extrémité, le fondement, le commandement, le pouvoir et l'autorité exercée par quelqu'un ou par quelque chose, la charge, la magistrature et enfin le gouvernement. Au voisinage du mot *arkhè*, on peut également

3 Sur ce point, cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire grec – français*, Paris, Hachette, 1895, p. 281.

trouver plusieurs mots composés comme le mot *arkhetas* qui signifie le commandant, le chef, le roi ; *arkhegetes* : le chef, le roi ou le fondateur d'une ville ; *arkhepolis* : celui qui gouverne la ville ; ou encore *arkhelaos*, qui signifie : celui qui commande au peuple. S'agissant de la détermination, de la portée et de la fonction de la faculté que Kant appelle raison (*Vernunft*), le problème de l'orientation doit donc s'entendre comme un problème de gouvernement de soi. Il ne serait pas exagéré de dire que la notion d'orientation – tout comme celle de gouvernement de soi – sert de fil conducteur principal à la métaphysique, depuis la maxime socratique « Connais-toi toi-même » jusqu'à la reformulation du problème du gouvernement (« de soi et des autres ») dans les derniers travaux de Foucault. S'il est impossible de sortir de la métaphysique comme onto-théologie, si toute post-métaphysique n'est rien d'autre qu'une métaphysique renversée, une métaphysique à l'envers, pour pouvoir ouvrir une brèche au sein même de la métaphysique, peut-être vaut-il mieux – avant que d'écrire l'histoire des modes de gouvernement – commencer par poser la question de savoir pourquoi l'étant qui comprend l'être a-t-il conçu jusqu'à présent son rapport à l'être, aussi bien sur le plan théorique que sur le plan pratique, comme un rapport de maîtrise, de domination et de contrôle. Si l'on admet dans une optique biologique et vitaliste que, dans l'économie du besoin et de la satisfaction, la maîtrise, la domination et le contrôle s'imposent à l'étant comme des exigences de la vie ou en vue de la survie, comment alors ne pas reconnaître dans le commandement « tu ne tueras point » l'expression même de l'hypocrisie malhonnête, dès lors que le meurtre, l'oppression et l'exploitation sont reconnues comme les seules formes sous lesquelles peuvent s'accomplir les exigences de la vie et de la survie. Est-ce étonnant alors de voir que, malgré tant d'efforts, l'on parvienne si mal à s'abstenir de ratiociner afin de justifier l'impardonnable et d'éviter toute contradiction avec soi-même. Raskolnikov, le fantôme des fantômes, revient sans cesse pour se dénoncer dans l'espoir de pouvoir enfin se donner une identité. Pourtant, la logique de l'aveu est une grande illusion de recommencement. Car, même lorsqu'elle est accompagnée d'une réparation ou d'un dédommagement pour tout ce qui est arrivé dans le passé, elle ne peut pas ne pas affirmer silencieusement et timidement la réalité

d'un présent omnitemporel, d'une réalité présentement présente, *hic et nunc*, qui est en fait le point aveugle de toute orientation. Elle est loin d'ouvrir au sein du temps un lieu d'avènement pour ce qui est à venir. Elle peut seulement donner un élan nouveau à l'économie du besoin et de la satisfaction, sans parvenir à l'interrompre.

Dans son article, qui précède de peu la publication de la deuxième Critique, celle consacrée à la raison pratique, Kant traite du problème de l'orientation successivement dans trois cadres différents : géographique, mathématique et logique. En ce qui concerne la possibilité de s'orienter géographiquement, Kant affirme que ce type d'orientation n'est possible qu'à l'aide d'une « raison subjective de distinction entre la main gauche et la main droite ». Cette raison subjective de distinction – Kant le caractérise également comme un principe subjectif de la raison – satisfait en effet un besoin que le sujet éprouve, le besoin de distinguer la gauche et la droite. Kant prétend que ce besoin se fait sentir chez le sujet en l'absence de toute « intuition », plus précisément de toute intuition sensible, qui permettrait d'établir une différence qualitative entre les parties constitutives des deux mains et de leurs rapports. Le lecteur de la première Critique ne peut qu'être surpris par cette explication du problème de l'orientation par le biais d'un sentiment du besoin. Car dans la première partie de la première Critique, dans « l'Esthétique transcendantale », l'espace est déterminé comme une intuition pure *a priori* qui constitue, avec une autre intuition pure, à savoir : le temps, les conditions de possibilité de toute apparition (*Erscheinung*), de la réalité (ou choséité) de toute chose. Selon Kant, on ne peut considérer comme un être réel que ce qui apparaît, c'est-à-dire ce qui est déterminé quant à son être là par l'espace et le temps, ou seulement par le temps, comme nous pouvons l'observer facilement dans le cas des émotions. Bien que Kant définisse également l'espace et le temps comme des formes de la sensibilité, dans le contexte de la critique kantienne de la connaissance et de la science – qui peut tout aussi bien être envisagé comme une économie des représentations –, il convient d'entendre par forme, comme Heidegger l'indique dans son interprétation de la première Critique, non pas un réceptacle dans lequel un contenu représentationnel d'une autre espèce est versé, mais bien un pouvoir

de déterminer ce qui est comme un être-donné, un être-sensible, un être-réel ou encore une apparition⁴. Le principe qui guide l'esthétique transcendantale peut être récapitulé comme suit : deux choses ne peuvent occuper en même temps la même position dans l'espace⁵. Il faut reconnaître qu'à la lumière des remarques précédentes sur la détermination de l'espace, la dernière partie de cette formulation, à savoir l'expression « dans l'espace », est susceptible de susciter des malentendus et des confusions. Il est possible d'éviter ces malentendus si l'on parvient à distinguer l'espace et le *topos*, le lieu. La critique kantienne de la raison, au lieu d'insister sur une telle distinction, juge nécessaire d'affirmer à la fois l'idéalité transcendantale de l'espace et sa réalité empirique. Faute de temps, nous ne pouvons pas développer ici les arguments nécessaires pour l'intelligence de la distinction entre l'espace et le *topos*. Soulignons cependant que seule une chose, une réalité, une représentation sensible peut être envisagé comme un lieu d'habitation ou de résidence pour une autre. Or, une forme, une intuition pure, une représentation pure *a priori* n'a pas d'autre fonction que celle de préciser les caractères fondamentaux d'un domaine ontique (la matérialité, l'étendue, la tridimensionnalité, etc.) et de concevoir un certain type de rapports entre les éléments de cet ensemble ontique. Ces remarques nous permettent d'avancer que le corps humain est aussi une chose, une représentation sensible, une apparition rendue possible par l'espace, et que la main gauche, en l'absence de toute différence qualitative d'avec la main droite, se distingue tout de même de celle-ci par la place qu'elle occupe sur le *topos*, dans, sur, sous ou à côté d'une autre chose, en l'occurrence le tronc. Autrement dit, nous ne sommes pas dépourvus de l'intuition pure et de l'intuition sensible qui nous permettent de distinguer objectivement les éléments constitutifs du corps humain selon la place que chacun d'eux occupe sur un certain *topos*. Sans doute les noms que l'on attribue aux directions (le nord, le sud, l'est, l'ouest) sont-ils des constructions langagières de caractère conventionnel. Il

4 E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 6^e éd., 2001, p. 58 et 63. Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, pp. 127-130.

5 Kant, *Critique de la raison pure*, cit., p. 59.

est cependant à noter que l'usage que l'on fait de ces noms pour déterminer les places occupées par les choses extérieures, y compris le corps humain, n'est ni arbitraire ni subjectif, mais qu'il est déterminé par la nécessité des représentations pures de l'espace. Selon Kant donc, le sujet humain, dès l'acte de sensation ou de perception, est déjà gouverné par un principe, une loi, une règle, qui se présente sous la forme de la représentation pure, à savoir l'espace et le temps.

L'explication kantienne de la notion mathématique d'orientation prolonge les réflexions consacrées à la notion géographique de l'orientation par un exemple qui illustre la difficulté de s'orienter dans une chambre obscure. On se limitera, sur ce point, à quelques remarques, pour ensuite opposer un autre exemple à celui canonique de la chambre obscure chez Kant, pour tenter de mettre en évidence un élément constitutif de l'orientation. S'il est plus difficile de s'orienter dans une chambre obscure que dans une chambre suffisamment éclairée, la raison en est la difficulté même de distinguer les places qu'occupent les objets dans la chambre obscure en tant que *topos* particulier. Kant reconnaît tout de même qu'il n'est pas tout à fait impossible pour un sujet humain de s'y orienter. En l'absence de la vue des choses placées dans la chambre obscure, il peut recourir à un autre sens, en l'occurrence ici au toucher, pour distinguer les places qu'elles y occupent. La vue est donc un sens qui seulement facilite et accélère l'orientation. Il en va de même lorsque l'emplacement des choses subit un changement. S'appuyant sur la vue ou le toucher, le sujet humain se déplace, parvient à s'orienter dans la chambre, qu'elle soit obscure ou éclairée. Mais pour pouvoir dégager l'élément essentiel de l'orientation, il nous faut répondre à cette question : qu'est-ce qui motive l'orientation ? Pourquoi voulons-nous ou bien nous sentons-nous obligés de nous orienter, de nous déplacer d'une place à une autre au sein d'un « espace » ? Je m'oriente vers le canapé qui se trouve dans un coin du salon de mon appartement en vue de me reposer. Je m'oriente vers la table en vue de manger un bon repas, en vue de mettre fin à la faim. Toute orientation est donc motivée par un besoin qui se fait sentir chez un sujet humain – ce besoin peut avoir un caractère vital, social, économique, politique, culturel ou encore, comme le souligne remar-

quablement Kant, métaphysique – et toute orientation est accomplie conformément au but de satisfaire ce besoin. Bref, toute orientation est déterminée par une double causalité : le besoin et la volonté de satisfaire le besoin.

Encore faut-il souligner que pour que l'orientation puisse être possible, le contexte dans lequel le besoin se fait sentir et il est satisfait doit avoir quelques caractéristiques bien déterminées. Supposons qu'il y ait seulement deux *topos*, un sol qui ne présente aucune différence, par exemple un sol entièrement plat, et le corps humain. Même s'il est possible de situer ces deux *topoi* l'un par rapport à l'autre grâce à une représentation pure *a priori* de l'espace, et même si le sujet humain éprouve un besoin et veut satisfaire ce besoin, l'orientation resterait pour lui insignifiante et impossible en l'absence de choses vers lesquelles il puisse s'orienter et en l'absence des différences topographiques nécessaires pour indiquer des directions possibles et se frayer un chemin. Pour illustrer cet exemple, il convient d'éviter le recours à la représentation sensible du désert, qui présente encore des différences topographiques, fussent-elles moindres, comme les dunes de sable se mouvant sous l'effet du vent. Pensons plutôt à une représentation cinématographique, celle de l'écran envahi entièrement par la couleur blanche pour représenter le lieu de passage entre la vie et la mort – ou toute autre situation inhabituelle, extraordinaire dans laquelle le personnage se trouve à un moment de détresse, de crise profonde ou de décision de grande importance. Cet exemple ressemble à certains égards au doute hyperbolique de Descartes. Par la démonstration de l'impossibilité de douter de l'effectivité de l'acte de douter Descartes atteint la première évidence, la première certitude et la première vérité : le « je pense », la réalité effective de l'acte de penser. En ce sens, cet exemple, tout en illustrant non pas la désorientation, mais une situation imaginaire où l'orientation est impossible, nous permet de mettre en évidence les conditions minimales de possibilité de l'orientation : un besoin, une volonté de satisfaire ce besoin, des *topoi* multiples, divers et donc différenciables entre lesquels le sujet en tant qu'être vivant et *topos* particulier peut se déplacer ; en un mot – s'il nous est permis de recourir ici à la terminologie heideggerienne – l'ouverture du monde comme un moment de la constitution ontologique du Dasein et l'ouverture

du monde comme monde ambiant (*Umwelt*). Comme le Dasein n'est pas un être en soi, un chez soi, une boîte noire renfermée sur elle-même, bref, une immanence, mais au contraire un être toujours déjà ouvert, un pouvoir-être ancré dans la liberté, dans le fond sans fond (*Abgrund*), un être toujours déjà en avance sur l'idée même de l'ipséité, une transcendance donc, tout ce que la métaphysique traditionnelle appelle corps, âme, esprit, conscience ou représentation, bref toute ses constructions théoriques sont dévoilées comme étant intramondains, comme faisant partie du monde ambiant du Dasein où ils apparaissent comme « étant sous la main », ou comme « étant là-devant », selon l'approche adoptée.

Revenons à l'article de Kant afin de voir, sans entrer dans les détails, sur ce qu'il en est, selon lui, du troisième type d'orientation : l'orientation logique. Tout le discours de Kant avance vers l'orientation logique comme un but final. Car elle constitue le motif principal de l'intervention de Kant dans la discussion que les historiens de la philosophie nomment aussi la *Pantheismusstreit*, la querelle du panthéisme⁶. Ici encore, l'argument kantien continue à se développer autour du thème de l'obscurité et suivant l'idée d'une économie du besoin et de la satisfaction. Kant tente de thématiser une perplexité qui provient de la réalité effective d'une représentation *a priori* de la raison, de l'idée de Dieu. Bien que la représentation – la forme ou le déterminant soit effective, irrécusable comme une œuvre ou un produit de l'esprit, il n'y a aucune représentation sensible, aucun phénomène, aucune chose et aucune image à laquelle on puisse rapporter ce qui est pensé, conçu par et dans cet acte de représentation. Le déterminant est là, présent, mais ce qui est à déterminer manque, ne se manifeste pas, ne peut d'ailleurs jamais se manifester en raison des principes mêmes de la faculté de réception, des limites et de la sensibilité humaine. Il se peut que, pour une faculté de réception qui serait illimitée, ou n'aurait pas les mêmes limites que celles du sujet humain, ce qui est conçu par l'idée de Dieu corresponde à une intuition, mais ce ne saurait être aucunement le cas pour nos facultés de

6 Au sujet du *Pantheismusstreit*, cf. l'introduction d'A. Philonenko dans E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, cit.

sensation et d'imagination. La raison d'être de l'idée de Dieu s'explique chez Kant en référence à un besoin de la raison. Comme il l'explique préalablement dans la première Critique, la raison dans son usage théorique veut attacher à tout prix le cours incessant des phénomènes, l'enchaînement naturel des causes à une cause première, une cause initiale. Or c'est là une volonté formellement irréalisable dans la mesure où les postulats de la pensée empirique et surtout les analogies de l'expérience, qui en constituent les principes, sont respectés rigoureusement. Que l'idée de Dieu ne contienne aucune contradiction, autrement dit que le principe logique de l'identité soit rigoureusement appliqué à l'idée de Dieu, cela est nécessaire, mais non suffisant pour parvenir à la connaissance de Dieu. Dieu – ce qui est conçu dans la représentation pure *a priori* de Dieu – ne peut donc jamais faire l'objet d'une connaissance. La théologie spéculative souffre de l'absence d'un appui solide, d'un fondement inébranlable. Pour consoler la raison dans sa perplexité, Kant attribue à l'idée de Dieu, comme à toute autre idée de la raison, une fonction régulatrice. Dans le cadre de cette nouvelle détermination fonctionnelle, l'idée de Dieu sert de principe non pas pour connaître *une* chose, mais pour rassembler les connaissances scientifiques déjà acquises dans la plus haute totalité possible. Il en va de même pour l'usage pratique de la raison. Même si les lois morales n'ont besoin d'aucun autre référent pour pouvoir s'imposer comme une obligation, comme un impératif aux actions, la raison veut que ce à quoi tendent les actions morales, c'est-à-dire le souverain bien, ne soit pas un simple idéal ou une fiction, mais bien une réalité. D'après Kant, tant dans son usage théorique que dans son usage pratique, la raison, qui a une disposition naturelle à la métaphysique, qui ne peut pas ne pas poser des questions dépassant largement les limites de son pouvoir, se voit dans l'obligation de satisfaire son besoin par un principe subjectif qui implique la supposition de l'existence de Dieu. Il faut cependant remarquer que c'est un souci bien déterminé qui gouverne les réflexions kantienne relatives au problème de l'idée de Dieu. Kant raisonne ici dans le souci de protéger la pensée scientifique ou une certaine idée de science contre toute attaque sophistique de la raison spéculative elle-même. Pour empêcher toute transgression de cette idée de science, il patrouille avec vigilance les

frontières qu'il a lui-même tracées. Il cherche une réponse au problème de l'idée de Dieu dans les limites de l'idée de science. Il n'oblitére pas l'idée de Dieu, il ne l'efface pas, mais en redéfinit la fonction pour qu'elle n'entre pas en contradiction avec la connaissance scientifique. Il ouvre ainsi au sein de la science, au cœur même de la raison, un lieu pour la foi. Toute foi doit être rationnelle. Qui prétend avoir une foi indépendante de la raison n'est qu'un imposteur. Cet imposteur présente un grand danger qui menace l'intégrité et la cohérence interne de la raison humaine. Mais Kant ne prend pas en considération et ne thématise pas la fonction pré-scientifique, pré-théorique ou pré-pratique de l'idée de Dieu. Cette fonction ne lui pose aucun problème, dans la mesure où celle ou celui qui en fait usage en dehors de la science ne prétend pas disposer d'une connaissance sur le fond d'un sentiment, d'une inspiration ou d'une intuition transcendante. Toute désorientation est donc selon Kant une transgression du principe logique et des lois de la connaissance scientifique qui prennent appui sur ce principe. Pour lui, une réorientation de la raison est impossible, puisque la logique formelle et la logique transcendantale sont déjà entièrement constituées et achevées comme des sciences dont la vérité est incontestable et auxquelles on ne peut rien ajouter, ni rien soustraire. C'est pour cette même raison d'ailleurs, parce que toujours déjà achevées, qu'elles peuvent être enseignées aux jeunes générations. Par conséquent, dans l'économie de la critique kantienne de la raison, seule la possibilité d'un retour de la désorientation à l'orientation est affirmée et expliquée. Et cette possibilité du retour à l'orientation s'explique à partir de l'idée que la raison n'admet aucune autorité autre que la sienne. La raison est libre de se donner des principes, des lois, des règles. La liberté de la raison consiste donc dans son autonomie. Mais pour qu'elle ne se contredise pas, pour qu'elle puisse se saisir elle-même comme une et identique, elle doit respecter les lois qu'elle se donne. Si la raison est un mode particulier de l'acte de penser, elle doit rester dépendante de ses œuvres, de ses produits. Car pour Kant, faute de pouvoir se saisir elle-même directement, réflexivement, sans médiation, la raison ne peut avoir de soi-même qu'une connaissance indirecte, à partir de ses propres produits. C'est pour cela qu'il s'oppose fermement à l'idée d'une raison sans loi, hors-loi ou indé-

pendante de la loi. La raison s'enfonce ainsi dans le présent sans issue d'une certaine logique qui se considère comme valable pour tous les temps et pour tout acte de conscience. Bien qu'elle ouvre un lieu pour ce qui n'est pas la connaissance, pour ce qui est son autre (par exemple, la foi), si elle veut sauvegarder et soustraire à tout atteinte la prétention à la validité omnitemporelle de ses produits, elle est forcée de rendre impossible qu'un tel lieu soit ouvert aussi pour l'avenir et son imprévisibilité. C'est là que réside le point aveugle, le point zéro de la critique kantienne. Car cette importance accordée par Kant aux principes, ce respect de la raison à l'égard de ses propres lois, cette peur de l'*anarchie* conduit Kant vers une position politique contestable, bien que contraire à son intention initiale. Vers la fin de son article, il critique Mendelssohn et Jacobi d'avoir rendu possible, à cause de leur transgression des lois de la raison, l'intervention de l'État dans le débat philosophique. Cette intervention étatique prend la forme de la censure, d'une interdiction ou d'une restriction de l'expression et de la diffusion de la pensée. Rappelons que Kant sera lui-même exposé à cette intervention de l'État quand il voudra publier quelques années plus tard son travail sur *La religion dans les limites de la simple raison*. Même si, dans sa réflexion de caractère politique, Kant s'abstient de légitimer l'intervention de l'État, il ne peut cependant pas éviter de trouver comme la cause de cette intervention ce qui est selon lui une véritable transgression des lois de la raison. Que la raison d'État prenne parfois le dessus sur la raison scientifique sous prétexte d'empêcher un chaos social probable, cela est un fait incontestable. Quand il évoque la probabilité d'un chaos Kant se réfère très probablement à la réforme luthérienne. Mais quand il affirme que la liberté de penser, qui est le trésor de l'humanité, tourne contre elle-même et s'anéantit par la transgression de ses propres lois, l'idée de la science pour laquelle il prend parti devient tellement rigide qu'elle risque de se transformer en instrument disciplinaire au service de l'État. Cette réflexion politique rend manifeste les limites de la conception kantienne de la liberté comme autonomie.

Pour compléter ces premières réflexions, et essayer de s'engager un peu plus avant le domaine de la problématique de l'orientation,

il nous semble utile, pour finir, de faire quelques brèves remarques à propos de l'angoisse telle qu'elle est thématifiée dans la pensée de Martin Heidegger⁷. Le lecteur de Heidegger peut difficilement échapper à l'impression que toute son entreprise vise fondamentalement à libérer la pensée du transcendantalisme kantien. Mais, si chaque essai est un échec, ces échecs rendent d'autant plus précieux les efforts déployés et les intuitions qui les commandent.

Heidegger régresse jusqu'au ras de la « quotidienneté » (*Alltäglichkeit*) pour prendre du recul vis-à-vis de toute construction théorique. Ce recul nous permet selon lui d'observer le Dasein tel qu'il se montre en lui-même et de lui-même, d'abord et le plus souvent. Il affirme que dans sa quotidienneté le Dasein se montre comme un étant qui entretient des rapports de familiarité avec les étants intérieurs à son monde ambiant (*Umwelt*). Le Dasein s'oriente d'un étant à l'autre en vue de satisfaire ses besoins, en vue de faire quelque chose ou encore d'agir sur ses semblables dans différentes circonstances. Le monde ambiant lui est toujours déjà dévoilé comme un réseau de renvois ou comme une significativité (*Bedeutsamkeit*). L'ordinateur renvoie à la table, la casserole au four, le coussin au lit, et tous ces renvois s'organisent toujours selon la préoccupation (*Besorgen*), dont la possibilité s'explique ontologiquement par une structure existentielle du Dasein, celle de l'en-vue-de (*Um-zu*). Les descriptions phénoménologiques qui, dans *Être et Temps*, prennent pour point de départ la quotidienneté du Dasein remontent, ou si l'on veut, descendent jusqu'à l'explicitation de l'être du Dasein comme souci (*Sorge*). Le Dasein se définit comme un étant qui se soucie de son être et de l'être en général. Et le Dasein en tant que souci comprend toujours l'être d'une façon ou d'une autre. Cette compréhension n'est pas d'abord et le plus souvent théorique. Même lorsqu'elle a un caractère théorique, qu'elle tend à la thématification, elle est toujours accompagnée d'une tonalité (*Stimmung*). La tona-

7 Les lignes suivantes se fondent sur l'interprétation de l'ensemble de l'« Analytique existentielle » du Dasein, telle qu'exposée dans la première partie de M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, éditions Authentica (hors commerce), 1985, pp. 1-226.

lité fondamentale (*Grundstimmung*) du Dasein est selon Heidegger l'angoisse. Dans sa quotidienneté, le Dasein angoissé comprend son être et l'être en général d'une façon particulière. Dans sa projection quotidienne sur les possibilités existentielles, l'être du Dasein et l'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein se montrent ou bien comme un être-sous-la-main (*Zuhandenheit*) – qui caractérise un rapport pré-théorique et pré-pratique avec les choses – ou bien comme un être là-devant (*Vorhandenheit*), qui détermine un rapport théorique ou scientifique, et donc objectivant, avec les choses intérieures au monde ambiant. Mais ce genre de pouvoir-être du Dasein, cette compréhension angoissée quotidienne du Dasein se caractérise par le phénomène de l'échéance (*Verfallen*⁸). Le Dasein ne cesse d'échoir dans sa vie de tous les jours. Cela signifie précisément que dans la quotidienneté, le Dasein échappe à son pouvoir-être authentique. Il n'existe pas comme un soi singulier, mais comme le On (*Das Mann*). Toutefois cette échéance provient du fait qu'il comprend toujours déjà préalablement son pouvoir-être authentique. Le Dasein dans sa préoccupation quotidienne échappe donc à soi-même, il s'angoisse parce qu'il comprend son être comme souci, comme un « être vers la mort » (*Sein zum Tode*). La compréhension ontologique qui gouverne le Dasein dans sa quotidienneté est une désorientation au sens de la fuite devant le pouvoir-être authentique. Notons que la distinction heideggerienne entre l'être authentique et l'être inauthentique ne traduit absolument pas un jugement de valeur de nature morale ou politique. Comme la désorientation résulte de la compréhension d'une orientation ontologique cachée, déguisée ou refoulée, il n'est pas nécessaire de faire des efforts pour revenir à l'orientation originare. Car elle se manifeste instantanément comme un clin d'œil, comme un moment de liberté, du se choisir soi-même, le moment du choix concernant les possibilités existentielles sur lesquels le Dasein se projettera, pour se retirer ensuite devant la présence de l'étant.

8 Dans le glossaire annexé à son travail de traduction, Emmanuel Martineau explique pourquoi il préfère le mot « échéance » et le verbe « échoir » au mot « déchéance » pour traduire le verbe « *Verfallen* ». Cf., *Être et Temps*, pp. 347-348.

Plusieurs descriptions phénoménologiques peuvent être prises en considération dans le cadre du problème d'orientation, que nous devons laisser de côté, pour dire un dernier mot en guise de conclusion. Même si Heidegger attire notre attention sur le caractère historial de la compréhension et de la tonalité fondamentale qui servent de point de repère pour l'orientation et la désorientation, même s'il accorde la primauté à l'avenir, comme *ek-stase*⁹, il ne peut pas s'empêcher pour autant de répéter le geste kantien d'arrêt, en proposant, avec la compréhension entendue comme projection spontanée et l'affection (*Befindlichkeit*) interprétée comme fondement de la réceptivité un cadre fixe, solide et omnihistorique semblable à celui que constituent les lois kantienne. Pour échapper à la désorientation, chez Kant, on en revenait à la loi ; chez Heidegger, on ne revient vers nulle instance, mais le sens de l'être s'impose toujours à l'étant implicitement – et donc avant toute thématization – à travers la compréhension et l'affection : deux structures ontologiques invariables qui rendent possible l'accueil de l'envoi de l'être dans toute époque de son histoire.

9 On pourrait concevoir l'histoire de la philosophie comme le long passage du *thaumazein* platonicien au doute cartésien, et de là à l'angoisse de Heidegger

DIANE MORGAN

AVOIR LA DROITE ET LA GAUCHE, MAIS ETRE À L'OUEST : COMMENT S'ORIENTER AUJOURD'HUI ?

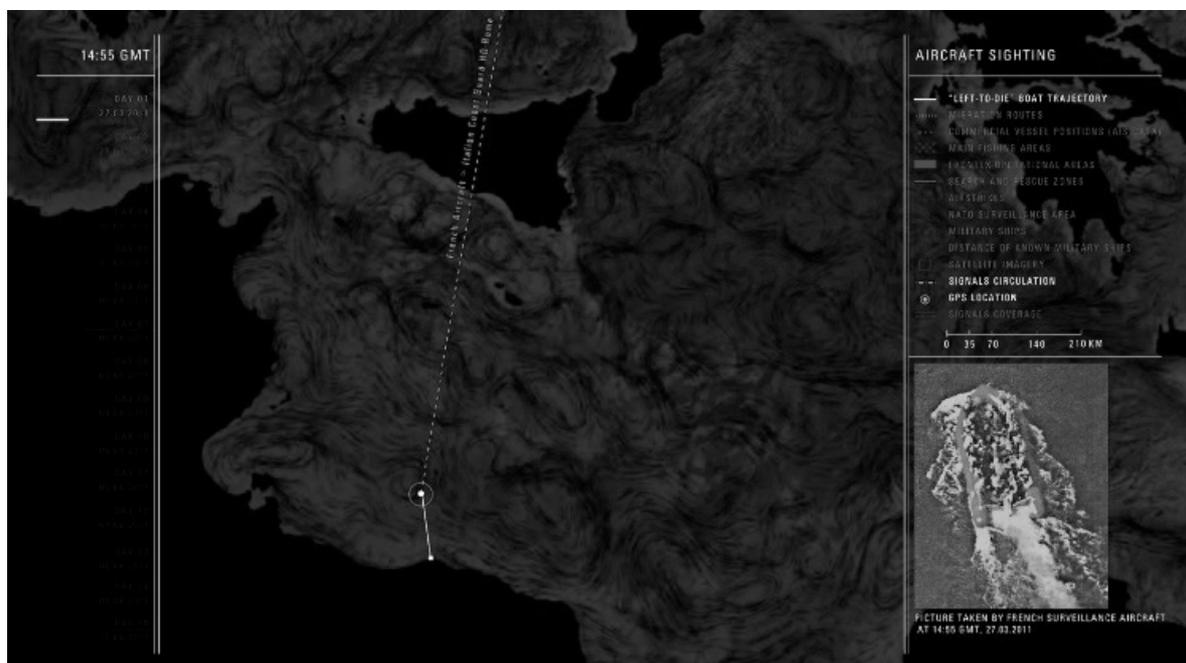
Il était une fois un monde dans lequel, quand on se rendait chez quelqu'un pour la première fois, on demandait son chemin - soit par avance à celui qui nous recevait, soit à un inconnu sur le passage. Une fois bien arrivé à la destination, un geste d'accueil hospitalier et généreux, surtout si l'on venait de l'étranger, consistait à proposer d'utiliser le téléphone fixe pour appeler la maison et rassurer les proches que le voyage s'était effectué sans incident néfaste, qu'on était bien arrivé, sain et sauf, au but. Aujourd'hui, les pratiques et les codes ont bien changé. Le smartphone brouille la frontière entre *aller* chez quelqu'un et *être* chez ce quelqu'un. On peut déjà connaître un peu son domicile avant même d'y arriver ; d'une certaine manière, les rituels qui accompagnaient la traversée du seuil sont transgressés ; il se peut même que l'on débarque chez l'hôte tout en étant en communication avec quelqu'un d'autre. Dans ce monde d'interconnectivité, on se déplace plus qu'avant en transportant ses propres repères avec soi. Plus d'occasion d'être perdu et, peut-on ajouter, plus possible d'être complètement dépaysé non plus. Du moins c'est le mythe que nous vendent les opérateurs de réseaux. J'y reviendrai.

Dans le recueil *Nouvelles mythologies* (2007), Frédéric Beigbeder décryptait la signification du GPS comme suit. Il écrit ironiquement :

Après la mort de Dieu, l'être humain a cru qu'il était perdu : heureusement le guidage par satellite lui a permis de retrouver son chemin... Pendant des millénaires, l'homme devait demander son chemin à des inconnus : c'était humiliant, parfois ridicule [et on peut ajouter, surtout si l'on ne connaissait pas la langue des indigènes !], mais lui permettait de rencontrer de nouveaux amis et de visiter des endroits imprévus. En se perdant, il allait à la découverte d'horizons nouveaux et de peuplades exotiques, tels Christophe Colomb et Claude Lévi-Strauss. A présent, il sait où il va et ne parle plus à

personne, partout dans le monde, même au coin de sa rue. Il est cartographié, rassuré, protégé. S'il voulait se perdre, il lui suffirait d'éteindre la machine (ou attendre que la batterie soit épuisée), mais il ne le souhaite pas. L'homme contemporain se croit libéré d'une contrainte : en réalité, sa contrainte se nommait liberté. Car le satellite est aussi un outil de surveillance. Avec le GPS, nous savons où nous sommes mais nous ne sommes pas les seuls à le savoir. L'humain est devenu le seul animal géographiquement repérable...¹

Tout ceci est trop vrai ; le monde a bien changé. Mais à cette analyse, ajoutons des références de l'actualité plus récente. Je pense aux migrants qui souvent sont bien repérés, répertoriés, surveillés, mais néanmoins en même temps souvent perdus, voire abandonnés à un destin funeste. J'ai un cas en particulier en tête, qui m'a fortement marquée, mis en exergue par le travail important effectué par le groupe Forensic Oceanography. Leur vidéo, nommée « Liquid Traces : The left-to-die Boat Case » [Les traces liquides : Le cas du bateau abandonné à la mort], attire l'attention sur le sort de 72 personnes venues du Ghana, du Soudan, d'Éthiopie et du Niger qui ont quitté la côte de Libye en 2011.



Liquid Traces : The Left-to-die Boat Case 2011 C. Heller & L Pezzani of Forensic Oceanography (Goldsmiths, London).

1 F. Beigbeder, in J. Garcin, *Nouvelles mythologies* Paris, Editions du seuil, 2007, pp. 30-31.

Karine Parrot nous donne un compte rendu de cette preuve flagrante de non-assistance à personnes en danger :

Après une quinzaine d'heures de navigation, le moteur [du bateau] tombe en panne et, grâce à un téléphone satellitaire, les migrants envoient des appels de secours à un contact en Italie. Ce dernier alerte immédiatement les gardes-côtes italiens, lesquels diffusent un signal de détresse dans toute la zone maritime, zone littéralement constellée d'engins militaires de la coalition chargée notamment d'assurer un blocus des armes en direction de la Libye. Le bateau à la dérive a été photographié par un avion militaire français, ravitaillé sommairement par un hélicoptère militaire puis à nouveau approché par un navire... Pour autant, personne n'a accompli son obligation de porter secours à personne en péril et 63 passagers – hommes, femmes, enfants – sont morts de faim et de soif, les uns après les autres, au cours des 15 jours qu'il a fallu à l'embarcation pour finalement rejoindre les côtes libyennes au gré des courants.²

En captant graphiquement et acoustiquement les échanges d'information satellitaires entre autorités (mais aussi avec les réfugiés même), Charles Heller et Lorenzo Pezzai de Forensic Oceanography détournent la technologie contre ses utilisateurs, contre ceux qui avaient bien toutes les informations pour être parfaitement au courant de la situation périlleuse de ces gens. C'est en pensant à ce cas, un parmi bien d'autres, qu'on peut se sentir répulsé par l'idéologie propagée par les entreprises de télécommunication, celle d'un monde beau et bien lié socialement. Cette idéologie, qui nous imprègne à tel point qu'on est enclin de se résigner à l'accepter et qu'on ne parvient plus à la refuser avec colère, est au cœur d'une toute récente publicité d'Orange :

2 K. Parrot « Left-to-die boat » dans *J'essaim*, no.28 septembre, <http://www.gisti.org> consulté 23/06/2019).



« Orange vous rapproche, le reste vous appartient », il faut juste décider de franchir les barrières...(campagne publicitaire 2018)

on y voit deux jeunes personnes - un homme blanc et une femme noire - suivre un fil orange à travers des mondes variés, et parvenir ainsi à se retrouver. La publicité se termine avec le message : « Orange vous rapproche, le reste vous appartient ». On nous fait comprendre que l'opérateur a mis en place l'infrastructure technologique qui rend possible toutes rencontres et tous échanges : pour convertir ces possibilités en réalité, il vous suffit d'activer votre « libre arbitre », de simplement décider pour vous-même de partir à la recherche de ce que vous désirez en vous laissant guider par les fils mis à votre disposition. Selon Publicis, dans sa présentation de cette campagne publicitaire appelé « The Thread » :

« *Orange vous rapproche, le reste vous appartient* » ... souligne le libre-arbitre de chacun et l'aspect humain d'Orange...Avec cette pub 2018, l'opérateur illustre son message avec ce fil « conducteur » qui met en avant son côté humain, une des valeurs chères à la marque.³

3 Publicis, communiqué de presse « The Thread », 13/07/2018.

Pour les *harragas*, les brûleurs de frontières, qui s'embarquent pour des voyages peu romantiques en quête d'une autre vie, certes souvent avec un portable en poche, la présomption si inappropriée d'une appartenance quelconque gagnée d'avance – « Orange vous rapproche, le reste vous appartient » – doit leur paraître comme bien déconnectée de l'état véritable des choses. Ce doit être perçu au mieux comme une forme de cynisme face aux inégalités et injustices de ce monde....

Le documentaire vidéo du « Left to die Boat » s'appelle « Liquid Traces ». Les réalisateurs souhaitent effacer l'image de la mer comme surface insaisissable - une sorte de « présent permanent », une surface en mouvement constant, d'une profondeur impénétrable, qui fait fi à toute tentative d'acquisition et d'inscription historique (Heller & Pezzani 2014). Ils dévoilent une toute autre vérité : la mer est en fait un territoire découpé et réparti entre les Etats, avec des zones non pas neutres, mais exploitées comme des no-man's land utiles pour leur permettre de se détourner de leurs responsabilités humanitaires.

L'importance de réévaluer nos préconceptions de la mer, pour une prise de conscience géo-politique qui accroche mieux la nature des phénomènes sur notre planète, a été soulignée par Claudio Reggente dans son article « L'état face aux migrations » (2018), mais aussi par l'ingénieur, inventeur et visionnaire Buckminster Fuller. Dans sa belle composition de 1944 intitulée « La géographie fluide », le marin figure comme un personnage radicalement différent de nous, les « terriens » (landlubbers). Alors que nous nous déplaçons la plupart du temps dans un champ réduit, structuré par nos propres catégories de pensées et imprégné par nos préoccupations les plus immédiates, les marins se définissent et s'orientent selon des repères plus larges et moins humanisés. Il écrit ainsi :

Les marins sont les seuls hommes de commerce qui soient obligés de prendre en compte directement et quotidiennement la mécanique des étoiles ... Sans se considérer comme des cosmogonistes, les marins développent naturellement un point de vue cosmique. Ils regardent le monde depuis l'extérieur ; ils descendent sur la Terre.⁴

4 B. Fuller, *The Buckminster Fuller Reader*, sous la direction de J. Meller Harmondsworth, Middlesex Angleterre : Penguin, 1972, p. 133.

Les marins sont à la fois plongés dans la vie aquatique, avec son mouvement constant, et structurés par la vue de notre terre de loin, une perspective qui leur rappelle comme il y a prépondérance d'eau sur la planète et comme les quelques surfaces solides qui émergent – parfois désertiques ou montagneuses – sont loin d'être toujours hospitalières. Cette vision cosmopolitique, qui les accompagne partout, leur rappelle constamment que la vie sur terre est précaire, que les ressources naturelles sont précieuses, une réalité que nous, les terriens, qui le plus souvent vivons dans un environnement urbain, éloignés du registre « naturel », avons tendance à vouloir oublier.



Ara Güler “Kumkapi” 1950. Le point de vue cosmique du marin pour qui la géographie est fluide.

Fuller présente ainsi la figure du marin comme quelqu'un qui se situe différemment de nous ; le marin ne se définit pas par référence à un endroit précis, il est moins enclin aux idées fixes car il « voyage sur

les vagues » [*he rides the waves*], même quand il est à terre : « L'inlassable motion universelle de la vie d'un marin persiste dans son cerveau, même quand il est pied sur terre... Il voit que tout se meut⁵ ».

Le monde d'un marin n'est pas balisé comme le nôtre, nous terriens :

Pour un terrien [*a landlubber*], 'l'Est' et 'l'Ouest' sont des lieux, pour un marin, ce sont des directions vers dans lesquelles il peut se déplacer. Pour un marin embarqué sur le grand Pacifique, c'est la preuve ultime de l'absurdité du terrien que le soleil doive se plier à l'acte de se lever et de se coucher, mais encore plus perversement de le faire sur la mauvaise scène : vu du Pacifique, le soleil se lève de l'Occident et se couche à l'Orient.⁶

Pour s'égaliser à cette image poétique, à l'idéalité d'un « géographe fluide », un marin ne peut pas se retrouver sur un porte-conteneurs du type triple E, ces bateaux qui ont la capacité pour transporter, à titre d'exemple, 180 millions d'I-pods Apple ou 111 millions de paires de



Un marin à bord un bateau-conteneur, sent-il encore « la dynamique de la mer » comme a suggéré Buckminster Fuller ?

baskets. L'échelle immense de ces vaisseaux probablement l'empêcherait de ressentir les vagues et d'être remué dans ses pensées par ce qu'elles représentent. Un marin ne peut naviguer les yeux exclusivement rivés sur l'écran, il lui faut aussi scruter le ciel, même si cette pratique est devenue désuète. L'importance de la scrutation du ciel a

5 *Ibid.*, p. 134.

6 *Ibid.*

été déjà promulguée par Kant. Dans son essai « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », Kant décrit les effets néfastes de ceux qui rabaissent tout au niveau de ce qui existe déjà, de ce qu'ils ont l'expérience de voir autour d'eux. Ces gens, avec leurs « yeux de taupe », appauvrissent le champ du réel en excluant d'avance ce qui pourrait un jour devenir possible, en refusant d'imaginer le pas-encore là⁷. Ce faisant, ils négligent leur capacité à « se tenir debout et contempler le ciel⁸ ». Mais on risque de se perdre en regardant le vaste ciel étoilé ; de se laisser téléporter par des fantasmes transhumanistes. Il faut savoir se situer dans cette immensité spatio-temporelle, tout en s'intégrant pleinement dans la vie qu'on partage avec d'autres mortels sur cette terre. Une telle négociation requiert l'utilisation de ce qu'on pourrait nommer, suivant Mendelsohn, « le sens commun », « la saine raison », « le simple entendement », mais cette boussole-là, il faut la trouver avant de s'y confier. Supposons qu'elle existe, comment faudrait-il l'utiliser⁹. Kant propose un mode d'emploi d'inspiration géographique. Dans « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », il avance que :

S'orienter signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel [*Weltgegend*] (nous divisons l'horizon en quatre régions), trouver les autres, notamment le Levant [*Aufgang*]. Si je vois le soleil dans le ciel et si je sais qu'il est à présent midi, je sais trouver le sud, l'ouest, le nord et le sud. J'ai nécessairement besoin, à cet effet, du sentiment d'une différence subjective, à savoir celle de ma droite et ma gauche. Je l'appelle un sentiment, parce que ces deux côtés ne manifestent pas apparemment dans l'intuition, de différence notable.¹⁰

Après les propos de Buckminster Fuller concernant l'absurdité de concevoir un lever et un coucher du soleil, nous pouvons poursuivre et

7 I. Kant, *Théorie et Pratique et Droit de mentir*, trad. française par I. Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 13.

8 *Ibid.*

9 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, trad. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2001, p. 56.

10 *Ibid.*, p. 57. C'est cette référence à nos côtés, qu'on peut trouver aussi ailleurs dans les textes de Kant, à nos deux côtés, à gauche et à droite, qui me fascine dans cet article ; quoi faire avec ?

nous demander aussi s'il va de soi que l'on divise l'horizon en quatre. Pourquoi pas 6 ou 8 ? La possibilité même de diviser est ancrée dans la différence entre le côté gauche et le côté droit, dit Kant, une différence qu'on *sent* comme sujet, dit-il encore¹¹. Kant propose que, même si les constellations d'étoiles s'inversaient, se transposant sur l'autre côté du ciel, on ne serait néanmoins pas complètement désorienté grâce à cette référence de base, il écrit : « cette disposition [de sentir une différence entre la gauche et la droite], certes naturelle, mais devenue familière par un exercice fréquent¹² ». Le monde a bien changé depuis le 18^e siècle : je relève trois points pour illustrer ceci. Premier point : Kant, en tant que citoyen de la ville de Königsberg, voyait encore les étoiles la nuit, c'était normal et naturel pour lui d'y faire référence même depuis sa tombe, même quand il était déjà mort



Le tombeau de Kant avec la fameuse citation de la *Critique de la raison pratique* :
 « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissante, à mesure que la réflexion s'y applique : le ciel étoilé au –dessus de moi et la loi morale en moi... ».

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 58. Il doit y avoir des gens qui ne peuvent pas identifier leurs deux cotés ; pour lesquels ces deux côtés n'existent pas. Comment s'orientent-ils ?

ce n'est plus notre cas comme nous montre de manière succincte le photographe Thierry Cohen. Dans sa série appelée « Darkened cities » – ou villes éteintes, il prend comme son point de départ une métropole comme New York ou Rio et suit les



Thierry Cohen Villes éteintes 2014 : Hong Kong

lignes de latitude jusqu'à l'endroit où on peut voir les étoiles, il les photographie et ensuite il transpose l'image sur les villes (rendues éteintes), ainsi révélant aux citoyens ce qu'il existe au-dessus de leurs têtes mais qu'ils ne peuvent pas voir à cause de la pollution atmosphérique et lumineuse. En ce faisant il nous incite à réfléchir sur ce que la perte de cet horizon dans nos vies quotidiennes devrait signifier, pour nous tenant compte de son importance- l'importance du ciel étoilé- dans la pensée et l'imagination humaine dès ses origines¹³. Deuxième point : les outils technologiques à sa disposition étaient aussi plus limités. Certes les

13 Dans *La Critique de la raison pratique* s'exposer à la sublime dimension céleste entraîne toute une réflexion sur l'origine du monde, la finitude, le

pérégrinations de Kant restaient peu aventureuses, mais quand même il avait peut-être plus l'occasion que nous d'«exercer» son côté gauche et/ou son côté droit en se promenant. Aujourd'hui, des inventions technologiques comme Google Cartes et le GPS nous épargne le besoin d'enregistrer une différenciation de notre corps pour nous déplacer vers une destination, il suffit de suivre une flèche ; nous n'avons même plus à regarder autour de nous pour corrélérer ce qui est indiqué graphiquement sur la carte avec ce qui se présente devant nos yeux. Et troisième point (qui est lié au 2.) : l'autre ressource évoquée par Kant pour aider à s'orienter, c'est la mémoire : « Dans l'obscurité, je m'oriente dans une pièce connue de moi si je puis saisir un seul objet dont j'ai la position en mémoire¹⁴... ». Cependant la fiabilité de notre mémoire, quoiqu'elle soit aussi « naturelle » que le sentiment de nos deux côtés, dépend elle aussi « d'un exercice fréquent » à défaut de quoi elle risque de s'étioler. Le danger se présente, ou plus exactement est déjà présent, que nous ayons de moins en moins le besoin de mémoriser pour nous-mêmes les noms, les chiffres, les détails... A condition que l'on paie bien l'abonnement, et qu'on sauvegarde les fichiers, on est quasiment sûr de retrouver toutes les informations qu'il nous faut pour gérer nos vies.

Notre rapport à la technologie devrait nous donner beaucoup à réfléchir, mais pour Heidegger déjà - il y a 60 ans, avant l'ère numérique - celle-ci produisait un véritable appauvrissement de la pensée. Selon Heidegger, l'invention de la machine à écrire était une catastrophe car elle transformait radicalement le lien entre l'acte de pensée et l'action de transcrire. Dans « Le Tournant », il écrivait : « Le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir (*handeln*) signifie prêter la main (*Hand*¹⁵) ». Avec la machine à écrire, on ne « prête » pas la main de la même façon qu'avec une plume, d'ailleurs on est censé utiliser les deux mains, pas une seule, gauchers ou droitiers sont plus au moins à la même enseigne. Dans « Parménides », il ajoute : « l'homme moderne n'écrit pas par hasard « avec » la

sens de la vie et notre capacité de penser et agir, éventuellement de faire quelque chose de bien pendant le temps limité que nous avons devant nous.

14 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., p. 58.

15 M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and other essays*, trad. W. Lovitt, N. Y. Harper Torchbooks, 1977, p. 40.

machine à écrire et dicte (c'est le même mot que composer) « dans » la machine¹⁶... ». Ce que Heidegger redoute, c'est la perte du lien avec « la main qui écrit et qui agit (une simple « pression mécanique » [*einen mechanischen Druck*] qui n'engage plus tout le corps, ni par conséquent l'esprit¹⁷. Sa position est certes réactionnaire, mais l'importance qu'il pose sur la main m'intrigue.

Pour retourner à Kant, le sentiment d'avoir un corps différencié constituait la base – pas simplement naturelle ou uniquement intuitive car dépendante de nos « habitudes », de nos modes et vie et de notre volonté d'agir – mais, quand même, une source de fiabilité pour aller plus loin. Il écrivait :

S'orienter de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci.¹⁸

*Sich im denken überhaupt orientieren heisst also : sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.*¹⁹

Nos deux côtés constituent un « principe subjectif » auquel nous pouvons faire appel quand nous manquons d'autres repères plus objectifs ; ils nous aident à consolider nos convictions même en l'absence de preuves certaines. De tels aides - et il y en a d'autres - accompagnent l'acte de l'esprit par lequel nous adhérons à une idée, à une opinion, la reconnaissant pour vraie, ou même juste. En effet, ce « *Fürwahrhalten* », ce tenir quelque chose pour vrai, peut consister en un acte de courage où nous défendons quelque chose, ou quelqu'un, malgré toute opposition, à l'encontre de la tendance dominante, même au risque de nous-mêmes. Notre raison a besoin de « principes subjectifs », ou plutôt, Kant qualifie son argument,

16 M. Heidegger, *Parmenides, Gesamtausgabe*, Bd. 54, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, p. 119.

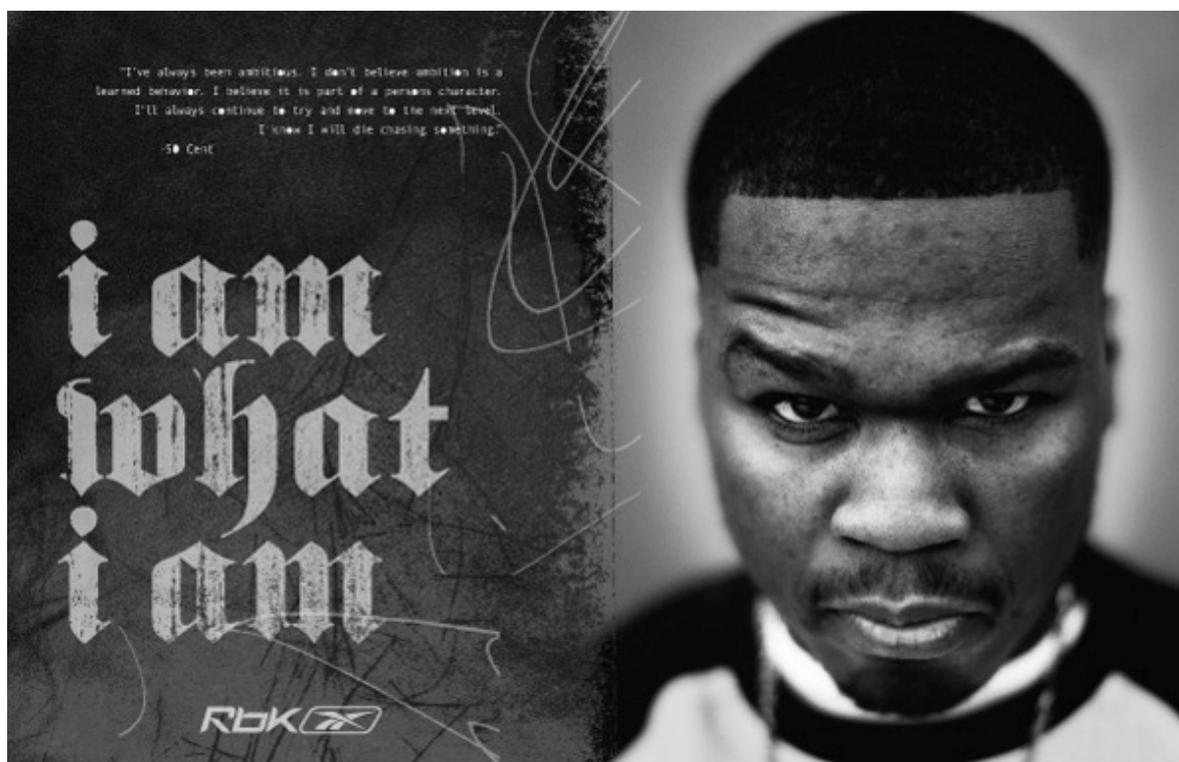
17 *Ibid.*

18 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., p. 59.

19 I Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik I Werkausgabe* Bd. V Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977, p. 270.

« la raison ne sent pas, elle discerne son insuffisance, et produit par la pulsion de connaissance le sentiment de besoin²⁰ ».

Où est-on, à notre époque, avec « ce sentiment de besoin » de principes subjectifs que la raison produit parce qu'elle « discerne son insuffisance » ? D'abord, la raison doit pouvoir constater qu'elle manque de tout ce qu'il faut pour penser « vrai », pour avoir des pensées auxquelles elle est prête d'adhérer avec conviction. Ceci veut dire qu'elle doit être capable d'être critique envers elle-même, de reconnaître ses insuffisances. Cette remise en question de soi-même n'est pas à l'ordre du jour dans notre monde individualiste. « Je suis ce que je suis » est le message qui nous est vendu, par exemple par Reebok²¹.



Campagne publicitaire Reebok : I am what I am »

20 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., p. 63 ; Id., *Schriften zur Metaphysik*, cit. pp. 274-275.

21 Voir aussi Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2002, p., 13 : « I am what I am.. Des décennies de concepts pour en arriver là, à la pure tautologie. JE + JE ».

Ce n'est pas du tout la même affirmation d'autonomie que Kant avait en tête quand il nous disait, en guise de conclusion à son article « S'orienter dans la pensée », qu'il faut chercher « la suprême pierre de touche de la vérité en soi-même » car celle-ci dépendait aussi d'une éducation dite « éclairée²² ».

Quelles conclusions devrait-on tirer de l'opuscule de Kant ? Difficile de répondre clairement à cette question mais ce manque de conclusion est en phase avec sa propre défense de « la lente et laborieuse raison », qui n'impressionne pas comme les formulations géniales qui cartonnent. Kant élabore un peu plus : il faut aussi n'admettre les idées - qu'il s'agisse des nôtres ou de celles des autres - qu'après « un examen minutieux et sincère » [*nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung*²³] ; effectivement un tel contrôle nécessite qu'on prenne le temps, qu'on ralentisse à l'encontre de la tendance du jour, pour qu'il soit suffisamment rigoureux. Les dernières phrases de Kant s'adressent aux « amis du genre humain » et les exhorte à ne pas perdre leur foi en la Raison quitte à se rendre « indigne de liberté²⁴ ». Ainsi, dans un monde devenu complètement déraisonnable, nous aurions perdu le nord et nous nous retrouverions à l'ouest, ayant perdu les autres régions qu'il faudrait pourtant toujours garder en tête, et même *en corps*. Mais si l'on n'a pas cette « foi » en la chose qu'il appelle La Raison et pourtant on refuse d'accepter un monde déraisonnable, voire injuste, que reste-t-il de son analyse ? Nos deux côtés, la gauche et la droite ? C'est très peu, surtout vue le trajet que nous avons fait en prenant son texte sur l'orientation comme point de départ : on a passé très vite au sujet des migrants et la géographie dite fluide, les effets produits par la nouvelle technologie sur les corps humains... et à la fin c'est comme si il nous reste que ces deux mains, quoi faire avec ?

22 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., p. 71 ; Id., *Schriften zur Metaphysik*, cit. p. 283.

23 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., p. 71 ; Id., *Schriften zur Metaphysik*, cit. p. 282.

24 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, cit., pp. 71-72 ; Id., *Schriften zur Metaphysik*, cit. p. 283.

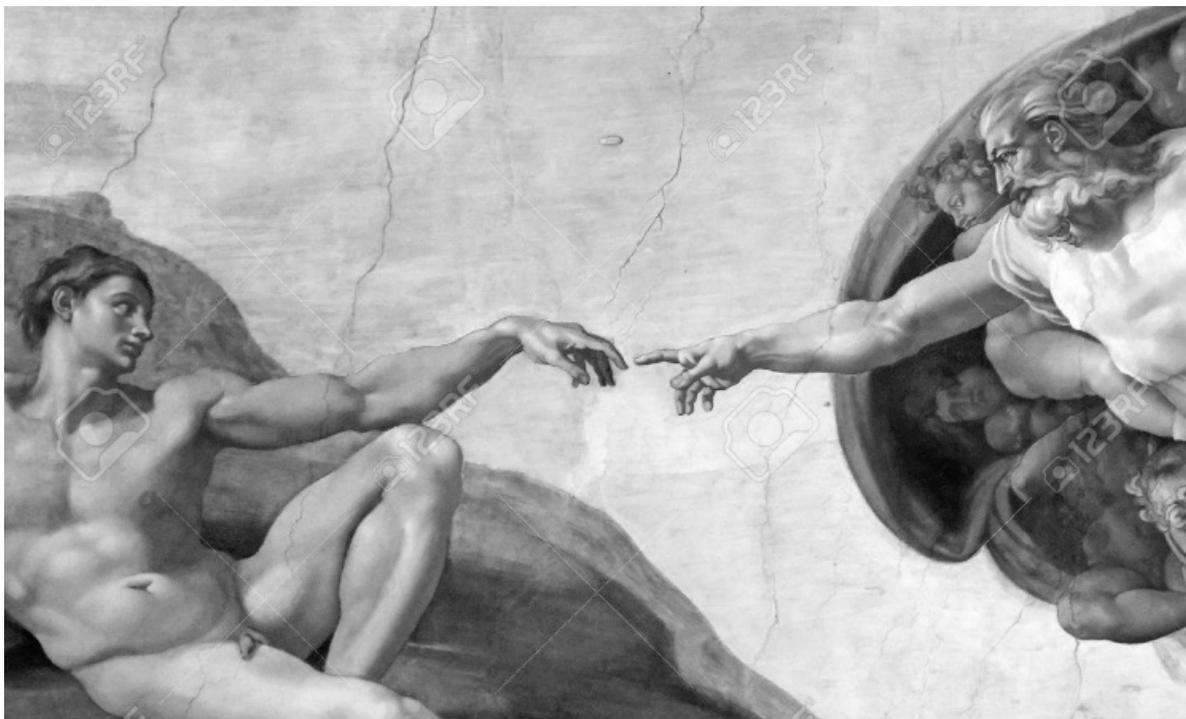
Dans un opuscule précritique écrit vingt ans avant « Comment s'orienter dans la pensée ? » intitulé « Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace », il y a peut-être une indice de comment nous pourrions utiliser nos deux côtés, en l'occurrence nos deux mains, comme ressource pour aller plus loin dans nos pensées et même dans notre pratique, Kant aborde le sujet de l'espace de la même façon que Leibniz qui le définissait comme un ordre de coexistences possibles. Kant appuie sur ce qu'il veut ancrer dans la matérialité même du monde, à savoir que l'espace ne consiste pas seulement des choses, des corps, des parties qui le remplissent, « que l'espace [ne] consiste [pas] seulement dans des rapports extérieurs des parties coexistantes de la matière », qu'il y a un au-delà- ce qu'il appelle un espace absolu [*der absolute Raum*²⁵]. Mais on découvre que cet espace absolu n'est pas juste une boîte dans laquelle les choses, les corps étendus sont placées, mais il est plutôt la condition de possibilité à partir de laquelle ce qu'il appelle « le concept des régions » [*die Gegend*] est créé. Les choses, les corps étendus, ces parties de l'espace sont situées les unes par rapports aux autres. On les perçoit, apprécie, comprend en les ordonnant selon des points cardinaux : le haut et le bas, la gauche et la droite. La région est « où cet ordre des parties s'oriente » [*wohin diese Ordnung der Teils gerichtet ist*] (ibid). Que beaucoup de choses s'orientent de cette façon, leur donnant « une marque » [*ein Kennzeichen*] est une évidence qui pousse sous les yeux, et ici Kant nous donne une liste, quoique bizarre, de phénomènes naturels qui apparemment illustrent bien son argument :

les cheveux, sur la tête de tous les hommes, se dirigent de gauche à droite ; les houblons (de toute espèce) se dirigent sur les rames de gauche à droite. Les haricots, au contraire, prennent une direction opposée. La coquille de presque tous les escargots, à l'exception d'environ trois espèces, est tournée de la gauche vers la droite si l'on suit le dessin de haut en bas, c'est à dire de la pointe à la bouche.²⁶

25 I. Kant, *Quelques opuscules précritiques*, trad. française par S. Zac, Paris, Vrin, 1970, p. 92 ; Id., *Vorkritische Schriften bis 1768* Werkausgabe Bd. II Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977, p. 995.

26 *Ibid.* pp. 94-95 ; *ibid.*, p. 996.

Et il continue, cette « marque », un trait distinctif des choses vivantes, se poursuit indépendamment de l'hémisphère dans lequel elles se trouvent, c'est-à-dire, j'imagine que les cheveux des australiens continuent de pousser de gauche à droite... Il va encore plus loin dans son analyse, malheureusement se prononçant sur la « supériorité incontestable » du côté droit en ce qui concerne « l'habilité, et même la force » sur le côté gauche, et comment « on écrit partout de la main droite » mais passons, personne n'est parfait... Il arrive enfin à ce qu'il est peut-être pour nous le point essentiel : les corps « non congruents » [*ein inkongruentes Gegenstück*²⁷] c'est-à-dire les choses qui sont pour ainsi dire « identiques » mais qui ne recouvrent pas le même espace si on ne les réoriente pas dans notre interaction intuitives et pratiques avec elles ; l'exemple même d'un objet non congruent est la main. Pour qu'elles recouvrent le même espace, il faut les tourner sur leurs axes, les réorienter ; pour que la main gauche qu'on pose sur la glace retrouve son identique en face de nous, il faut convertir l'image du double, une main droite, en son contraire. Si l'on imagine, dit-il que la



Michel-Ange « La Création d'Adam » dans la chapelle Sixtine, Dieu donne la vie à Adam avec sa main droite et Adam la reçoit à travers sa main gauche.

27 *Ibid.*, p. 96 ; *ibid.*, p. 998.

première créature [*das erste Schöpfungsstück*] soit une main, ça aurait été forcément soit une main gauche, soit une main droite, et la deuxième main que cette première sollicite n'aurait pas été reproduit de la même manière, avec les mêmes gestes²⁸. Notre monde avec ses régions contient avec ces corps non congruents « une différence interne » [*ein innerer Unterschied*]. Cette partition fait que nous avons un environnement ou milieu- et ici je pense au biologiste Uexküll qui se référait à Kant pour sa notion d'*Umwelt*- dans lequel on peut vivre ; il est structurellement lié à nos corps et nos sens internes. Ces fondements qu'on peut pour le moment nommer « naturels » quoiqu'ils- pour faire référence de nouveau à « Comment s'orienter dans la pensée ? »- sont dépendants « [d']un exercice fréquent » pour les rendent familières, et sont probablement vulnérables à la manipulation génétique, nos laboratoires pourraient produire des humains identiques avec deux mains identiques qui ne seraient ni une gauche ni une droite. Elles nous donnent, tant que cette symétrie existe, une façon de distinguer entre les « différences internes » que nous avons tous, et les autres différences, ce que Claudio Reggente, suivant Abdelmalek Sayad, appelait « gestes de partage ». Ces derniers sont eux aussi inscrits dans notre compréhension et organisent ses coordonnées conceptuelles, mais qui sont pour autant beaucoup plus statiques et rigides, produisant « des effets d'exclusion²⁹ ».

28 *Ibid.*, p. 96 ; *ibid.*, p. 998.

29 Cf. Claudio Savino Reggente « L'Etat face aux migrations. Un essai de désorientation à partir de la pensée d'Abdelmalek Sayad » sur le site <https://ici-et-ailleurs.org>, publié 26/09/2018. Reggente cite aussi Macherey : « Ce que l'on pourrait appeler « bordering », en utilisant non pas le substantif mais le verbe pour en marquer « la valeur dynamique », comme nous le suggère d'ailleurs Pierre Macherey... est un agir constant de partage qui entraîne des effets d'exclusion et, simultanément définit des conditions d'accès à l'existence, soit-elle entendue dans sa forme élémentaire de survie, comme les cas des rescapés des naufrages dont la première frontière à surmonter pour atteindre l'existence est la mer, ou l'existence entendue dans sa forme juridique, comme le cas des migrants aux Etats Unis [et bien ailleurs] où ce qui est en question est la frontière pour jouir des droits annexes à la citoyenneté ».

ERVIN HATIBI
WHAT IS *ASKERI* ?

But above and beyond there's still one name left over,
And that is the name that you never will guess ;
The name that no human research can discover
But THE CAT HIMSELF KNOWS, and will never confess.

T. S. Eliot, *The Naming Of Cats*

Der Vergebende

Busy late evening at the headquarters of a daily newspaper in Albania's capital, Tirana, when a door opens abruptly ; heads arise from their desks only to see a slightly inebriated middle-aged colleague returning from a party :

- Tonight I learned the meaning of my name : The Forgive !, – declares he merrily, - The one who forgives ! The German ambassador translated it to me, tonight !

It was the German Unity Day and a man had just experienced his own reunification at a party thrown at the German embassy. As he pronounced these words, I watched him approaching me with a wide and radiating open smile. I was just a late visitor at the premises and the man insisted to know if I could confirm the newfound meaning of his name. And so I did.

Owing to a generous reputation as a speaker of the Arabic language that I automatically enjoyed since my return from a two-year sojourn in a Middle Eastern country, I had apparently deserved that sudden and personalized sparkle of enthusiasm from an almost unknown person. Thus, the mere fact of being a speaker of that “ob-

scure” language, which hibernates in many of the Muslim names and surnames surrounding me daily, conferred upon me a slight feeling of power over their respective and unsuspecting bearers, who, in turn, are unable to exercise it over themselves. Hence, as soon as I would lay my eyes on someone, I would have a privileged access to his or her unknown opening.

What caused this strange phenomenon of so many people falling oblivious to the meaning of their own names ? Customarily, the blame is put on the local version of the Chinese Cultural Revolution, which took place in the 1960s and condemned the use of any “religious” or “foreign” name, having first outlawed *in toto* all religious practice in the New Socialist Albania. Soon after the practice of the traditional Oriental forenames for the newborns – Muslim and Christian alike – was practically abandoned. In fact, the traditional names were to survive only anchored as surnames, with the transmission of their meanings lost forever almost immediately after the dissolution of the large patriarchal families, which, in turn, were replaced by large factories.

Yet the special questioning of the validity of the Muslim names – by the very same Muslims – started much earlier, in early XX century, shortly after the country declared its independence from the Ottoman Empire. That moment of departure from the old Muslim empire formalised somehow Albania’s entry in modernity ; the fall from an Oriental religious heaven down to a secular European soil and only a stone’s throw away from Italy, of all places. Accordingly, the naming of these born again settlers in their own (and yet newly discovered) continent had to conform politically and aesthetically : brand new names for a young nation pioneering incessantly toward the West, forever “*escaping from the East*”¹.

1 E. Sulstarova, *Arratisje nga lindja : orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadare* [Escaping the East : the Albanian Orientalism from Naim Frashëri to Ismail Kadare], Chapel Hill, NC, Globic Press, 2006.

Inmates of a defeated civilisation, Muslim Albanians had to drag along the cacophony of their rusted tags in the midst of the distant sounding names carried by the fresh new set of rulers who came to govern their land ; and more painfully so, in the midst of the myriads of authors' names printed on the overwhelming majority of the publications, and also among the names of the beautiful people and the cinema stars on posters, and, last but not least, among the male names attached to scientific theories that explained or sustained the real world on a daily basis. All Muslim names had to be treated as accidental noises, or as onomatopoeias, or as by-products of a long clash with the formidable Orient ; they had to be read like a doctor reads bruises.

Was it simply forgetting or wilfully ignoring those words that echoed the cries of the defeated ? *Ahmet ! Mehmet !* Only dead people dare to answer the roll call from the rotten battlefields of the past ; the very battlefields along the frontiers separating the Orient from the Occident, the Past from the promised Progress. The familiarity with the significance of the carried Muslim name risks transporting one beyond that frontier, thus bringing about some kind of intimacy with the enemy. So, it is safer not to know, or to at least to claim ignorance or irrelevance : *My name is Nobody ! It means Nothing !*

Conveniently, Albania possessed no Oriental Studies Departments, the *madrasas* having gradually culled only to be completely closed soon after. Gone were also those old grandfathers who could read the script of the old books, and since the old books themselves could serve as sufficient proof for rebellious pro-religious inclinations, they were equally destroyed or hidden, often buried deep in the ground to preserve the sanctity of their writings. In fact, the old and traditional oriental names shared almost the same fate with those of the old books written with the old oriental script.

“The waning of the Moslem tradition in Albanian literature was concomitant with the decay of the Ottoman Empire and the rise of the Albanian nationalist movement during which the Albanians began to turn their backs on all things Ottoman and oriental. Turkish was the

language of the invader and Arabic script came to be seen by many as an attribute of foreign cultural imperialism amongst a people slowly awakening and striving for self-determination. Only a new Western alphabet, Western ideas and consequently a more European-oriented literature could help Albania resist cultural assimilation by the Turks [...]. Of all the periods of Albanian writing, that of the Bejtexhinj [the Ottoman-Albanian literature in Arabic script] remains perhaps the least known, both by scholars and by the Albanian reading public. The manuscripts, as mentioned above, are for the most part lost or inaccessible, and there is a conspicuous dearth of qualified experts able to deal with what might be retrieved. At present, there are no Albanian experts with a sufficient knowledge of Ottoman Turkish and of Arabic script, and very few foreign Orientalists with a sufficient knowledge of Albanian to be able to deal with this literature on a scholarly basis. Nor did it find much favour among critics and readers in socialist Albania because of its fundamentally religious fixation, elitist background, adherence to classical conventions and alien form [...]. The modern reader will find the mixture of Albanian, Turkish and Persian taxing, to say the least².”

Slowly, indecipherable *Musselman* names still clinging to some part of one's identity by administrative *fiat*, became the equivalent of a serial number erased on your skin, a simple tool to administrate identification, and hence created their own independent meaning based upon the actions or the personalities of their bearers, their sonorities pointing vaguely to an expired *patrilineal* membership in an old religious club, striped of any symbolic or poetic charge. Poetry was to be found only in the transparency of the officially encouraged new forenames : Dawn, Liberty, Unity, Eagle, Flower, Flag, Progress. Yet this collection of both *national* and *socialist* names was and still is very limited.

“[A]t the beginning of 1967, when the struggle against the “vestiges of the past” was launched [...] religion, but also “foreign” names (religious or not) were condemned. The Institute of Linguistics was

2 R. Elsie, *Albanian literature in the Moslem tradition. Eighteenth and nineteenth century Albanian writing in Arabic script* in : *Oriens*, Journal of the International Society for Oriental Research, Leiden, 33, 1992, pp. 287-306, p.305.

then charged with preparing a list of “Illyrian and Albanian” names, which was distributed to civil status officials. As a result, in 1970, of the whole figure of the given names, 75% were “Albanian or Illyrian” [...], against 32% in 1960. However [...] because of the limited corpus of “Albanian and Illyrian” names proposed in the lists at a time of strong demographic growth, as well as because these names did not please everyone, a new phenomenon [...] appeared : the very strong increase of “foreign but secular” given names, mainly of Western provenance (such as Elvis, Denis, Natasha, Rajmonda, Franc³).”

Almost no one knew the meaning of these new foreign names, and yet almost everyone knew their vague or close association with images or voices from the domains of arts, literature, history and sports. Following the local tradition, these new names equally served to veil, not to expose. The name ought to be foreign, neutral to speech, a mere mirror for unique portraits, and a simple illustration inside a text.

One does not discuss the conditions of surrender under one’s new and incomprehensible name, just like one’s grandfathers did not ; nor is one challenged to provide an explanation to the scores of people who equally bear meaningless foreign names. What counts is harmony. Meaning has to surrender to music, the euphony (EU underlined) of your new Occidental name followed by an abrupt descent to your Oriental surname that had sounded so good in the past : those old green domes of power and pride, now in ruins, had, in fact, long provided the perfect acoustics. (Maybe the symbolic division between the new Occidental names and old Oriental surnames is best made audible in two adjacent buildings in the centre of the Albanian capital : on the one hand, the Opera House, on the other, and right behind it, a small rebuilt Sufi lodge where singing rituals are regularly enacted.)

3 N. Clayer, *Un élément sur la nationalisation des noms dans l’Albanie de l’entre-deux-guerres*, in *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d’Islam*, Christian Müller, Muriel Roiland-Rouabah, (ed.), Presses de l’Ifpo, Beyrouth, 2013, p. 469-479. <https://books.openedition.org/ifpo/5734#tocto1n4>

“*Very few foreign Orientalists with a sufficient knowledge of Albanian [are] able to deal with this⁴.*” The names of those who inhabit the frontiers remain always suspended half here, half there, thus belonging perpetually in the other side well beyond the border divide ; in fact, the halves take turns in being forgotten, or in remaining unknown, cast in different alphabets, chanted in antagonistic liturgies. You do not need one, but two ambassadors from the two warring powers to translate your full name. The gap, the fertile void between the foreign name and the equally foreign surname releases a call in a language dying to be heard. This gap, this void can even be located on maps because it carries the shape of one of those straits mythically separating two continents.

The Strait of Otranto

From the writings of Lord Byron and those of other travellers who followed his steps to the last article about the forgotten European country in *Newsweek*, everyone seems to enjoy repeating the increasingly weird XVIII century remark of the great historian Edward Gibbon : [Albania] ‘*a country within sight of Italy, which is less known than the interior of America.*’ (“*Tables were turned when a letter from England for Albania was sent to the United States and returned with the notation ‘Not for Albany, try Europe⁵’*”). “*For Albania – stated a writer in the begging of 20th century – is a country as beautiful as fairyland and as rich as the fabled realms of Prester John, but it is as unknown as the heart of Africa and as ill defined⁶.*”).

“*Indeed, with the characteristic pride of the highlander, the “sons of the eagle,” or skypetars, as the Albanians call themselves, despise all their neighbors one and all, and whether as Grand Vizier in Stamboul or as a simple starving shepherd in the Pindus Mountain, your Albanian remains an aristocrat, a free man, a noble. [The]*

4 Robert Elsie, *art. cit.*, p.305

5 Cambridge Sentinel, Volume XXI, Number 4, 24. 01. 1925, p.6.

6 G. P. Scriven, *The Awakening of Albania*, The Geographical Review, Vol. VIII, August 1919, Nr. 2, p. 75.

Albanian remains king of the barren mountain heights, hunter and shepherd, soldier of fortune and sometimes a brigand [...]”. Particularly notorious, according to Lady Edith Durham, were the Muslim Albanian tribes of Dibra known as the “Dibra tigers”.⁸

Well until the first decades of the XX century it was rather common to find romantic descriptions of pristine and warrior Albania, the Land of the Eagles, a strange and wild European land, Oriental moreover, with Muslims and minarets. For the Italians, however, the closest Western neighbours, *within whose sight* Albania lies, the country had long represented sheer danger, bloody incursions, state sponsored piracy, a rugged military frontier with the Ottoman Empire, and also *the word* Orient. *Oriente sotto casa*⁹, “the Orient next door” or rather “the Orient beneath” goes the title of an article by a contemporary Italian historian, Andrea Riccardi, about Albania seen from Italy. With the advent of the unified Italian state striving to find a place among the old colonial powers of its day, the newly independent Albania “represented a space for dreaming¹⁰” for the traveller as well as for the foreign policy planner. And yet the fact that the country was now easily accessible must have complicated those dreams.

“I have never seen, - writes an Italian traveller of the beginning of XX century - even among the Arabs, the indolence made person as among these « eagles » ; they seem not to have any other use for their hands if not – precisely – to roll up cigarettes and raise the cup of coffee. And, yes, they have still another use for their hands – a very famous one – that is, to hold the rifle. It is indeed possible to say that this is the only occupation to which Mother Nature has called them. “An Albanian without a rifle is a cat without claws”, says a proverb.”¹¹

7 S. Bonsal, *The Sons of the Eagle*, *The North American Review*, Vol. 197, N. 686, January 1913, pp. 129-130.

8 M. E. Durham, *The Burden of the Balkans*, London, Edward Arnold, 1905, p. 200.

9 Andrea Riccardi, *Mediterraneo. Cristianesimo e Islam tra coabitazione e conflitto*, Genova, Guerini e Associati, 2005, p. 177.

10 *Ibid.*, p. 186.

11 F. V. Ratti, *L'Adriatico degli altri : (l'Albania nell'ora presente)*, Firenze, Libreria internazionale A. Beltrami, 1914, p. 138.

I struggled to trace down the existence of the cited proverb until I arrived at the provisional conclusion that probably there is no such Albanian proverb after all. The sentence could be an observation by a sarcastic foreigner. In those days Albania was still able to provide remainders of the Orientalised warrior nation, but the old symbolic and heraldic bestiary with tribes of tigers befitted its real potential among the independent nations : its difference with the “real Orient” was that which separates a tiger from a cat. The cat is a sort of tiger one can afford.

One day the centuries long *jihad – crusade* frontier disappeared only to be briefly replaced by the Cold War’s Iron Curtain between the Christian Capitalist Italy and the Atheist Socialist Albania until that fell, too. But as late as March 1991, when thousands of Albanian migrants arrived at the Apulia ports of Bari, Brindisi and Otranto, traces of the old tensions resurfaced to such a degree that opinion-makers in Italy offered to make “*connections between the Ottomans’ brief and brutal conquest of Otranto (1480-1), where the Strait is approximately 64 kilometres (40 miles) wide, and the contemporary migration, rhetorically asking : “Was it not Vlora [Albania], the port from which in 1480 Mehmed II moved from to conquer Otranto, the same city from which Albanians are pouring in today*¹² ?” And yet for the thousands of Albanian migrants pouring into the Italian beaches, Sultan Mehmed II was only the archenemy of Skanderbeg, their National Hero. And as every young Albanian learns at school, Skanderbeg fought against the Ottomans in the XV century, and specifically against Sultan Mehmed II, to defend his country and his continent.

After decades of Westernising reforms, secularisation, and state organised atheist propaganda, Albanians finally learned how to successfully identify with the bright half of their history, the European

12 M. Albahari, *The Birth of a Border – Policing by Charity on the Italian Maritime Edge*, in Jutta Lauth Bacas, William Kavanagh (ed.), *Border Encounters : Asymmetry and Proximity at Europe’s Frontiers*, Berghahn Books, 2013, pp. 232-254, p. 236.

half : a history of resistance against the Ottomans, a history of the heroic defence of Europe. The other half remained captive and uncontrollable beyond the old border : a history of the grandfathers' unforgivable conversion to Islam following the Ottoman victory, a history of the Albanian military valour at the service of the sultans.

The Muslim warrior grandfathers of the Albanian migrants of the early 1990s suddenly became the embodiment of the narrow Strait of Otranto, precisely where the Occident runs the highest risk of being sucked up by the Orient ; the point zero of the underscored tension amongst the two capital Os. As for the mostly irreligious immigrant grandsons, sincere and naive Europhiles notwithstanding, they were all potentially trafficking the same old seismic danger under the camouflage of their white skins. The Oriental danger they represented had nothing to do with their words or deeds, but was, in fact, condensed right in their unspeakable names. Verily a name is a sealed cave that contains who knows what, and like the famous Ali Baba story goes, all it takes to break it open is to call it.

Dressing up for the Holy Land

The incident featuring an Albanian newspaperman who learned the meaning of his Arabic name from a German ambassador, unfortunately, or fortunately rather, could best be related through means of literary fiction – although the whole story was witnessed by scores of potential informants and each of its protagonists could easily be verified either in the archives of the local press or in the lists of the diplomatic corps present in Tirana in the mid 2000s. And yet beyond the trivial fact, the Arabic speaking German ambassador fits perfectly with the profile accounted by all the CVs of his colleagues, ambassadors of other important nations to contemporary Albania.

Let me start with the US ambassadors, who before taking office in Tirana typically serve in geographies such as Kuwait, Tunisia or Pakistan and once their tenure in Albania is over are send off to serve in Turkey, Iraq or Uzbekistan. The Italian ambassadors, in return,

compete with profiles such as Torquato Cardilli's, whose mysterious conversion to Islam while in service in Saudi Arabia made it also to the Albanian newspapers. And yet, non-surprisingly, Cardilli had joined the Foreign Service after his graduation from *Instituto Universitario Orientale* of Naples. Meanwhile, Cardilli's predecessor was married to an Egyptian lady – we were neighbours, everybody in our neighbourhood knew her – a sign in its own right about His Excellency's exposures and affiliations.

In the end, judging from the CVs of the ambassadors serving in Tirana, it is relatively safe to speculate that the Arabic language could perhaps represent the secret *lingua franca* amongst Western diplomats. Hence, one could likely be forgiven if one were to imagine a few nostalgic sepia images of Mediterranean parties amongst ambassadors at Hotel Tirana's terrace, right across the Ethem Bey Mosque, as the shadow cast from the minaret cools the bridge table after a heated game. Suddenly, the Turkish ambassador walks in, the exchanges in Arabic halt only to restart a split second after in French.

The abnormal authority that Western ambassadors exercise upon the political decisions of this poor little European country, especially in the period that followed the so-called Fall of Communism, is thoroughly documented. What remains to be imagined, however, is the influence their alleged knowledge of Arabic, or their specialisations in Oriental studies or their careers have exercised in building a new and democratic Albania. Since the first days of the Albanian nationalist project, the learned and the landed elites converged on the ideal of building a wholly European nation ; the masses cheered and embraced the project overwhelmingly, as they equally did the profound and continuous Westernising reforms. And yet the friendly Great Powers appeared to have more nuanced visions for the country. To them the idea of a complete westernisation that threatened to entirely eclipse the Oriental symbols from the sight of the wider world was overly radical.

The strong influence over a formally Muslim (or formerly Muslim ?) majority nation, however small, could serve as an opening to

the wider Muslim world. As a result, in one way or another, Albania was to remain Muslim even against its will. And thus by virtue of its Muslimness, the influence all the friendly Great Powers exercised over Albania would magically convert into an influence exercised far beyond Albania's narrow borders. Suddenly, the country developed a talismanic value transcending its shape and weight. Here is, for example, the stated belief of Third Reich strategists with regard to Albania :

*German policies on Albania were guided by the basic principle that Albania was to be respected as an independent and neutral country. There were good reasons for this. As the only primarily Muslim state in Europe, Albania required special consideration within the framework of Germany's policies towards the Islamic world as a whole, particularly with deference to Turkey, and had to be treated with special care and consideration at the political level, far more than its importance as a country would have warranted.*¹³

Following the defeat of the Nazi Empire, the Soviet Union inherited the same beliefs toward its subordinate nation. Here are a few words expressed in Albania's regard by one of USSR's supreme leaders, Nikita Khrushchev :

To speak from the point of view of our needs, we had nothing especially to complain about : Albania was too poor, and they didn't have anything that might interest us in the way of resources. Our economic relations were based entirely on the interests of Albania. We even bought from them the miserly amount of petroleum they had begun to extract from the earth with our help. The quality of this oil was so low that it couldn't be sold on the capitalist market, and we were obliged to accept their oil as payment for some of the materials we delivered and to try to think how we might use it in our economy. We did that because if we hadn't taken the oil, no one would have bought it. And that would have meant the collapse of oil production in Albania. Later we gave the

13 *Abschlußbericht der Deutschen Wehrmacht in Albanien*, (February or March 1945) typescript in the National Archives, Washington DC, Captured German Records, Roll T501/258. Translated by Robert Elsie.
http://www.albanianhistory.net/1945_German-Wehrmacht/index.html

*Albanians tractors. The territory of their country is not large, and they have little arable land. But we wanted to help them restructure the Albanian economy, bringing it to a modern level, thus making Albania, as it were, a precious gem that would attract the rest of the Muslim world toward Communism, especially in the Middle East and Africa. That's what our intentions were and the kind of policy we were pursuing.*¹⁴

Before his visit to Albania, a first for an American president, George W. Bush was asked about what he knew about this country : *Beautiful coastline, interesting history, Muslim people who can live at peace : that's what comes to mind*¹⁵, – was his response.

Albania as a precious Soviet gem had failed to fascinate fellow Muslim countries, but after the long decade between the fall of the Berlin Wall and that of the Twin Towers the former Communist 'Muslim-majority' nation offered a much needed moderate Muslim example and as such actively participated in the crucial military projects of *Pax Americana* in Afghanistan and Iraq. During an official visit in Albania, the former US Secretary of State, Hillary R. Clinton, was heard proposing another alluring cut to the same little old gem :

*We want to see Albania become a model not just for the region, but the world. We think it can. We think that the role that Albania can play, is playing, can really shape the history of Europe. The religious tolerance, the role women are playing, the vibrant democracy and economic activity since your freedom from Soviet oppression – all of that is such a strong foundation to build on.*¹⁶

To this short anthology of Albania serving as the decor of decoy Muslims for the needs of imperial safaris, I will throw in a bonus, an

14 *Memoirs of Nikita Khrushchev : Volume 3 : Statesman, 1953-1964*, Penn State Press, 2007, p. 516.

15 George W. Bush. *Interview with Andi Bejtja of Albania's Vizion Plus TV*, 31. 05. 2007
<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=75150>

16 Hillary Rodham Clinton, *Meeting with Staff and Families of Embassy Tirana*, 01.11.2012, <http://www.state.gov/secretary/rm/2012/11/198607.htm>

episode from the extraordinary adventures of Giovanni Finati who under his Muslim name, Muhammad, served as a soldier from the Balkans to the Middle East in the beginning of XIX century. The episode reveals the method employed by a fellow European adventurer to enter a forbidden Muslim temple.

After supper he shaved off all his beard, retaining only the hair upon the upper lip, and then calling for the Albanian suit, put it all on with pistols in his belt, and a scarlet cap upon his head. [W]e took the road to Jerusalem ; [...] It was just dawn when we reached the western gate of the Holy City [...] till we came to St. Stephens gate, which is the nearest to the Temple of Solomon. As we sat waiting there, Mr. Bankes disclosed to me that the sight of that forbidden temple was his object, and pressed me that I should go in with him, using as an argument, that since there was no chance at all that the keepers of the mosque would understand Albanian, and no necessity that an Albanian should speak either Turkish or Arabic (at least with any tolerable accent), the risk of detection, especially when a change in the government filled the city with strangers, must be very small [...]. The penalty of the unauthorized entry of that mosque by a Christian, is death, and the same to the Mussulman who shall connive at it.^[16]

The Albanian (Muslim) costume, a beautiful fixture around the Middle East where Albanian irregulars performed their military talents, serves as a movable frontier between Islam and Christianity, or rather, as in the daring example above, between life and death. So a liminal character with an ‘Occidental’ appearance, and a perfectly possible ‘Oriental’ interior, can thus smuggle himself here and there like a (Schrödinger) cat, or, to use the taxonomy of Sir Noel Malcolm, like amphibians.

([O]n both sides there was a sense that there was something special about this relatively small population which was exactly on the borders, on the frontiers between these two different worlds. And their value for the both sides came from the fact that they could be, so to speak, amphibians.)¹⁷

17 Dritare – Noel Malcolm, *leksion Shqiptarie* | Vizion Plus TV, 30.05.2016
<https://www.youtube.com/watch?v=gb8ZzBfqkGw> 25 : 03, 22 : 33.

No access to the Holy Land

According to a report published by a large Albanian paper, entitled *Israel expels 6 Albanians for 'security' reasons*, dating back in July 2012 “[e]verything started when an Israeli border official, a woman past her fifties, repeated several times to one of the Albanian tourists the question : ‘What is Askeri ?’ [in English in the original]. With her limited English, the Albanian tourist tries to explain that *Asqeri* is her father’s name, a response that leaves the official dissatisfied. [...] “But *Asqeri* is a Muslim name,” she notes, unhappy with the explanation of the translator that in Albania Muslim names constitute the norm. “Ask her what are the names of her paternal grandfather and grandmother” ? continues the Israeli official. [...] Then she returns and declares in English that the woman cannot enter the Israeli territory because of her insufficient English knowledge, which would render meaningless her journey to Jerusalem.”¹⁸

Well, imagine, for a moment, a negligent sword swallower at the security checks in an airport getting angered by the incessant triggers of the metal detector alarms. In Israel’s armoured borders military concerns are expected to prevail and *askeri* literally translates as *military* from Arabic – an official language until some months ago in Israel. But just what is, in fact, *askeri*, a sergeant or a general ? Apart from the understandable penchant for pre-emptive anti-terrorist readings, the Israeli official must be somehow excused for her overreaction : *Askeri* is, in fact, a Shi’ah name that venerates the 11th Imam, Hasan Al-Askari – and also a forename used by Albanian Bektashi Muslims – hence, the use of *Askeri* as a proper name ought to be virtually absent from the Israeli databases of local Muslim names.

Presentation of the Albanian translation of Noel Malcolm’s book, *Agents of Empire (Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World)* Oxford University Press, 2015.

18 Lorenc Rabeta, *Izraeli de`bon 6 shqiptare` pe`r “motive sigurie” (Israel expels 6 Albanians for “security reasons”)*, Gazeta Shqiptare, 16. 07. 2012

<http://www.balkanweb.com/gazetav5/artikull.php?id=118910>

Perhaps the most terrible enemy is the one who does not look like an enemy, does not wear strange clothes, but looks and acts and is just like you. In fact, as hard as it sounds, the most terrible enemy it is, most likely, not even an enemy at all, but how could you tell when his frightening name is whispered as an incantation, as a mortal chemical formula activated simply by its spelling ? How could you tell when the name of an unforgettable old enemy, although buried under other names overwritten upon it, becomes the essence of otherness and annihilates all the ludicrous justifications for divisions and tribalism, all the colourful masquerade of caste and race, and all the black ethnographic legends of barbarism : everything else becomes superfluous, utterly unnecessary when everything is condensed in a name.

What is Askeri ? It is the tombstone of an Unknown enemy Soldier, inscribed in an alphabet that you do not understand, but that you carry in your back, with a smile perhaps, like a movable shooting target.

P.s. Mimicking the ill-fated Berlin-Baghdad railway, the author's name is proudly composed of a Germanic part (Ervin : Friend of the Warriors – no pun intended) and an Arabic counterpart (Hatibi : Preacher). No German ambassador was necessitated for the translation effort.

ORGEST AZIZAJ

RETOUR AU DÉSERT. LE MOMENT GUERRE DU GOLFE ET LA PHILOSOPHIE (Quelques prolégomènes)

Pour Mohamed Hassen Zouzi-Chebbi, dit ZOUZI

L'Ouest absolu est un port de guerre. [...] Le port de guerre regarde vers l'Orient d'un regard zélé. Il fait l'Orient par son regard. L'Orient est ce que vise l'œil de ses bouches à feu, l'adverse.

Jean-François Lyotard, *Le Mur du Pacifique*

Première guerre mondiale de l'après la guerre froide, la guerre dite du Golfe menée sous la présidence de Bush père par les États-Unis et leurs alliés dans le désert arabe qui s'étend entre le Koweït et l'Irak, guerre éclair, guerre aussi théo-techno-logique que télé-génique¹, aussi meurtrière² que fictive³, aussi néocoloniale qu'hyper-consensuelle, s'impose comme le bilan obscène par le vainqueur

-
- 1 Ce n'est pas que par la logique du signifiant que Schwarzkopf est l'équivalent de Schwarzenegger, qui achève en cette année 1991 son triomphe d'icone planétaire avec *Terminator 2*. Mais le signifiant déjà n'est pas rien. Que ces deux-là soient si lourdement germaniques, l'année même de la réunification de l'Allemagne, en dit long sur le changement d'époque... ou sur le retour du refoulé occidental.
 - 2 « Depuis Hiroshima, il n'y a jamais eu autant de mort au mètre carré », selon le témoignage d'un officier britannique, rapporté par le général en retraite Pierre M. Gallois, et cité par René Dumont, in *Cette guerre nous déshonore*, Paris, Seuil, coll. L'Histoire immédiate, 1992, p. 47.
 - 3 L'adage durassien, « Tu n'as rien vu à... » est d'autant plus valable pour cette guerre transmise en direct en mondovision, et où l'indistinction entre guerre et superproduction hollywoodienne a été le leitmotiv immédiat de tous les commentaires. Ce fut, dans tous les sens du terme, une *guerre-écran(s)*. Voir, J. Baudrillard, *La Guerre du Golfe n'as pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991.

du siècle politique qui se clôt, et annonce la réorientation de l'horizon de celui qui vient. Si la science politique connaît le concept des « guerres désorientées », qui se multiplient hors des cadres étatiques et territoriaux reconnus⁴, celle du Golfe aura été une *guerre orientée*, voire sur-orientée – et la matrice secrète de toute la désorientation issue d'elle, comme des éclats d'orient indéfiniment répandus et renaissants. Il aura donc fallu qu'à l'orée des temps nouveaux, qui sont encore les nôtres, cette Blitz-réorientation du champ d'exercice et des modes de manifestation de la puissance planétaire ait eu pour scène le désert arabe : scène d'apocalypse⁵, de déluge de feu réalisé sur commande par des moyens hyper-techniques, dont il s'agissait aussi de faire la dé-monstration planétaire.

Construire l'objet guerre du Golfe reste encore une tâche d'avenir. S'orienter historiquement, mondialement dans ce sens, signifie aussi chercher des signes du temps, ou chercher dans le temps ce qui (nous) fera signe, ce qu'on reconnaîtra tel, et qui nous en imposera une nouvelle lecture. Tout ce qui se présente dans notre actualité ne (nous) fait pas également signe, mais passe même, pour la plupart, à la trappe de l'insignifiant. S'orienter, c'est ainsi se trouver des repères, ou plutôt construire, constituer quelque chose qui va valoir comme repère, et le doter d'une surcharge signifiante : qu'il s'agisse des signes capitaux, ou de petits signes dispersés.

Dans l'interrogation de Foucault, cette recherche des signes qui définissent ce qui *co-ordonne* notre actualité – qui en établit l'ordre et en définit le cadre –, se présente comme une recherche en vue de définir les bords de notre présent, ce qui fait notre être aujourd'hui. Ce qui reste peut-être un peu inquestionné de la part de Foucault dans cette démarche, c'est une certaine asymétrie, une non-correspondance qui existe entre le traitement qu'il réserve au temps passé et le traitement qu'il réserve à ce qu'il appelle, d'un nom un peu

4 Ertan Kardeş en a présenté le concept, notamment en référence à Carl Schmitt, lors de son intervention intitulée « Les guerres désorientées en tant que problème limite de la philosophie politique » au colloque « Orient, orientation, désorientation », à l'Université de Galatasaray, septembre 2018.

5 L'arsenal de bombardement utilisé pendant les deux mois de la guerre a été trois fois supérieur à celui largué par l'ensemble des Alliés sur l'Allemagne pendant toute la Seconde Guerre.

trop unitaire, trop unitairement massif, « notre aujourd'hui », « notre actualité », « notre présent », etc. Comme s'il n'y en avait qu'un. Avec ce vocable un peu flou et ambigu qui revient régulièrement sous la plume de Foucault : « dans une société comme la nôtre ». Or, comme beaucoup d'autres sans doute, je ne me sens pas entièrement appartenir à la clôture du temps qu'on me propose comme « nôtre⁶ ». J'expérimente sur ma peau la non-unité de l'actualité et du présent, la fiction de la grande unité de « nos jours ».

Cette orientation présente aussi une deuxième instance : non seulement temporelle, mais spatiale – les géographies mentales, les constitutions de (mi)lieux, de territoires, qui à la fois hantent et déterminent l'aujourd'hui. Si donc l'orientation est prise dans ce sens-là, celui d'une recherche pour savoir ce qui dans le temps *et* l'espace, dans la géographie et la chrono-graphie ou -logie, me fait signe et détermine ce que je suis, nous sommes amenés à reconnaître que le présent est nécessairement quelque chose de hanté : hanté par un temps précédent, par des lieux où se fixent ses éléments fondamentaux. La contemporanéité a toujours cette structure paradoxale de la hantise, de l'être-là qui n'est pas là, de la coïncidence chiasmatisée d'un (ou plusieurs) passé(s) qui font mon (notre) présent. Et donc d'une fondamentale hétéronomie, où toutes les *heterai* viennent s'ajouter : les hétérologies, les hétérochronies, et bien sûr les hétérotopies qu'on connaît mieux, ou qu'on croit connaître. Il y a une hantise temporelle, mais aussi une *hantise topique* – et c'est par là que des lieux sont des lieux – qui fait (se) demander : de quels lieux, horizons, moments territoriaux, sommes-nous habités, sommes-nous encore et toujours les héritiers ou contemporains ? Or, la constitution de ce type de lieux-signes a toujours affaire à une dimension fantasmatisée, dans le sens qu'il n'y a pas de cartographie qui ne soit aussi une fantasmatisée, qui ne soit à la fois investissement psychique, libidinal-collectif, délirant etc. Qu'y a-t-il de commun entre le Moyen-Orient relu, fantasmé, redessiné par Daesh et celui qui figure sur « nos » atlas d'école ?

6 Sur ce clivage intime, ses différents avatars, et notamment l'illustration saillante qu'il trouve dans la double polarité de nos noms (orientaux) et prénoms (autochtones, ou occidentaux), voir, ici même le texte d'Ervin Hatibi (*sic* !), « What is Askeri ? ».

Enfin, le moment auquel on se réfère ici, quelque part entre 89 et 91, est un moment de diagnostics intenses, de recherche fébrile de sens du temps. Cette actualité se définit aussi par cela : elle est remplie de diagnostics sur elle-même. Les journaux et revues de l'époque abondent en contributions de tous genres, où chacun y va de son diagnostic : temporel, politique, civilisationnel etc. C'est un temps de désorientation absolue, temps d'un vide particulièrement prégnant. On voit là qu'il ne suffit pas de faire des diagnostics, que la posture du diagnostic n'est plus suffisante comme approche philosophique. Et que la tâche du philosophe devient peut-être quelque chose comme une polémo-logie des diagnostics. En ce sens, surtout, que ces multiples propositions diagnostiquantes s'offrent comme des discours qui structurent l'espace de l'actualité, comme des armes, des instruments d'influence dans la configuration du présent. Elles visent à *opérer des effets* dans l'actualité, qui semblait être jusque-là un simple objet de jugement connaissant. Ce sont à la fois des instances objectives et subjectives, des positionnements, qui visent soit à maîtriser, à rendre plus gouvernable, soit au contraire à échapper à cette prise⁷. Entre Jean-Luc Nancy dans la revue *Esprit* et Samuel Huntington dans *National Interest*, les démarches ne sont pas simplement différentes, voire divergentes, mais elles s'établissent dans une véritable guerre des diagnostics.

La Guerre du Golfe comme « moment » : communauté et exception

1991 – année de la guerre du Golfe, « aussitôt vue, aussitôt perdue de vue » comme le re-marque Paul Virilio – fut aussi celle de la publication de *Cap au pire* de Samuel Beckett, et de *L'Autre cap* de Jacques Derrida.

Denis Guenoun, *Lignes*, avril 1991

7 On ne peut pas le montrer ici, mais une analyse des discours diagnostiquants de ces années-là montrerait facilement ce partage entre discours qui visent à rendre le présent gouvernable et à clôturer par avance le nouveau qui arrive, et les autres qui tentent de proposer l'ouverture de quelque chose de nouveau, de garder vive la promesse d'un à-venir.

L'hypothèse qui anime ce début de proposition de travail est que ce qui sera appelé la Guerre du Golfe (gardant les majuscules pour signifier son faire époque, comme en image réfléchie de la Grande Guerre), a des titres pour se proposer comme un moment de césure, qui détermine quelque chose de fondateur pour ce qui en est de notre présent. Cet événement, si c'en est un, *est un foyer fondamental de contemporanéité*, tel qu'on se meut toujours dans le cadre qu'il a instauré. Le but serait donc de proposer quelque chose comme une archéologie de ce moment, d'esquisser une cartographie de l'espace discursif qu'il a ouvert, déplacé, affecté, et auquel il aura donc donné lieu. Qu'a-t-elle été, cette guerre, dans son impact sur les discours, sur les pensées, les perceptions et les énoncés du présent et du temps ? Et qu'aura été sa postérité, sa ou ses survivance(s) jusqu'à aujourd'hui ?

Je propose d'appeler cela le « moment Guerre du Golfe », selon une notion que j'emprunte à Frédéric Worms, notamment dans son ouvrage *La philosophie en France au xx^e siècle*, et dont le sous-titre est « Moments ». Il s'y propose de faire une lecture de l'héritage, voire du patrimoine de la philosophie en France au xx^e siècle, en identifiant des concrétions de moments, où des réseaux de concepts se rencontrent, s'entre-définissent dans une espèce de transversalité. Il en reconnaît trois, tous restant dans le cadre d'un repérage quelque peu intra-philosophique : le moment 1900 autour du problème de l'esprit ; puis le moment Seconde Guerre mondiale, autour de celui de l'existence ; et enfin, celui des années 60, identifié comme celui de la structure.

On peut se permettre d'envisager une autre typologie des moments, où la philosophie, comme type de discours, réseau de conceptualités, *subit* des moments, non pas à partir d'elle-même, mais par la rencontre avec un événement de l'actualité qui l'affecte⁸. Un tel réseau,

8 Voir, par exemple, l'identification de la *conjoncture* des années 80 en philosophie-et-politique par J. Rancière, « La surlégitimation », in *La Tentation de l'Occident, Actes du colloque autour de la guerre du Golfe*, Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis, 14 mars 1991, pp. 114-121. L'idéalisme intra-philosophique du « moment », chez Worms, vise à évacuer la surcharge matérialiste de la « conjoncture », terme venant d'Althusser. Ajoutons aussi que le constat de « surlégitimation », qui suit chez

que ce soit celui des impacts, ou celui des conceptualités, même si on décidait de se limiter à celui de la philosophie et ses voisinages, est très difficile à circonscrire dans notre cas. On se contentera ici d'indiquer une direction, où, par ricochet d'une certaine façon, les affections des discours philosophiques constituent la Guerre du Golfe comme un moment à interroger : non seulement comme une date, mais comme une espèce de trou noir, face auquel un certain champ de la philosophie s'est senti interpellé et mis à l'épreuve et aura essayé de lui répondre et d'infléchir ses catégories.

Une des particularités qui fait que la Guerre du Golfe se constitue en moment, est qu'elle rassemble quelques conjonctions. Un événement exige toujours des conjonctions, qui apportent comme la valeur ajoutée de l'événement et le rendent susceptibles d'avoir des effets autour de lui. Celles dans lesquelles est prise cette guerre-concept au Proche Orient est, tout d'abord, un espace saturé d'événementialité, mais immédiatement dédoublé par un réseau de commentaires, qui est celui provoqué par la chute du Mur de Berlin. A l'intérieur de ce cadre-là, et comme en surdétermination, il y a une seconde conjonction, comme interne à la première, qui est la contemporanéité de ces deux discours qui ont structuré en profondeur la lecture du moment en question : celui qui part de l'article de F. Fukuyama en 1989 sur « La Fin de l'histoire », et pose l'un des rails perceptifs de la réception mondiale de ce qui se passe ; et l'autre, qui part de l'article de S. Huntington en 1992, sur le « Choc des civilisations⁹ ». Ces deux discours concomitants, loin d'être contradictoires et s'excluant mutuellement, sont tout à l'inverse complémentaires et se présupposent l'un-l'autre, pour constituer ainsi ce que j'appellerais la machine perceptive américaine, qui détermine le cadre de perception plané-

Rancière la « fin des utopies », répond à la « délégitimation », que son collègue vincennois Lyotard avait identifié comme coextensive de la « fin des grands récits » : cf. J.-Fr. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minit, 1977.

9 La parfaite symétrie de ces deux « pitches » à la fortune immédiatement planétaire, n'est pas le moindre des indices qui les montre comme des atomes constitutifs de la même *machine mythologique*. Sur le fonctionnement de l'énoncé mythologique, voir les analyses classiques de R. Barthes, « Le mythe aujourd'hui », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

tarisé de l'actualité, et qui va permettre ensuite le consensus tout aussi planétaire autour des nouveaux agissements de la puissance démocratique impériale.

« Le Mur et le Golfe », pour reprendre le titre perspicace d'un livre qui ne l'est guère, sont les deux événements métaphysiques de cette fin-de-siècle, les astres jumeaux qui surdéterminent la portée historico-conceptuelle de l'un l'autre. La philosophie donc, celle dite continentale en priorité, a été déviée dans son cours, telle est ici l'hypothèse, par le choc de ce double événement-là. D'un côté le moment Chute du Mur a influé sur la recherche à nouveaux frais autour de tout ce que pouvait encore signifier le commun, la communauté, l'être-avec, jusqu'à l'exploration des modalités les plus insaisissables de l'être du *cum*, une fois que le grand nom du communisme n'était plus utilisable. Dans la condition de l'épuisement historique et de l'échec de ce nom et de toute réalité qui pouvait lui être attachée, il a fallu se réapproprier, repenser à nouveau frais les conditions même de la communauté, dans la multiplicité de ses nouveaux attributs : inavouable, désœuvrée, à-venir, sans mythe, sans figure, etc¹⁰.

Sur l'autre versant concomitant, celui de la Guerre du Golfe, la philosophie (souvent la même) a réagi en ramenant à la surface troublée de la pensée les figurés de la souveraineté et de l'(état d') exception. Si l'exception souveraine est devenue l'un des noms capitaux de la pensabilité de la politique dans son nouveau déploiement épocal, un des sites d'émergence en est la Guerre du Golfe. L'un des foyers les plus décisifs de la formation de cet *opus magnum* de la pensée contemporaine de la politique, à savoir la pensée de Giorgio Agamben – et notamment sa structuration dans le cycle *Homo sacer* – a été précisément le Signe historique qu'a constitué l'événement de la Guerre du Golfe : la démonstration spectaculaire du déploiement de la souveraineté exceptionnelle, dans tout son éclat, et pas seulement guerrier, dans toute son « innocence », son absence de

10 Voir, notamment, J.-L. Nancy et J. Ch. Bailly, *La comparution (Politique à venir)*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991 ; G. Agamben, *La communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990 ; A. Badiou, *D'un désastre obscur... Droit, Etat, politique*, La tour d'Aigues, L'Aube, 1991 ; J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1994.

justification et son hyperbolisme¹¹. Pour parler en langage kantien, le site où se trouve installée la philosophie en 1990 est celui du double enthousiasme par quoi est transi le nouveau public mondialisé : face à la chute du Mur et face à la Guerre du Golfe – ou plutôt, la conversion quasi instantanée, et à jamais énigmatique, d'un enthousiasme planétaire dans l'autre.

Des lignes d'inconscient : le désert, la peau blanche

Le racisme est la jalousie que le nom impérial éprouve pour les noms des autres, ceux des nations nomades.

J.-Fr. Lyotard, *Le mur du Pacifique*

La guerre du Golfe pulvérise, anachronise l'espace européen comme espace de paix, comme utopie en cours de réalisation de la paix perpétuelle. Elle ramène la possibilité de la guerre comme horizon symbolique acceptable, voire essentiel, voulu – comme ce qui, à nouveau (et à nouveaux frais) fait monde. La mondialisation de et

11 « Une des leçons les moins équivoques de la guerre du Golfe est l'entrée définitive de la souveraineté dans l'image de la police. [...] Le plus déterminant ici n'est pas tant la menace contre ceux qui transgressent le droit [...], que *l'explosion de cette violence souveraine* dont témoignait la proximité physique entre le consul et le lecteur. », G. Agamben, « La police souveraine » (1991), in *Moyens sans fins*, Paris, Payot, 1995 (je souligne – O. A.) On trouve dans ce petit texte d'à peine quatre pages l'essentiel des « mots-clés » de l'œuvre à venir d'Agamben. Dans un long article écrit à chaud et soigneusement daté à chacune de ses étapes (entre février et mai 1991), publié dans « Les Temps modernes », n° 539, (juin 1991), pp. 1-41 et intitulé « Guerre, droit, souveraineté – *techné* », J.-L. Nancy, tout en faisant le même constat quant au retour fracassant de la Souveraineté comme absolu, montre à la fois la crise où cela met la pensée actuelle et fixe le programme de la pensée à venir : « Car de cette logique de l'exception – du « souverain » en tant que « sans droit » – on voit mal qu'aucune pensée disponible nous rende un compte satisfaisant. [...] Je pose seulement qu'entre un schème toujours faible et trouble de la « guerre (police) du droit » et un schème réactivé (réchauffé ?) de la « guerre souveraine » s'étend un espace vide. [...] Cet espace est bien un *désert*. » J. L. Nancy, *art. cit.*, pp. 9-10.

par la « démocratie », qui faisait suite à la chute du Mur (Fukuyama *et al.*), est immédiatement doublée (dans tous les sens du mot) par la mondialisation de et par la guerre. Désormais, fait monde ce qui est capable de se montrer, de s'exhiber, innocemment et impunément, dans tout son obscène souverain. Le désert est ainsi le lieu fantasmatique par excellence de l'expérimentation de la mondialisation, celle qui s'impose au nom de l'État du droit, et où celui-ci est indiscernable de l'État de guerre, voire de l'État-pour-la-guerre. Ce qu'avant tout réalise la Guerre du Golfe, comme un performatif réussi, c'est cette identification et légitimation mutuelle du droit et de la guerre, chapeautés par l'État. À partir de là, tout droit étatique, à l'intérieur comme à l'extérieur, pourra s'exercer comme guerre, contre tout ce qui tombe, de quelque façon que ce soit, hors du champ démocratique du droit.

« Nous avons tracé une ligne sur le sable », c'est par cette image que George Bush a indiqué l'ultimatum adressé à l'Irak. Dans un essai qui tente d'explorer « l'inconscient américain » impliqué et mis en branle dans cette guerre, de tracer « certaines cartographies de l'inconscient rhétorique » et les lignes « d'une *histoire phantasmique* », la philosophe américaine Avital Ronell fait un sort particulier à cette *line*, qui est en même temps une *dead-line*¹².

Tracer une ligne sur le sable, c'est reprendre la main. Le souverain c'est aussi celui qui trace des lignes, aussi loin de chez lui que possible. Et cette ligne dans le sable du désert, prend dans la psyché américaine la revanche de l'autre ligne effacée, celle entre le Nord et le Sud qui a raté dans la jungle du Vietnam – et en effaçant le souvenir de son effacement, tente d'en effacer le traumatisme. Et rend possible, par là-même, et par-delà l'histoire du siècle, la relance de la guerre coloniale.

Elle déplace aussi, et repousse au loin la scène des opérations, les lieux de la véritable histoire, en rejetant déjà dans le passé anti-

12 Avital Ronell, « Tropes d'assaut. Une lecture de *Tempête du désert* », in *Lignes de front*, Paris, Stock, 2010, p. 39. Citons, entre autres passages, ceci : « La ligne sur le sable, comme nous allons le voir, n'a pas été tracé à travers un corps figuralemment indifférent. Ce corps a été nommé plus d'une fois comme corps féminin, corps d'une mère et corps susceptible d'être violé. [...] », *ibid*, p. 41.

quaire la vieille ligne que les Soviétiques avaient tracée et qui venait de s'effacer au cœur de l'Europe. Se croyant retrouvé, revenu au-devant et au centre de la scène historique, là-même où il s'était constitué en cœur sanglant du 20^{ème} siècle, à Berlin, l'espace européen se découvre escamoté, marginalisé – pire, vassalisé. C'est ce qui rend d'autant plus anachronique (anatomique ?) la comparaison de Saddam Hussein avec Hitler, l'annexion du Koweït avec celle des Sudètes et le refus de la guerre avec « l'esprit de Munich », même quand elle se veut non pas « une identité d'essence, mais une analogie¹³ ».

La résurrection d'Hitler au Moyen-Orient est peut-être nécessaire à la psyché guerrière américaine (outre qu'une très utile, bien qu'écoulée, opération de propagande). Mais, le courant historique passe maintenant ailleurs ; les vieux sables de Normandie, pur décor touristique ou cinématographique, ne tracent plus aucune ligne – le Mur de l'Atlantique est pur vestige, comme les cathédrales ou les châteaux-forts, et dont on a pu entreprendre d'en faire l'archéologie. Désormais, le courant passe, par contact direct, de désert à désert, du Texas au Golfe : *How the Middle-East was won*¹⁴ ! C'est de cette communication en circuit fermé entre déserts que l'espace européen, déjà dans la post-histoire, se trouve radicalement exclu.

13 Selon les termes d'une tribune (« Une guerre requise ») publiée par « huit intellectuels français » dans *Libération* du 21 février 1991. La liste des signataires, dont J.-Fr. Lyotard, redessine les frontières de familles de pensée qui sont encore valables aujourd'hui. S'y remarque notamment l'engagement pro-guerre au nom d'une appartenance ou sensibilité à la « chose juive », qui achève de faire passer le référent juif dans le camp blanc rallié à la figure étatique de la politique. Cette compulsion de ralliement a été analysée par A. Brossat, « La guerre des diseurs de "oui" », in « Critique communiste », 104-105 (mars 1991), pp. 9-14.

14 Début de la guerre et des bombardements, le 18 janvier 1991 : centenaire, au jour près, de l'extermination des Sioux et de la soumission définitive des Indiens, le 16 janvier 1891, après le massacre de Cherry-Creek. Cf. l'article de J. Raabe, in *La tentation de l'Occident, op. cit.*, pp. 106-113. Pour un récit contemporain des événements, à la tonalité plus qu'instructive quant à cette « regrettable mais inévitable » extermination, voir C. de Varigny, « La fin d'une race – L'insurrection des Sioux », in *Revue des Deux Mondes*, tome 103 (1891), pp. 912-939. Disponible en ligne.

Il s'agit là d'une ré-orientation brutale, dans tous les sens du terme, d'une nouvelle distribution des accents, du franchissement d'un seuil d'historicité par hystérisation d'une figure. Si l'on adopte la perspective d'une théorie des noms, comme révélateurs des lignes de force dans l'histoire, comme aimants et orienteurs des déroulements de celle-ci¹⁵, on peut soutenir que la Guerre du Golfe est le moment qui fixe l'advenue, la montée du nom arabo-islamique comme catégorie centrale – et disputée – de l'imaginaire qui remplit le nouvel horizon de la politique mondialisée ; comme point axial autour duquel tourne le fantasme auto-déclaré du « Nouvel Ordre Mondial¹⁶ ». Et par conséquent, comme *l'acteur absolu*, la principale, sinon l'unique source de production d'événements à portée planétaire. Source négative, mais source tout de même. Fait événement, fait actualité, (nous) concerne (tout) ce qui touche aux agissements, à la consistance de ce nom. L'hypersensibilité historique envers lui est désormais devenue mondiale et vecteur de mondialisation. Du 11 septembre à la guerre en Syrie, des attentats de Paris et des agissements de Daech au récent rétablissement de l'embargo envers l'Iran¹⁷, la prégnance de ce nom (diviseur et divisé, revendiqué et repoussé), de ce *nom capital* comme polarité de l'histoire contemporaine, n'a cessé de s'affirmer, de s'aiguiser si l'on peut dire, sans mauvais jeu de mots.

Qu'on le veuille ou non, cela définit la zone et les vecteurs des puissants investissements géo-psychiques qui fixent les nœuds événementiels de l'histoire à venir, qui dessinent les canaux par où va passer l'énergie des acteurs, tout en en définissant la grammaire et le lexique des identifications. À savoir : que les temps à venir s'annoncent comme ceux de la prise, de l'emprise conflictuelle du plus blanc et plus extrême (si ce n'est extrémiste) Occident – celui-là

15 Voir A. Badiou et J. Cl. Milner, *Controverse*, Paris, Seuil, 2012, où se dispute la prééminence du nom « juif » ou du nom « prolétaire », comme véritable porteur du réel historique du siècle.

16 Ronell note avec pertinence que cette « expression chère à Goebbels [...], jaillissant hors de ses journaux intimes, a recommencé à circuler via la syntaxe ventrilocative de George Bush. » A. Ronnell, *op. cit.*, p. 24.

17 Jusqu'à la crise de ces jours de mi-juin 2019, dont on peut craindre la pire des issues, et qui se présente comme une répétition de la scène du Golfe avec la trop visible recherche de prétextes au déclenchement d'un conflit.

même, évangélique, protestant et capitaliste qui a si innocemment triomphé des Indiens en s'appropriant le désert américain – l'emprise donc, de cet Occident-là, dans sa tentative de s'approprier, neutraliser l'héritage fantasmatique du désert arabe. Il s'agit de couper, de *blanchir*, de mettre de quelque façon sous tutelle, ce qui, de près ou de loin, peut se revendiquer comme se rapportant à ce lieu originaire.

C'est en cela aussi que la scène du Golfe, que la guerre du Golfe comme scène primitive (deux fois primitive : une scène primitive qui vient doubler – ensevelir et exalter à la fois, *convertir* – une autre scène primitive) est intéressante : comme déclencheur et révélateur de cette *fatale réorientation* de la psyché blanche américano-occidentale, qui se sent subitement appelée à régler ses comptes à – et avec – le nom arabo-islamique ; qui se sent appelée à investir les zones désertiques au cœur de son inconscient colonial.

Ce qui fait époque dans et par la guerre du Golfe, c'est ce devenir absolu de l'Occident en tant qu'Occident, le stade final du déploiement de son essence, le règne de la technique au sens gréco-heideggerien étant, pour lui, la véritable effectuation du *théologique*¹⁸. L'Occident moderne est aussi un *désert* religieux. En matière de religiosité, il ne réussit à produire que de la technique, toujours plus et toujours plus loin. C'est par la technique que l'Occident moderne touche au sacré. C'est pourquoi aussi le mariage est-il si réussi, aux États-Unis, entre technophilie et évangélisme, entre prêche et téléachat. Et si GeoBush (selon le nom-valise de Ronell) a en effet passé la nuit avant le déclenchement de la guerre en compagnie du téléprédicateur Billy Graham, cette scène dépasse l'anecdote et la caricature. C'est ce dieu techno-militaire – et télévisuel : ubiquitaire –, celui qui trace des lignes séculières et déclenche à volonté des « tempêtes dans le désert », c'est ce techno-dieu-là qui est censé, voire destiné à supplanter sur place, *at home*, le dieu des armées du désert arabe, celui de l'Islam actif, susceptible de se réveiller – pas seulement référent identifié, mais énergie vivante d'identification, point de *vue* sur le monde, et force agissante de et dans l'histoire.

18 Cf., J.-L. Nancy, *art cit*, p. 12.

Ce qui fait donc époque, c'est qu'il se figure là non pas un conflit de puissances, de ressources, de zones d'influence, de partages de territoires ou de richesses, mais aussi un conflit pulsionnel entre deux inconscients. Ou plutôt, un conflit instancié sur un certain inconscient : celui de la *peau blanche* occidentale, structurellement impériale – et dont l'être-Californie est le stade ultime, selon la description axiomatique du Lyotard de l'année 74¹⁹ – traversée et tendue qu'elle est par ses tensions, ses trafics, ses investissements. Il s'agit du conflit de cette peau, dans son devenir planétaire (1991) avec ce qu'elle se sera sentie « requise » de considérer – et de vouloir *traiter* en conséquence – comme sa *tache* arabo-islamique. L'époque qui s'ouvre là est celle du « traitement » impérial qui sera réservé à cette tache, et des contre-coups par où celle-ci viendra *trouer* par endroits la peau blanche de l'Occident. Nul n'aurait dû le pressentir mieux que le théoricien de l'intraitable, jadis solidaire de « la guerre des Algériens ».

19 « La peau blanche ès femmes de l'Ouest, soit des plus occidentales des Américaines d'Europe, est l'Ouest absolu. J'appelle aujourd'hui Californie la situation de cette peau. Cette peau contraint tout désir qu'elle suscite à se placer en position nègre, indienne, métèque, – ou proxénète. » J.-Fr. Lyotard, *Le mur du Pacifique*, Paris, Galilée, 1979, pp. 17-19 (le texte date de juillet 1974). Il est à remarquer que, dans ce texte, qui se place « dans une histoire qui n'est certes plus celle des historiens », mais « l'espace-temps de pulsions » (p. 73), la figure juive est encore du côté des métèques, faisant face à ce qu'il appelle « La Césaire blanche » (p. 35).

LITTÉRATURE ET CRITIQUE

1. Camille Dumoulié, Anne Robin et Luca Salza (Sous la direction de), *Croisement d'écritures France-Italie. Hommage à Jean-Paul Manganaro*
2. Bruno Viard, *La République insoumise. Réponse à Michel Houellebecq*
3. Giovanni Pascoli, *L'impensé la poésie. Choix de poèmes (1890-1911)*, Pro-curé, présenté et traduit par Jean-Charles Vegliante
4. Luca Salza (Sous la direction de), « *Il est pas facile de raconter à présent.* » *Crise de l'expérience et création artistique après la Grande Guerre*

*Achévé d'imprimer en Italie
en octobre 2019
par Digital Team – Fano (PU)*

*ISBN : 9788869761881
Dépôt légal : octobre 2019*