03 2008

Traduire les frontières

Limites du nationalisme, du transnationalisme, du translationnisme

Rada Iveković

Traduit par Denis Trierweiler

Bien que délimitant des espaces dits « culturels », toutes les limites sont *par définition* politiques. Les frontières se multiplient, à l'intérieur et au-delà des Etats, par-delà les espaces qu'elles sont censées délimiter ; elles peuvent être sociales, politiques, juridiques, économiques, ou bien au-delà de la territorialité. La traduction elle-même est politique et contextuelle, elle se fait dans le cadre de la globalisation et sur fond de *partage de la raison*[1], qui est une autre manière de définir *le politique*. Les concepts se présentent à nous sous la forme de notions d'opposés telles que mâle / femelle, noir / blanc, dedans / dehors, dessus / dessous etc. En tout état de cause, la dichotomie masque la dynamique, qui est ce qui nous intéresse ici. La symétrie binaire est une illusion, étant donné qu'elle dissimule en général une hiérarchie. Les dichotomies sont normatives, et il en va de même des définitions. Ceci crée des « identités » et des frontières, en les essentialisant et en nous faisant croire qu'il existe quelque chose comme « l'est » et « l'ouest », comme entités opposées. Ainsi sont produites les frontières dans les esprits. Mais les dyades sont toujours insuffisantes à exprimer la multiplicité et la complexité des choses. Le fait de procéder par couples d'opposés normatifs et appropriatifs s'est historiquement développé au cours de l'expansion coloniale de l'Europe, il s'est maintenu comme forme de production de l'altérité (*othering*), et il fait aujourd'hui encore très largement partie des mœurs culturelles et politiques postcoloniales. Il est bien plus facile de penser à l'aide de telles formes, identités ou frontières stables et traditionnelles. Mais il se pourrait que nous ayons désormais à penser avec et à partir de formes instables, et à nous confronter à l'incertain. C'est beaucoup moins confortable. C'est là une approche qui prend en compte la dynamique et les bifurcations de la raison, de l'esprit et de la conceptualisation. La capture et le pouvoir de production du sujet dans de telles dynamiques est bien plus difficile à saisir que de purs et simples opposés, dans la mesure où ce qui nous sert peut se retourner contre nous. Comment traduisons nous deux sens opposés d'un même discours ? Et depuis quand trouve-t-on une telle indistinction et un tel double sens dans les choses *? Mon hypothèse est qu'il y a une année où les choses sont devenues telles avec évidence : 1989, un point tournant, la fin de la Guerre froide (une dichotomie majeure), l'année symbolique de la grande refondation.*
Dans la pensée occidentale, toute une tradition a théorisé le catastrophisme de l'exceptionnalité (Carl Schmitt, Foucault, Agamben). Mais poser une exception veut dire aussi choisir un point de vue. Depuis le point de vue plus vaste de la Chine et de l'Asie en général, il se pourrait bien que la manière dont le capitalisme s'est développé en Europe soit plutôt une exception que la règle pour la planète.[2]

La normativité des concepts sociologiques et politiques empêche de voir d'autres horizons

Je prends le terme de *caste comme exemple de concept normatif de la sociologie occidentale appliquée à l'Inde.*
« Caste » est l'un de ces stéréotypes de l'esprit occidental qui ne se laissent pas traduire en termes politiques, ou en s'écartant d'un stéréotype culturel imaginé. La justice n'est pas toujours et partout perçue ou exprimée en termes politiques de la manière dont elle est comprise classiquement à l'Ouest. La société indienne aussi s'est toujours préoccupée du bien-être, mais en général *par-delà* (ou indépendamment) les principes d'égalité, en raison de sa tendance individualiste à la libération[3][4]. Ici interviennent les concepts de *nirvāna* ou de

mokša : libération individuelle. Mais la reconnaissance d'une *dimension politique* n'est toujours pas accordée, du côté de l'Europe et de l'« Ouest », à d'autres continents, bien qu'il devienne de plus en plus évident que la dimension politique intime de la liberté intérieure est le chaînon manquant des modèles émancipatoires occidentaux. Dénier l'aura du politique ou de la démocratie aux autres implique que l'on ne prenne pas en compte le caractère processuel du politique. C'est une technologie coloniale de pouvoir. Ce qui ne veut pas dire que le terme de « caste » n'aurait pas besoin d'être déconstruit en Inde, mais en un sens différent.

L'Europe comme médiatrice. L'Eurasie

Derrida[5] d'abord, Balibar[6] ensuite voient l'Europe comme recouvrant de points de croisement le territoire fictionnel de l'Europe. Derrida critique la volonté européenne de définir les autres tout en refusant de se laisser définir soi-même, mais il en établit l'identité comme auto-transformation et comme capacité d'évolution par-delà le fait de sa tendance exagérée à diriger et à transformer les autres. Son point de vue rejoint celui de Balibar, selon lequel « L'Europe reste toujours hétérogène et diffère *d'elle-même* tout autant qu'elle diffère *des autres* ». Latouche déconstruit avec efficacité l'isomorphisme d'une telle logique[7]. Nous avons désormais l'occasion, par-delà les situations bilatérales et de face à face de l'époque coloniale, de réfléchir au rôle propre de l'Europe à l'intérieur d'une nouvelle « médiation » (Balibar), qui reste encore à inventer. Différer non seulement des autres, mais aussi essentiellement de soi-même, ce n'est autre que fonder l'hétérogénéité de la vie. Après tout, les différences peuvent être traduites jusqu'à un certain point. Les éléments intraduisibles au sein d'un tout *ne rendent pas pour autant le tout intraduisible*, grâce au contexte.

Nous oserions avancer que l'Europe, plutôt que ses anciennes colonies, doit maintenant être décolonisée. Ainsi que le montre Aihwa Ong, l'Asie et la grande Chine portent désormais le regard au-delà du colonialisme et du post-colonialisme, qui ne les gêne plus. Bien des tensions politiques sont transposées dans le champ culturel et vers des dimensions transnationales, qui infiltrent désormais toutes les sphères de la vie. Mais de telles transpositions ont leurs propres limites. La transposition est faite par un/des agent(s) spécifiques et en vue d'un projet politique. Dans les relations sud-sud, l'Europe pourrait endosser ce rôle de médiation-disparition, pense Balibar. Ceci se ferait certainement une fois de plus dans son intérêt propre – bien que je ne voie pas comment elle pourrait être amenée à agir de la sorte dans un avenir proche. Le problème est que l'Europe est un *convertisseur épistémologique*. Mais avec le temps, est-ce bien là encore un rôle ? Qu'arrive-t-il une fois que le médiateur évanescent a disparu ? Un sujet qui se supprime lui-même est-il toujours un sujet ? De semblables paradoxes sont bien connus des anciennes théories asiatiques de la libération. En un sens, la postcolonialité est toujours là, mais elle est en même temps en train de presque s'évanouir.

La traduction met en question l'universalisation des valeurs européennes ou occidentales. *Mais elle ne garantit rien par elle-même*. La théorie du *partage* de la raison, comme arrière-plan philosophique, devrait nous permettre de comprendre comment les frontières surgissent dans les esprits et dans la raison. Si nous situons l'Europe comme intermédiaire culturel et comme convertisseur au sein des relations internationales, nous courons le danger de reproduire indéfiniment la relation symbolique asymétrique – et réelle – entre l'Ouest et le reste, entre les hommes et les femmes, en raison des tours que nous joue l'association de l'universalité et du pouvoir. C'est pourquoi il serait plus utile, au lieu de cela, de comprendre la diversité culturelle comme se constituant à travers des processus de perméabilité, d'hybridation et de pollinisation. Dans le cas contraire, dans la construction d'une hégémonie, nous sommes condamnés non seulement à être une hégémonie, mais, pire, à reconduire les mêmes modèles au sein d'hégémonies à venir, entre des chaînes d'équivalences, comme toujours. Il ne fait pas de doute qu'un pouvoir est normatif dans son cadre et sa portée, mais une chaîne d'équivalences[8] et un *enchaînement de phrases* (Lyotard) *relativisés en ceci,* n'ont pas lieu d'être : dans une « chaîne », l'élément imprédictible est de fait la manière de la concaténation. La colonialité du pouvoir[9], l'extraterritorialité des colonies[10], et leur statut juridique extraconstitutionnel comme tel, ne devraient pas être transformés en fatalité.

L'Europe est en train de se construire sans réfléchir à son héritage post-colonial et post-Guerre froide, en partie inconsciemment et *en creux*, comme un « négatif » au sens photographique. En ce sens, l'Asie est partie intégrante de l'Europe et vice versa[11], mais la relation est présentée comme à jamais asymétrique au profit de l'Europe. C'est le même moment, et un pivot, qui met stratégiquement cette relation sens dessus dessous, en ouvrant de nouvelles options : 1989.

Une nouvelle méthodologie à développer

La relation de la traduction (translational) est complexe : en plus du « de » et du « vers », il y a le traducteur lui-même traduit, l'ensemble du contexte et du point pivot (*kucch nahî*) dans *Les enfants de minuit* de S. Rushdie). Mais je ne donnerai pas le même nom (Mezzadra, Neilson) à la méthode et à son objet, en dépit de leur isomorphisme. Aucune approche ne peut offrir de garanties. La nature ambiguë des frontières est particulièrement apparente s'agissant des habitants des frontières, des migrants et dans les lieux où des régions entières, et même des pays, sont devenus des sortes de frontières (Pakistan, Moyen-Orient ou Asie occidentale etc.[12]).

Est-ce qu'une approche en termes d'économie politique peut encore s'appliquer au sein de la « culturalisation » généralisée, dans le « capitalisme cognitif[13] », là où la distinction entre temps privé et temps de travail a été abolie ? A. Ong décrit ce processus de globalisation en Asie. L'étendue et les proportions de l'Asie lui donnent des airs de normalité plutôt que d'exception, mais c'est véritablement la dichotomie elle-même qui est questionnée – par la dynamique.

Frontières, identité, culture, souveraineté

Jusqu'en 1989, lorsque la souveraineté étatique était encore plus forte que maintenant, les frontières nationales étaient considérées comme des marqueurs naturels. La souveraineté historique occidentale (westphalienne) s'est considérablement affaiblie, bien que ni la souveraineté ni l'Etat national n'aient disparu, ou soient en passe de le faire dans un avenir proche. Ils se sont recomposés et réorganisés à tous les niveaux[14], avec de nouvelles fonctionnalités. Les frontières sont sujettes à de constantes réinterprétations, réincarnations et redéfinitions. La riche diversité des sociétés complexes est aplanie en une surface horizontale, tandis que les frontières sont introduites en profondeur dans le canevas social (« nous » et « eux »), et rendues analogues à des exclusions temporelles : « modernité » versus « tradition » etc. L'anticipation d'identités à travers leur nomination leur confère une existence matérielle. Au cours de ce processus, l'ethnicisation apparaît comme une manière d'inclusion dans le marché des travailleurs migrants (Asie), mais aussi des populations indigènes qui réclament un accès à la nation dont elles ont été exclues par définition[15]. Le processus ethnique se fait de manière complémentaire avec la culturalisation. C'est aussi la condition de l'insertion des femmes dans la société politique[16]. Créer certaines frontières rend souvent possible d'en éliminer d'autres, mais non de se défaire du principe des frontières.

Frontières et autonomie du sujet : les citoyens manquants

Traditionnellement, l'économie politique s'intéressait à la relation entre le travail, la nation et le capital, et non pas à ce qui les dépasse : la subjectivité. Après tout, l'économie politique explique les choses lorsque, et là où nous pouvons distinguer entre temps privé et temps de travail, entre l'usine et le domicile, entre la sphère sociale et la sphère politique, avec de claires distinctions de propriété. Mais avec l'afflux massif de la biopolitique, il est à nouveau devenu impossible de les distinguer. Même le profit devient difficile à évaluer en économie, dans la mesure où toute la subjectivité de l'individu lui-même est une nécessité vitale du capital et en fait partie (T. Negri[17]). Des « externalités » qui n'étaient pas prises en compte auparavant sont désormais

prises en considération pour le coût dans des notions telles que « développement humain » au lieu de « croissance ». Mais le fait notoire du sujet scindé (Kant) et de « l'autonomie qui consiste à se croire l'auteur d'un ordre que l'on a reçu[18] » relativise la performance du sujet. Le sujet *se fait défaut* à lui-même. C'est en ce point qu'une théorie de la *traduction* politique peut intervenir. La traduction peut alors être vue comme une manière de d'aborder à nouveaux frais la question de la citoyenneté et de la subjectivité politique, *par-delà la métaphysique occidentale du sujet*, et par-delà une économie politique réductrice. J'ai proposé dans ce cas le concept de *citoyen manquant* par analogie avec le concept indien de la *femme manquante* désignant les fœtus féminins avortés[19].

Quelle que soit la mesure dans laquelle le capital peut dépendre de la subjectivité, puisqu'il l'inclut (et est inclus en elle), il reste dans la relation (une relation dedans/dehors) entre les *deux un déficit de clôture définitive du discours* – qui ne peut, paradoxalement, être établi par le discours lui-même –, parce que c'est là sa condition. Le citoyen manquant est une *interruption* dans la citoyenneté qui en révèle les limites. Je voudrais considérer l'auto hétéronomie du sujet et du citoyen. Nous trouvons une configuration comparable dans le premier bouddhisme philosophique. Si nous devions affirmer le non-être, nous devrions nous délester des frontières et des distinctions, et donc nous échouerions. C'est pourquoi le *śūnyatā* (non-être) ne peut jamais être réellement affirmé ; il peut au mieux être *déduit* à travers une réduction cognitive, ontologique et existentielle, ou par un pas de côté. Nous ne pouvons pas traverser la frontière entre l'être et le non-être en mettant à l'épreuve les conditions du langage, parce que le langage trace réellement les contours *des deux*, en ce qu'il nous permet de dire et de penser *les deux*, et en ce qu'il doit avoir *les deux* – aussi bien que les frontières entre les deux – s'il veut pouvoir penser l'un d'entre eux.
L'expansion coloniale européenne, et plus tard celle de l'impérialisme des Etats-Unis ont exporté et reconfiguré des frontières. Celles-ci ont été adoptées sur tous les continents L'unique forme d'existence des frontières est l'impermanence, quant bien même la durabilité fait partie de leur mythe. Les migrations en sont la conséquence[20]. Il est vrai que le néolibéralisme produit des ajustements structurels dans la mesure où le changement de frontières défie les politiques, tout particulièrement en termes de citoyenneté différentielle et de zones économiques et administratives. La zone administrative et économique spéciale de Shenzhen, les sortes de parcs industriels près de, ou hébergeant des université à Taiwan, aussi bien que les terres données par les Etats à de grandes industries en Inde (Orissa, Bengale de l'ouest, etc.) délimitent des territoires de manière à produire des droits inégaux qui ne peuvent plus être exactement transposés en termes de géographies nationales.

Subjectivation et non subjectivation

Selon les stéréotypes indiens « traditionnels », la non subjectivation est une véritable alternative, tandis que la dualité et la différenciation sont le résultat de l'*avidyā*, l'ignorance. La dépossession de soi est culturellement valorisée, établie et cultivée, y compris en-dehors de la relation *guru-śiśya*. Ce refus de l'affirmation de soi a derrière lui une longue et intéressante histoire, bien au-delà de l'anhistoricité qu'on lui prête. Mais bien qu'il désarme les raisonnements binaires, il n'empêche pas la domination. Il y a un paradoxe dans le fait que le renoncement au soi – tel qu'il est pratiqué dans certaines philosophies asiatiques de la vie – suppose au moins un minimum de volonté individuelle, subjective, et donc une certaine assertion du soi ; *c'est là un acte politique intime*. C'est comme si le fait de se soustraire à la tyrannie de l'ordre social ne pouvait se faire que par un pas de côté, *en-dehors* du système. Idéalement, le pas de côté signifie outrepasser le langage, et éviter ainsi la division de la raison (qui est due au fait que nous sommes issus de, et que nous pensons à partir de la différence des genres[21]). Pour le taoïste, il y a un « vide suprême », avant toute division, appelé *Qi*, et qui est le réceptacle à la fois du Yin et du Yang au sein d'une unité indifférenciée, mais doublement constituée (plein/vide ; mouvement/repos ; féminin/masculin) : une unité fondamentale qui prévaut sur toutes les scissions. Il est vrai qu'aussi bien dans l'Antiquité chinoise qu'indienne (voir Nāgārjuna), les dichotomies sont considérées comme

symétriques et égales, parce que c'est le moyen le plus facile de concevoir les *deux* comme induisant l'harmonie. Ceci est comparable à la situation dans la pensée occidentale où la prétendue symétrie binaire dans la pensée joue le jeu historicisant de l'hégémonie dominante, et où, par une manœuvre d'universalisation, la prétendue symétrie empêche de voir l'inégalité infligée à l'élément particulier (et la visée de cet empêchement est de ne pas permettre au particulier de parler ou de conquérir le pouvoir). Comme le taoïsme et le bouddhisme, l'école philosophique indienne du *Sāmkhya* reconnaît un degré, ou une instance « primaire » comme origine ou contexte de la raison indivise (qui a souvent, en outre, un caractère féminin et matérialiste) : cet espace « primaire » est un univers pas encore scindé, qui ressemble au *Qi* ; il pourrait être qualifié d'universel et de neutre concernant les différences (particulières) qu'il héberge. Mais *au sein* du langage, nous sommes toujours déjà dans le *partage*.

Dans ces scénarii asiatiques, la violence n'est pas discutée mais tenue pour un fait, et on y développe des techniques uniquement pour l'éviter *ex post* (sachant qu'il n'existe pas de degré zéro de la violence). En principe, l'avantage possible des philosophies de la dépossession de soi est la déconstruction de la conjonction des notions ego-pouvoir-violence en (une) hégémonie. Ces philosophies le font essentiellement à travers leurs pratiques thérapeutiques (yoga). Mais aucune d'entre elles ne peut se dispenser de la nécessité de la traduire, parce que la violence est là, qui traverse et dépasse les déterminismes géographiques des philosophies. A l'ouest, de telles philosophies de dépossession de soi seraient considérées comme apolitiques ; médicalement, elles peuvent être traitées comme des maladies ; il en va ainsi en raison d'une compréhension normative du politique. Mais l'apolitique, ou celui qui est dépolitisé, peut se traduire, même si c'est imparfaitement, vers le politique.

La subjectivation politique (modèle occidental aussi bien de la réforme que de la révolution), et le projet « opposé » de la dépossession de soi (ou non subjectivation) tel qu'on le rencontre dans certaines philosophies d'Asie, ont traditionnellement été opposés l'un à l'autre à l'ouest au cours des efforts de ce dernier à *dépolitiser* toute subjectivation extra occidentale. Mais il se peut que les deux ne soient pas opposés, et qu'ils soient même concomitants. Le modèle de la démobilisation de soi n'est pas du tout aux antipodes de l'action révolutionnaire dans le sens de la « liberté négative »[22], qui peut, ou pas, n'en être qu'une partie[23].

Sud-Sud, des autres vers les autres, ou d'ailleurs vers ailleurs

Puisque les dichotomies montrent l'aspect relationnel des concepts, nous pouvons aussi donner au terme « sud » le sens de « déplacement », d'« ailleurs ». Sud-sud veut alors dire décentrer l'Europe ou l'ouest, une appellation dont l'origine est une dichotomie aura pris un sens nouveau. Nous avons besoin d'accepter de nous laisser interroger par ces autres lieux de la planète, parce qu'il y a là une absolue *nécessité vitale de la pensée*[24]. Si le médiateur évanescent disparaît vraiment dans la conversion, alors il conduira d'un ailleurs vers un ailleurs. Alors la translation sera ici la nouvelle « économie politique », en tant que méthode.

Citoyenneté, subjectivation et liberté personnelle

La citoyenneté à laquelle aspirent les migrants en appelle à un concept réformé – celui du citoyen avec toutes ses composantes culturelles et sociales, bien au-delà des composantes politiques ou purement juridique ou administrative. Il n'a pas du tout besoin d'inclure le désir d'adopter la citoyenneté ou la nationalité du pays d'immigration. Un concept de citoyenneté ainsi élargi ne doit pas empêcher de voir l'émergence de formes plus restrictives[25], et nous ne devons pas non plus nous limiter au cadre de l'Etat.

Même si aujourd'hui les migrations les plus importantes viennent d'Asie ou ont lieu en Asie, la plupart des cultures asiatiques ont entretenu historiquement une quête individualiste du bonheur, de la liberté intérieure, de l'harmonie et de la tranquillité, sans se préoccuper, ou en outrepassant les contextes politiques variés, et

indépendamment de la question de l'égalité[26]. Une quête individualiste avec une autre histoire. En Occident, un courant de pensée a estimé que la bonheur individuel, la liberté, de fait, pouvait être acquis à travers le bonheur collectif et par une sorte d'organisation sociale. Nous savons que l'ouest aussi a produit ses philosophies thérapeutiques alternatives[27]. D'un autre côté, certaines philosophies élitistes asiatiques ont souvent cru qu'aucun type de réforme ou de révolution n'était à même de remplacer le bonheur et la liberté individuels.

La synthèse entre la liberté individuelle et le bien-être collectif n'a pas été réalisée en Europe, mais sa réalisation suit d'autres chemins en Asie. Ce qui semble être un tournant pour les sociétés occidentales post-industrielles (se tourner à nouveau vers des valeurs individualistes) ne l'est pas, ne l'est pas de la même façon, ou n'est pas nouveau en Inde ou pour une grande partie du monde. L'orientation vers des valeurs individualistes, fussent-elles d'un autre genre, est une chose qui a toujours existé là. *En Asie, les valeurs individualistes, y compris les élitistes comme celles de la liberté intérieure (mokša, nirvāna, ekatā) ne se sont pas construites en opposition aux valeurs collectives*. Leur opposition est occidentale et moderne. Nous gagnerions à inclure la liberté intérieure au sein du concept de liberté *tout court*. Ce ne sont là que des gains pour la raison, tandis que le concept d'économie traditionnel est sans doute insuffisant à désigner le capitalisme d'aujourd'hui, dont la mutation se fait aussi à travers la culture. En conséquence, ce qui avait été le champ de l'économie politique change aussi. Elle doit désormais prendre en compte l'externalité du travail, le travail en dehors des heures de travail, le savoir, les réseaux privés aussi bien que la *force vivante*, les corps, les processus de subjectivation dans les migrations etc. Il peut aussi exister des suggestions concrètes d'un rapprochement entre deux concepts apparemment incompatibles ou incommensurables (*liberté intérieure* versus *collective*), parmi d'autres choses encore (dans le jargon politique des relations internationales aujourd'hui) dans la notion de « démocratie libératrice » *(liberating democracy)*. Les techniques de la démocratie libératrice concernent tous les effets des *dévolutions de pouvoirs du haut vers le bas*, et elles sont particulièrement promues en Asie (mais ailleurs aussi, y compris dans la construction européenne).
Le fait qu'il n'y ait pas de démocratie sans frontière signifie à nos yeux *que la translation est à la fois impossible, inévitable* et imparfaite. En ce sens, les frontières sont les lignes de coagulation du pouvoir appliqué, sans être directement le pouvoir : elles sont dérivées, et il en va de même des « identités ». Le politique – en même temps que l'inégalité, les frontières et les conflits – est « primaire », comme le formule Ch. Mouffe. Mais L'excès, *ce qui ne peut pas être représenté* – est là où les subjectivités sont fabriquées et où le changement apparaît : à travers, par-delà et en dépit des identités ou des frontières.

Une version plus longue et avec une orientation différente de la présente contribution a été donnée (sous le titre « Translating Borders ») à la conférence Inter Asian Connections qui s'est tenue à Dubaï (Social Science Research Council and the Dubai School of Government) les 21 et 22 février 2008, au sein de l'atelier de travail "Border Problems: Theory, Culture, and Political Economy", dirigé par Dina Siddiqi, Julie Mostov et David Ludden, et elle est destinée à être publiée dans les actes. Je remercie tous les trois de m'avoir fourni cette opportunité.

---

[1] J'ai développé cette notion dans nombre de mes publications, et dans des travaux encore inédits, au cours de ces dernières années.

[2] Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty,* Duke University Press 2006.

[3] Sudhir Kakar, *The Inner World*, OUP, Delhi 1982 ; Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 1967.

[4] J. Derrida, *L'Autre cap*, Editions de Minuit, Paris 1991.

[5] Voir E. Balibar « At the Borders of Europe », communication du 4 octobre 1999 à l'invitation de l'institut français de Thessalie et du département de Philosophie de l'université Aristote de Thessalie. Texte français in : *Lignes* n° 13/*Transeuropéennes,* Paris 2004 ; également E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe : Les Frontières, l'Etat, le peuple*, La Découverte, Paris 2001 ; *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris 2003 ; *Europe Constitution Frontière*, Editions du passant, Paris 2005 ; « *Europe as Borderland* », The Alexander von Humboldt Lecture in Human Geography, Université de Nimègue, 10 novembre 2004.

[6] Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris, 2005.

[7] Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, 1977, 1978 ; traduction anglaise : *Male Fantasies*, Vol.2, par Erica Carter & Chris Turner, Minnesota University Press, Minneapolis 1978/1989.

[8] Ernest Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso 1985.

[9] Bartolomé Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Oeconomy to the Constitutionalism of the Americas*, The Robbins Collection Publications, (Studies in Comparative Legal History), University of California at Berkeley, 2005.

[10] Il pourrait être extrêmement salutaire, dans notre démarche, et même si ce n'est pas le propos, d'explorer le rôle de la culture dans les façons de voir l'Europe selon la perspective d'observateurs asiatiques, ou bien de l'extérieur tout court.

[11] Le Traité européen invite par exemple à prendre en compte la culture dans son article 151(4) ; voir "First-ever European strategy for culture: contributing to economic growth and intercultural understanding" http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=IP/07/646&format=HTML&aged=1&language=EN&guiLanguage=fr and http://ec.europa.eu/culture/eac/index_en.html; en outre, *l'Agenda pour la culture*, adopté en mai 2007, appelle à la reconnaissance et à la promotion d'un héritage culturel commun (controversé) à l'Europe.

[12] Sandro Mezzadra et Brett Neilson ont appelé *la méthode elle-même « frontière »*, ce qui présente l'avantage de souligner l'incertitude de toute connaissance positive ; de pointer également l'impermanence, le caractère indécis des séquences parallèles, d'une part entre contenus/objets de savoir, et d'autre part des processus de la connaissance et d'apprentissage eux-mêmes. Cette "méthode" comme telle est critique et déconstructive, ce qui est tout à fait bienvenu. Mais les frontières ne sont pas une méthode. Si nous disons que les frontières sont une méthode, nous les prenons pour une métaphore. Nous avons certainement besoin d'une "méthode" qui montre que les frontières agissent également dans nos esprits, pas seulement dans les choses auxquelles nos pensées se rapportent. C'est précisément la raison pour laquelle Mezzadra et Neilson veulent utiliser le *même terme pour les deux*. Nous avons réellement besoin d'une philosophie des frontières qui explique comment elles opèrent en commençant par la raison et les mécanismes de la pensée. Une telle philosophie est celle du *partage* de la raison.

[13] Yann Moulier Boutang, *Le Capitalisme cognitif,* Eds. Amsterdam, Paris 2007.

[14] Saskia Sassen, *Territory-Authority-Rights. From medieval to Global Assemblages,* Princeton UP, Princeton-Oxford, 2006 ; "The world's third spaces", *Open Democracy*: http://www.opendemocracy.net/article/globalisation/world_third_spaces

[15] Bartolomé Clavero, *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Oeconomy to the Constitutionalism of the Americas*, op. cit., de même que d'autres textes de cet auteur. Egalement : R. Samaddar: "Loi et terreur: le constitutionnalisme colonial", *Diogène* N° 212, 2005, pp. 22-42 ; voir l'ensemble de ce numéro de la revue consacré au thème des "Conflits et des constitutions".

[16] R. Iveković, *Dame-Nation. Nation et différence des sexes*, Longo Editore, Ravenne 2003 ; *Captive Gender. Ethnic Stereotypes & Cultural Boundaries,* Kali for Women – Women Unlimited, Delhi 2005 ; S. Bianchini, S. Chaturvedi, R. Iveković, R. Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Minds,* Routledge/Frank Cass, Londres, 2005; Delhi, 2007.

[17] Michael Hardt, Toni Negri, *Empire*, Paris, Kargo 2000; *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Nicolas Guilhot, Boréal, 2004.

[18] Gabriela Basterra "Making oneself a sign", en référence à Levinas ; manuscrit, Collège international de philosophie.

[19] Bien que le concept de citoyen ait ses limites dans les cadres de l'Etat, nous devons nous y confronter. Poser des *citoyens manquants* rend la catégorie visible et comptable. Ils sont manquants aussi bien vus de la place *ab quem* que *ad quem*. Ce sont des boat-people qui se sont noyés durant leur traversée, ceux qui sont assassinés, déplacés, mais aussi ceux qui sont bien présents, réduits au silence et dépolitisés.

[20] L'incroyable *proportion* de migrants dans le monde de nos jours s'explique par la brutalité du néolibéralisme, par les guerres, par les famines provoquées, et – ce à quoi il faut s'attendre pour bientôt – par les changements climatiques et naturels provoqués par l'homme. En fin de compte, on peut voir les migrations aussi bien comme des mouvements sociaux que comme des mouvements politiques, par-delà le fait de leur culturalisation. (Sandro Mezzadra, , "Living in Transition", voir "Translating violence", http://translate.eipcp.net/transversal/1107, European Institute for Progressive Cultural Politics ; également Sandro Mezzadra & Brett Neilson, "Né qui né altrove – Migration, Detention, Desertion : A Dialogue", in *Borderlands, e-journal*, 2, 1 : www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/issues/vol2no1.html , 2,1, et S. Mezzadra & B. Neilson, "Border as Method or the Multiplication of Labor", manuscrit, *op. cit.*

[21] Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 1996. Pour Héritier, il n'y a aucun doute sur ce point.

[22] Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Pimlico 2003 (new ed.); *Liberty*, OUP 2002.

[23] L'insistance mise à réduire le politique à l'éthique dans toute une série de philosophies de langue anglaise, le remplacement d'un vocabulaire relevant de la souveraine étatique par un langage de la gouvernementalité ou de la biopolitique sert toujours à dépolitiser l'autre, et elle est incapable à rendre compte du politique ou du partage de la raison. Lorsque le langage de la souveraineté est remplacé par celui de la gouvernementalité, les deux sont généralement construits à l'intérieur d'une séquence et les deux paradigmes sont généralement rendus incompatibles, ce qu'ils ne sont pas.

[24] Expression utilisée par un lecteur du journal *Naqd* d'Alger dans une lettre à l'éditeur

D. Djerbal, le 6 mai 2004, en relation à *Naqd* n° 18, “L'Expérience traumatique”.

[25] Saskia Sassen, *Territory-Authority-Rights,* op. cit.; *Cities in a World Economy*, Pine Forge Press 2006 ; *The Global City: New York, Londres, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton 2001 ; A. Ong, *Flexible Citizenship. The Cultural Logic of Transnationality,* Duke University Press, Durham & London 1999, *op. cit.*

[26] Maja Milčinski, *Strategije osvobajanja*, Sofia, Ljubljana, 2006.

[27] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2001.