

Faut-il enseigner pour apprendre de l'échec de son enseignement?

*Le paradoxe de la relation maître-élève*¹

Rada IVEKOVIC

Université de Saint-Étienne
Collège international de Philosophie.

Le rapport de domination qui peut exister—et le plus souvent existe—dans la relation enseignante est un rapport basé sur un écart aussi prononcé que possible entre « sujet » et « objet ». Il est comparable au rapport maître-esclave, homme-femme etc. Ce rapport d'autorité et de domination implique directement les classes d'âge, les classes de sexe, les classes d'espèce (l'espèce animale versus l'espèce humaine), les classes raciales, et plus indirectement les classes économiques. Celui qui doit obéir et apprendre est nécessairement pensé comme cadet, animal et/ou féminin. C'est paradoxalement en se soumettant comme « objet », comme matériau, comme instrument aussi, que l'apprenant peut et doit, dans le meilleur des cas, devenir sujet. Un objet, une chose, peut donc en effet devenir sujet, un inanimé s'animer, s'émanciper, accéder à la liberté et s'« humaniser » graduellement, devenir autonome—paradoxalement en s'assujettissant. C'est bien là le double sens de sujet en français, sens double venant du latin *subjectum*, celui de « sujet (agent) » d'une part et celui d'« assujetti » de l'autre. En effet la construction en Occident, de même que son historique, est kantienne. Elle implique l'idée de maturation. Une infériorité et/ou une supériorité qui a le potentiel de devenir égalité. Cette égalité élève, c'est-à-dire soulève vers le haut et *humanise* - l'objet (l'élève,

1. Une première forme de ce texte est sortie sous le titre « La dépossession de soi et l'inadéquation de l'opposition sujet-objet : le paradoxe existentiel », mais avec des accents et un propos différents, dans Rada Iveković, *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenne, Longo Editore 2003. Voir du même auteur *Le sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer 2003.

c'est le cas de le dire!) sans pourtant abaisser le sujet qui la prodige.

A l'instar du grec, certaines langues slaves, de même que le français, ont gardé à l'esprit le double aspect du sujet. Ainsi, en serbe couramment et dans certains usages du croate, *podmet* = gr. *hypokeimenon* = lat. *sub-jectum* veut dire comme en grec ce qui est posé, allongé (*met-*; *keimai-*) en dessous (*pod-*; *hypo-*) et serait le sujet de la phrase. Mais le prédicat (parfois l'attribut) et par extension éventuellement l'objet, serait *pirok* = gr. *katēgoroumenon* = lat. *praedictatum* = all. *Prädikat* ou *Zusatz*, voulant dire ce qui est ajouté à (*pri-*; *kat-*; *pra-*) et surtout ce qui est dit de (la parole, *-rok*; *-ēgoria-*, dans *katēgoria* et *katēgoroumenon*). Le prédicat dit quelque chose du sujet (ou de l'objet nommé dans le sujet de la phrase), il l'« accuse ». Le prédicat concerne le sujet au moyen du temps grammatical (et en général du verbe être en français). L'analyse de la phrase en sujet et prédicat n'est pas la même que celle en sujet, verbe et objet, ou peut s'ajouter à celle-ci dans certains exemples. Lorsque l'on dit, dans les mêmes langues slaves, simplement *subjekt* et *objekt*, ce qui est également tout à fait légitime, on perd la double connotation de « sujet » en tant qu'agent et/ou assujetti (puisque l'on ne la sent pas directement dans le mot étranger). On y oublie l'aspect d'attribution au moyen d'un verbe dans la langue, d'un « objet » ou d'un attribut.² On rate ainsi, dit en termes taoïstes (une fois n'est pas coutume), l'aspect « *Qi* » derrière le yin/yang, la complémentarité d'avant le partage.

La philosophie dite (post-)moderne a constaté ou théorisé, déploré ou célébré la crise du sujet, annoncée en littérature à partir d'un James Joyce ou d'un Franz Kafka, et en philosophie par Nietzsche, ainsi que dans les faits politiques plus près de nous par l'avènement du totalitarisme, l'échec des projets de paix mondiale et par la pensée unique. Le tout est confirmé et porté de l'avant par la globalisation et par la déliquescence de l'Etat providence et l'effritement de la souveraineté d'Etat. La perturbation du sujet est aussi une atteinte grave au politique en tant que tel et à l'espace public. Le pouvoir biopolitique s'étalerait alors directement sur les corps (M. Foucault), sur la vie nue

2. Cf. Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih termina*, Dictionnaire encyclopédique des termes linguistiques, 1 & 2, Zagreb, Matica Hrvatska 1969.

(G. Agamben), à fleur de peau (T. Negri), sans ou avant même de donner lieu à une socialisation politique. Et si Agamben et Negri, chacun à sa manière, peuvent sembler, selon les lectures, liquider le politique en introduisant une limite ou une prédétermination, peut-être non voulue, cette dimension reste encore ouverte chez Foucault et pourra être sauvée par E. Balibar pour une « histoire alternative » (R. Samaddar) toujours possible.³ De même pour Roberto Esposito. La disparition de soi peut désormais être vécue comme une perte, mais aussi comme le salut ou comme un triomphe. Quand elle est salut, c'est qu'elle représente l'harmonie reconquise, la tranquillité. Ce cas de figure, à part des courants méditatifs ou d'inspiration religieuse, est possible en Occident depuis l'effondrement du politique qui verse maintenant dans le biopolitique.

Hannah Arendt,⁴ comme Lyotard⁵ quoique différemment, privilégiait une lecture différente de Kant, voulant dépasser l'opposition sujet-objet. Lyotard s'intéressait à son concept de *sensus communis*. Pour lui, le sens commun était juste suffisamment universel car, en tant que faculté, il était directement communicable, à défaut d'être théorisable. L'un de ses principes spécifiques est explicitement—se mettre à la place de l'autre en pensant. Il s'en suit que l'a priori de Kant (un certain Kant) est la communauté, dépendant du langage et de la communication. Mais Sarah Kofman montre que la communauté est pour Kant d'emblée biaisée par l'appartenance sexuelle, alors que G. Chakravorty Spivak montre qu'elle est (de même que le sujet) géographiquement et racialement centrée en Occident. Ceci paraît comme une sorte de contradiction interne à la pensée de Kant. L'autonomie que d'une part il lie simplement à la volonté, serait néanmoins, selon lui,⁶ tout comme les Lumières elles-mêmes, une

3. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte 2001.

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

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

6. Immanuel Kant, « Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières », in : *Kant, Vers la paix perpétuelle Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières? : Et autres*

« maturation » : l'usage de sa raison sans l'aide d'un maître. Ce vers quoi l'élève doit tendre, et le maître le mener. Bien que la volonté que Kant décrit soit individuelle, on peut paradoxalement s'élever vers une vue plus large ; on peut accéder à l'universel *en se mettant à la place de l'autre*.⁷ Ainsi on pourrait bizarrement utiliser l'autonomie contre l'autonomie pour obtenir... l'autonomie, mais à condition de l'entendre comme *un processus d'apprentissage* et comme purement relationnelle. La volonté ne serait alors plus tant opposée au désir (ou la raison à l'irrationnel). Par conséquent, sortir de la minorité vers l'autonomie, de l'enfance vers la maturité, ou s'échapper de captivité (la fameuse caverne philosophique) doivent être entendus comme *des processus transformant une relation depuis son intérieur*. La bonne intention du maître ne peut être interrogée et ceci nous rapproche de la relation *guru-śiṣya*. Il est évident que l'autonomie de l'un, du maître, peut signifier la prison de l'autre, l'étudiant. Voilà d'emblée la relation, et la relativité de l'autonomie de chacun. Tous les sujets peuvent-ils être également autonomes? Combien de dépendance coûte une autonomie? Cela pose la question de la relation face à l'autonomie et à la souveraineté. Cette question signifierait se soucier de *tous*. Dès lors que l'on s'intéresse à certains et non à tous, dès lors qu'on se préfère aux autres, et que le pouvoir dévolue (de « dévolution »), on peut être amenés à penser l'autonomie de l'un sans l'indépendance totale de l'autre. C'est à cela que sert la hiérarchie, qui entretient la relation (elle n'exclut pas, elle subordonne!) et n'a jamais été pensée comme contraire à la démocratie.

Quant à Kant, selon la lecture, et à la manière du *partage de la raison*, il peut être invoqué à la fois comme limitant l'idée d'autonomie à la volonté, ou comme l'élargissant. Le jeune Hegel, lui, fait suite en développant la dialectique du maître et de l'esclave qui peut elle-même être entendue dans les deux ordres, de même que celle entre le

textes, adaptation Fr. Proust et JF. Poirier, Flammarion 2006. Voir aussi Michel Foucault (l'un de ses derniers textes) au sujet de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*, eds. Bréal 2004.

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

maître et l'élève. Quand l'autonomie de l'individu est interrogée dans le contexte de la dépendance et de la relation, cela fait remonter en surface la question de la justice. C'est donc la *contextualité* de l'autonomie dans la relation qui permet de poser cette question, l'autonomie qui semble ainsi se contredire en elle-même. L'intérêt commun, orienté vers l'avenir, limite l'intérêt particulier, mais l'assume en même temps.

L'autonomie de l'élève ainsi conçue en société et par le commun, relativise l'exigence de liberté et modère les rapports.

Nos idéaux politiques tels que l'émancipation, puis l'autonomie, ou la liberté (concept intouchable dans l'imaginaire politique occidental moderne), répondent tous à une structure binaire.⁸ La colonisation elle-même fut un grand mouvement émancipatoire européen. Le caractère dichotomique de l'émancipation a été partiellement transféré à ses concepts complémentaires. Les dichotomies conceptuelles s'avèrent alors des réductions schématiques de multiplicité interconnectée ; elles se révèlent partie de notre appareil conceptuel projeté sur ses objets. En même temps, la pensée binaire s'avère être normative. Ainsi, l'analogie de la dichotomie doit toujours être contextualisée par des spécifications pour être utile.

Le concept d'émancipation par la formation, par l'étude de la philosophie, un idéal républicain accompagné d'idées de sa mise en oeuvre, présuppose une toile de fond elle-même au delà des contradictions du *partage*, du double sens (ou des sens multiples). Pour que l'émancipation de l'élève fût imaginable, cette base—et cette raison—commune et « neutre » devait être posée *avant* l'émancipation, non après. Elle n'était donc justement pas neutre du tout. Cependant, cet a priori indique—dans une boucle contradictoire (auto contradictoire pour l'émancipation)—la primauté du politique. Le rapport maître-élève est un rapport politique. Il y a des politiques de l'éducation derrière, celles de l'Etat, celles des enseignants, celles des familles etc. Ce rapport montre l'ambivalence du concept d'émancipation ou, selon Ernesto Laclau : « L'émancipation signifie en même temps une

8. Voir R. Iveković, « Postface » : Abdelkader Belbahri (dir.), *Les Figures du respect*, Paris, L'Harmattan 2008.

fondation et une exclusion radicale ; c'est-à-dire, elle postule, en même temps une raison ⁹ du social et son impossibilité ». ¹⁰ L'émancipation n'est plus aujourd'hui la figure principale de la liberté, par conséquent, le républicanisme qui en était porteur (une forme de la souveraineté) est, en France, de moins en moins décisif.

Il faut entendre différemment au sens historique, sociologique, psychologique, économique, les concepts de liberté, en Asie orientale ainsi que par exemple, en Inde, où ils représentent également l'aspiration la plus haute (avec toute une gamme très élaborée). Il y existe un très fort idéal de *liberté intérieure*. ¹¹ Ce n'est pas que l'idéal politique de liberté n'existe pas, au contraire, il y est également historiquement très puissant, et lié particulièrement à l'histoire de la décolonisation. On peut dire aujourd'hui que l'idée de liberté intérieure est aussi une idée politique et qu'il y a des politiques de la liberté intérieure ; elles sont liées de manières complexes à des idées de liberté politique, qu'elles n'invalident pas. Mais le politique (propre à l'humain) y est différemment réparti. La coupure de la modernité occidentale a fait en sorte que l'on perçoive rarement la continuité pourtant existante (et peu de chercheurs y travaillent en Occident) entre un entendement plus traditionnel de la liberté comme liberté intérieure, ses formulations historiques, et ses avatars modernes, adoptés, adaptés et occidentaux. Le seul lien historique entretenu et *construit épistémologiquement* entre antiquité et modernité vaut en général aux yeux de l'Occident, pour la Grèce. Pour l'Inde, la Chine, la Corée, le Japon, ce lien est souvent interrompu aux yeux d'un savoir occidental. Par ailleurs, la recherche occidentale sur les pays non occidentaux relève rarement la dimension politique de la pensée autochtone. C'est une manière de voir qui est elle-même conditionnée par l'histoire coloniale. ¹²

9. une base, une fondation, un terrain, une raison : *ground* dans l'original (ma traduction).

10. E. Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso 1996, p. 6.

11. Maja Milčinski, *Strategije osvobajanja*, Sophia, Ljubljana, 2007.

12. Il pourrait aussi y avoir des pistes concrètes de rapprochement ou de comparaison entre les deux concepts provisoires apparemment incommensurables (*liberté intérieure* vs *liberté collective*) ; entre autre, dans les recherches dites (dans le jargon politique des relations internationales aujourd'hui), de *liberating democracy*. Les techniques de libera-

La réponse au paradoxe existentiel dont tout cela témoigne ne peut pas résider dans les identités fixes, bien que les dichotomies arrivent même dans des formes personnalisées.¹³ Nous ne devrions pas rester paralysés face à la nature paradoxale et au double sens des concepts et de la raison elle-même. C'est l'incertitude inhérente à la réflexion, autrement dit le risque de penser, qui nous permet les corrections.

L'histoire, les sociétés ont introduit, et les configurations politiques, patriarcales de même que les régimes raciaux et les systèmes scolaires ont entretenu, des inégalités de toutes sortes en s'efforçant de les présenter comme naturelles. Car, si elles pouvaient être vues comme naturelles, elles ne seraient pas perçues comme injustes, la justice ou l'injustice relevant de la société et non de la nature. (La dichotomie culture-nature est redoublée et elle-même naturalisée.) Le respect, bien avant cette vogue qui le fait aujourd'hui revenir sur scène, était ainsi déjà invoqué comme une manière non radicale mais générale pour « résoudre » l'injustice. Il n'y a de respect qu'envers quelqu'un de statut inférieur, sinon supérieur : on respecte ses maîtres, on respecte ses élèves. Et ces deux respects n'ont pas la même consistance. Il n'y a pas à s'étonner que, dans sa compréhension actuelle, le respect est théorisé et invoqué dans les cas de minorités racialisées, soit comme une recette pour réparation, soit comme une revendication par les subalternes eux-mêmes. Sarah Kofman montre par exemple que le respect pour les femmes est, en Kant, une loi précédant toutes les autres, y compris la loi morale elle-même, pourtant théorisée comme première par lui. Cette exigence de respect pour les femmes reste dans la sphère de la nature, avec les femmes. « L'éducation de l'homme à la raison et à la moralité », écrit-elle, « aboutit donc à un affranchissement à l'égard de la mère nature, des femmes et des inclinations, et pourtant toute l'éducation passe nécessairement par elles ».¹⁴ Le paradoxe kantien fondamental de la raison pratique apparaît ici aussi. La loi (morale) elle-même, la règle et le mécanisme par lequel le monde

ting democracy regardent tous les effets de *dévolution des pouvoirs vers le bas*, particulièrement mises en avant en Asie (mais également ailleurs, y compris dans la construction de l'Europe).

13. E. Laclau, *On Populist reason*, Londres, Verso 2005, p. 18 et suite.

14. Kofman, *Le respect des femmes*, Paris, Galilée 1982, p. 38.

fonctionne (y compris le « respect des femmes ») ne peuvent être prouvés, montrés ou représentés. Parce qu'elle (la loi morale) vient directement et inexplicablement, elle est liminale, menaçante ou sacrée, irréprésentable. La loi morale en nous nous permet de distinguer entre ce qui est moral et ce qui ne l'est pas, mais non d'expliquer ou comprendre cette distinction.

On imagine un monde intermédiaire où les univers (celui de l'« homme », de « la femme », du maître et de l'élève etc.) se rencontrent en intersection, recevant les extrêmes au-dedans d'une même logique, d'une même espèce : l'imaginer nous permet de sauver la *relationalité*. Un univers aux dimensions croisées multiples est un monde relationnel où le contexte compte. Il sépare et il lie à la fois (*partage*), mais chacun fait et défait le paquet autrement.

Lorsqu'il s'agit par contre simplement de mécanismes réduits au binaire comme dans le rapport maître-élève, le rapport maître-esclave etc., on peut démontrer le plus souvent qu'aucune des parties qui se constitue violemment une subjectivation n'a été innocente par le passé (même pas « nous », le plus important et le plus difficile à saisir) et que c'est effectivement toute la configuration, le système ou la relation qui sont à interroger et devraient être remaniés conceptuellement.

Il y a une difficulté à conceptualiser la violence. Puisque la violence subjectivante se dérobe toujours à la pensée, nous essayerons d'en formaliser de manière utile la perception en différenciant en premier lieu entre la violence envers autrui, et celle envers soi-même. Pour les mêmes raisons pratiques, nous placerons un seuil de la violence (de manière provisoire et extrêmement insatisfaisante théoriquement) là où commence la brutalité physique bien que ce soit tout à fait relatif. Nous poserons aussi que la violence envers soi-même est éthiquement toujours préférable à celle envers autrui s'il n'y a pas de choix. Si tant est que cette ligne de partage ne peut être théorisée, en jugera une évidence pratique, éventuellement moralement convenue. Elle ne sera théorisable qu'en tant qu'exigence pouvant être *démontrée nécessaire par rapport à un projet démocratique d'égalité et à un jugement toujours alerte, mais non en tant qu'a priori sans condition*. Ce pas imperceptible est aussi le passage des mots à l'acte, celui de la narration à la nation, par exemple. La violence physique sera déclarée intolérable, étant

entendu qu'il n'y a pas de degré zéro de la violence et que celle-ci commence bien avant le corporel, sans être pour autant un destin scellé.

C'est ici que se situe la nécessité de restaurer le jugement et l'argument théorique, et que transparait le problème épistémologique: faut-il partir de la raison théorique ou de la raison pratique? La seconde mettrait en échec la première, en faisant intervenir la politique avant et dans le politique comme si l'aporie n'existait pas. Mais si l'on renversait, en faisant parler—non pas les « témoins », non pas les « autres », mais le *politique lui-même, en tant que paradoxe existentiel*, peut être que cela changerait la donne? *Il s'agirait alors de dégager le partage de la raison en tant que non destin*. Le paradoxe existentiel, c'est aussi le fait que l'individu, le sujet-devenant-citoyen, l'est en tant qu'être social construisant du commun, ne pouvant vivre sa particularité qu'en la mettant *en commun avec d'autres* (communauté en sens large, et orientée vers l'avenir). Les deux ne se donnent qu'ensemble, et c'est par l'exercice (du) politique que le faux dilemme kantien est dépassé. *Le politique* (le partage de la raison, ou la violence toujours possible mais non nécessaire) est cette tension constante qui est toujours là sans que sa forme, son contenu ou ses agents soient déterminés, ni même palpables. Il est comme une interface, n'étant *rien* en lui-même. Il ne faut pas l'hypostasier en l'essentialisant.¹⁵ Il est aussi une asymétrie, dans ce sens qu'il dépasse les dichotomies qui, justement, n'arrivent pas à le relater et qui le normalisent. Le théorique est ce qui en rend compte, ce qui prend acte du politique. Il est donc au cœur même de la question.

Il n'est pas acquis que cela nous sorte de la circularité de la pensée qui n'arrive pas à saisir, et parfois même pas à entrevoir, ce qui la lance. Mais la réponse est sans doute à rechercher dans *l'inséparabilité de la subjectivation individuelle et de son aspect forcément social et commun*.

Les configurations binaires de la pensée, les prétentions à la symétrie parfaite ainsi que le cadre conceptuel dichotomique font partie

15. Des philosophes américains prennent en effet le concept *du politique* français comme une essentialisation et c'est ainsi que parfois il peut être entendu.

des instruments d'aplatissement de la différence *par* la désactivation du politique. La portée politique de la différence des sexes et des autres hiérarchies (jusque dans la construction de la subjectivité) est passée sous silence dans leur présentation sous la forme d'un équilibre équitable. Or ce dernier n'est pas une réalité mais un idéal-type hiérarchique et une mesure policière. Au mieux, il est un idéal. Le désintéressement, l'oubli de soi au profit de l'autre, de l'amitié, le désir propre contenu et l'élan envers autrui sont une attitude qui bride le sujet autocentré qui accepte de s'y soumettre. Ainsi la dépossession de soi est un projet alternatif aussi bien à l'effacement du politique qu'à son extériorisation, et non une réalité. L'appropriation à l'origine des identités, de même que la propriété, y est critiquée. Elle est reconnue en tant que réalité, mais ne donne pas lieu à la reconnaissance du sujet. Dans la culture occidentale, elle est associée au concept d'amitié (entre hommes),¹⁶ en tant qu'opposée à l'amour. Ce dernier est plus facilement une association de domination et de dépendance, d'inégalité et de possession parce qu'il est calqué sur le rapport homme-femme dans le contexte hétérosexuel. Surtout, les *deux comportements (subjectivation et dépossession de soi) sont possibles dans la même personne*. Mais la dépossession de soi comme but et instrument de l'instruction, comme dans le bouddhisme, représente un niveau additionnel de paradoxe. Difficile d'y entrevoir l'autorité à la base du rapport maître-élève, si ce n'est que celui-ci passe par l'expérience de vie.

Ce sur quoi nous proposons de réfléchir c'est en effet le *paradoxe existentiel* (sans connotation kierkegaardienne). Une rapide digression doit être faite ici à propos du concept de sujet, tel qu'il est compris en philosophie occidentale contemporaine: le sujet est un processus, une hiérarchie, un jugement, une volonté, une activité, un effort de maîtrise du monde (qui est son objet) ; il est aussi individualité dans la communauté. Il est perspective, donc mouvement vers l'autre (que ceci soit jugé positif, comme dans l'exemple de l'apprentissage, de l'amour; ou négatif, en celui de l'oppression). En ce sens, le sujet est

16. Cicéron, *L'amitié*, Mille et une nuits, 1998. Un certain type d'amitié peut apparemment avoir lieu entre inégaux également, en soumission et avec loyauté.

en lui-même toujours quelque chose de politique. Il est une garantie ou même une volonté de continuité, une structuration plus ou moins hiérarchique (ce qui n'exclut pas les plis au sens deleuzien) et il est tenté aussi bien par le rapport à l'autre (l'objet) que par le principe d'identité à soi: l'un ou l'autre peuvent prévaloir, c'est l'occasion de la manifestation ou non de la violence latente.

Le surassement de soi correspond alors à une transcendance en quelque sorte « ternaire » où l'on reconnaît l'empreinte des trois fonctions subjectives (comme trois aspects de l'absolu)—la connaissance, la volonté, les sentiments, sans qu'il y ait entre elles écart ou différenciation. La liberté, recherchée, ne l'est pourtant pas dans la perspective de l'individu. Où bien, une fois atteinte, il n'y a plus d'individu. La subjectivation, sous cet angle, sert à déposer le sujet de l'ego.

Les convictions généralisées qui ont cours font croire, conformément, que c'est dans la non subjectivation que se trouvent les solutions et que le dualisme, la différenciation (avec le regard analytique, la raison etc.), ne seraient que le résultat de l'ignorance, *avidyā*. Cette dépossession par avance de soi est alors culturellement *valorisée et cultivée*, y compris en dehors du rapport *guru-śiṣya* (maître à élève) ; elle a une longue et intéressante histoire. Elle est aussi tout le contraire de l'ahistoricité qu'on lui alloue souvent, puisqu'elle est elle-même l'effet d'un parcours historique précis dont elle témoigne et reproduit le mouvement tout en refusant l'historisation. Qu'il n'y ait pas d'histoire historisante, qui est elle-même un instrument de mise au pas, s'accorde alors très bien avec la construction de l'ego « symbiotique » plutôt qu'œdipien. Ce type d'ego accentue moins le contraste entre les sexes¹⁷ mais n'empêche pas la domination patriarcale ni la domination tout court.

Ici, tout se passe entre ignorance et illumination: l'ignorance enchaîne. L'idéal de *mokṣa*, délivrance (ou « dénouement »), lui, ne requiert *pas* forcément l'adhésion à la transmission linéaire et patriarcale de *guru-śiṣya*. Il peut être poursuivi dans l'intimité, en dehors de

17. Au sujet de la constitution de l'ego indien par le langage, R. Iveković, *Bénarès*, trad. par Mireille Robin, Paris, L'Harmattan 2000.

toute dimension politique et de toute relation comme, peut-être, l'auto éducation dans de rares cas—sans maître comme exemple. C'est alors l'illumination soudaine. Le paradoxe consiste en ce simple fait que la dépossession de soi doit être abordée par un minimum de volonté individuelle, subjective, et donc par l'affirmation de soi, acte intimement politique. Tout se passe comme si se soustraire—c'est le cas de le dire—à la tyrannie de l'ordre social ou de l'éducation ne pouvait se faire que par un pas de côté, par une « esquive » en dehors du système. Comme par une ruse. Et si cela semble possible, c'est parce que l'on croit pouvoir échapper au partage de la raison (dû au fait que nous sommes issus de même que nous pensons à partir de la différence des sexes)¹⁸ en contournant le langage. Il y a ainsi chez les taoïstes un « vide suprême » en amont de toute division, le *Qi*, réceptacle du *yin* et du *yang* en une unité indifférenciée quoique de double constitution (vide et plein, mouvement et repos, féminin et masculin...) ¹⁹ : une unité fondamentale qui prévaut sur les scissions. Il est vrai qu'aussi bien dans l'antiquité chinoise que dans l'antiquité indienne (par exemple, chez le bouddhiste Nâgârjuna) les dichotomies sont vues comme symétriques et égales, car c'est ainsi que le deux est le plus facilement conçu comme inducteur d'harmonie. A cet égard, la situation est fondamentalement la même qu'en Occident, où la prétention à la symétrie des dichotomies de la pensée et des modèles binaires joue en fait le jeu historisant de l'hégémonie dominante et, par une certaine manœuvre universalisante, empêche de voir l'inégalité de l'élément particulier *dans le but* de ne pas lui permettre de revendication et de ne pas lui consentir de langage. Cependant, les traces d'un matérialisme premier dans l'école indienne de *Sâmkhya*,²⁰ reconnue orthodoxe dans le sens brahmanique, mettent en évidence un élément à la fois féminin et universel premier, actif, matériel, auto-

18. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob 1996. Pour F. Héritier, c'est une certitude.

19. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997.

20. Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism*, Calcutta, PPH 1959. Ce marxiste pêche sans doute par excès de zèle militant dans sa reconstruction des fragments du matérialisme ancien, mais j'accepte ses suppositions de base et le sens de sa reconstruction de cette pensée.

suffisant à l'origine de la raison elle-même. Il s'agit, dans l'ancien matérialisme et dans le premier *Sâmkhya*, d'un univers encore non scindé, ressemblant fort à celui du *Qi*.

Ce qui peut paraître comme un trait psychologique est aussi un moule social dans les sociétés d'Asie au-delà de l'Islam:

Dans la société japonaise, le refrènement du moi est enseigné très tôt: c'est une règle de comportement social quasi absolue; d'un certain point de vue, on peut dire que c'est un principe d'élégance. Le résultat en est que, chaque individu restant relativement en retrait par rapport aux frontières d'autrui, il subsiste toujours entre les « moi » un *no man's land* assez important, où il est possible d'effectuer des sorties sans trop de heurts. Des soupapes sont aménagées pour éviter tout excès de pression (...).²¹

La culture japonaise en particulier et plusieurs cultures d'Asie en général semblent avoir développé des garde-fous contre le stress et les pressions sociales et psychologiques au moyen d'un enveloppement de l'individu dans des « housses » mentales et de médiation, d'atténuation psychologique des affronts ; celles-ci peuvent être elles-mêmes fétichisées sur le plan social *et*, curieusement, élaborées sur le plan esthétique. Ces techniques ou thérapies sont très anciennes et doivent pallier à la violence nue. Dans cette perspective, la violence ne fait l'objet d'aucun doute, d'aucune délibération sur son existence ou son éventuelle primauté ou non: elle est une évidence, et contre elle il faut se pourvoir, ce à quoi s'emploie la culture entière et la psychologie et l'esthétique en particulier. Mais l'ancienneté de ces méthodes ne peut pas toujours protéger contre les agressions de la modernité, ou bien y arrive-t-elle de moins en moins : la réponse de l'individu exposé, dans les condition où la violence n'est pas l'objet d'une tentative d'analyse mais est une évidence, est alors souvent le suicide, la brutalité dirigée contre soi-même. Lorsque les étuis successif de repaires de l'« âme », ces gaines qui couvrent le soi comme des épiluchures d'oignon et font

21. Bernard Frank, « Occidentalisation et japonisation », dans *Corps écrits* n° 17, « Représentations du Japon », mars 1986, p. 5.

finalement sa seule réalité, sont transpercés, c'est le cœur de l'identité propre, le je, qui est atteint irrémédiablement. Sa nullité est alors mise à nu.

Par un détour qui tombe bien, citons, pour illustrer le concept indien de *kośa*, enveloppes de la subjectivation (dont ils ne parlent pas), Deleuze et Guattari:

Autant dire que le système fasciculé ne rompt pas vraiment avec le dualisme, avec la complémentarité d'un sujet et d'un objet, d'une réalité naturelle et d'une réalité spirituelle: l'unité ne cesse d'être contrariée et empêchée dans l'objet, tandis qu'un nouveau type d'unité triomphe dans le sujet. Le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie, mais accède à une plus haute unité, d'ambivalence ou de surdétermination, dans une dimension toujours supplémentaire à celle de son objet. (...) Aucune habileté typographique, lexicale ou même syntaxique ne suffira à le faire entendre. Le multiple, *il faut le faire*, non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose, toujours $n-1$ (c'est seulement ainsi que l'un fait partie du multiple, en étant toujours soustrait). Soustraire l'unique de la multiplicité à constituer; écrire à $n-1$.²²

Dans la continuité même, il y a l'impermanence. Aucune identité n'est auto fondée.²³ Et toute idée, toute image d'une identité, suppose un écart, un décalage, un ratage de cible et de rapport. Le « centre se dérobe », ou il est vide.

Il ne s'agit pas seulement d'une approche psychologique, bien que celle-ci soit privilégiée dans ce genre de considération. Il s'agit d'une double liberté, ou de deux aspects de l'affranchissement qui convergent ou se dévoilent en fin de compte identiques: non seulement

22. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit 1980, pp. 12–13.

23. Mais il existe aussi dans une autre perspective philosophique indienne et brahmanique, l'auto-fondé ou l'« advenu-par-soi-même », affirmant l'identique : *svayambhū*.

l'homme est rendu autonome par rapport au monde dont il fait partie (le sujet de l'objet, l'élève du maître), mais ce dernier, le monde, est absout de l'homme. C'est l'un et/ou l'autre. Dans cette dernière perspective, le psychologique et le métaphysique se fondent dans le physique et disparaissent sans témoins. Aussi bien l'homme que le monde sont en principe au centre de la préoccupation et représentent le but, *selon la perspective* choisie. D'après le cliché, il est vrai, c'est le monde qui compte plus que l'homme, qui n'est que l'une parmi les formes de vie. Si le monde contient l'homme, l'opposé est également vrai. Le rapport entre l'extérieur et l'intérieur dévoile toujours un *entre-deux* particulier qui permet les deux: cet espace du milieu autorise le renversement et figure le corps même du paradoxe. La pensée foucauldienne, surtout dans la lecture qu'en fait Deleuze (les poches, le tissu), se prête particulièrement bien à ce genre d'exercice.²⁴ Et combien Deleuze avait raison de lire Foucault ainsi se voit aujourd'hui dans *L'Herméneutique du sujet*.²⁵

Pour Foucault, par l'archéologie du savoir et en tout cas jusqu'aux deux derniers livres de *l'Histoire de la sexualité*²⁶ qui relativisent quelque peu le constat deleuzien, le monde serait « sans intérieur » ou sans véritable subjectivité, c'est-à-dire que l'intérieur (ou le sujet) ne serait qu'un pli de l'extérieur (du monde). Et *vice-versa*. La disjonction, ainsi, est une relation constante bien qu'irrégulière. C'est en elle qu'est vécu le paradoxe de l'apprentissage. Elle recouvre aussi tout ce qui n'est pas rapport sujet-objet ou tout ce qui se dérobe à la dialectique des identités ainsi que du couple concept et non conceptualisable.²⁷ C'est aussi ce qui caractérise l'écart dans la relation de l'enseignement, forcée le plus souvent dans des moules idéaux et normatifs, mais inadéquats, de symétrie harmonique dans le partage égal.

Le temps comme subjectivation est la mémoire, c'est-à-dire que l'extériorité (le monde) y est courbée ou pliée par la subjectivité en

24. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit 1986.

25. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982*, Paris, Gallimard-Seuil 2001.

26. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard 1976 ; *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, Paris, Gallimard 1984.

27. Passage d'Adorno à Foucault, si l'on veut.

devenir qui fait sa sélection. Ceci implique que l'histoire est « intérieure », transmise matériellement à chaque détour d'événement en tant que mémoire corporelle et physique.

Ainsi les plis sont des passages et croisements de subjectivations relatives (*karma*). En effet, le *karma* serait ce qui informe les différents degrés des *kośa* (poches de subjectivation allant se dissolvant). La subjectivation n'est tolérée en philosophie indienne (bouddhique ou brahmanique) qu'en tant que devenir provisoire, instable, flexible, fluide, voire illusoire coïncidence d'éléments qui seront à leur tour dépassés. Tels que par exemple les cinq *skandha*, composantes psychophysiques de l'identité subjectivante du bouddhisme, ou bien la théorie des « enveloppes » psychiques (*kośa*) dès le brahmanisme. La subjectivation n'est pas rejetée, elle n'est jamais niée, mais elle n'est ni recherchée ni cultivée.

Les *kośa*, de même que le rhizome deleuzien, sont une anti-généalogie. Or, l'enseignement autoritaire *repose* sur la généalogie. La libération ne peut qu'introduire cette autre logique et une résistance inattendue en sortant des dichotomies. Il n'y aurait pas, ici, de mobilisation métaphysique, mais plutôt une démobilisation préventive de l'accélération mortifère de la psychopathologie capitaliste du « crédit », y compris du crédit idéologique.

Nous noterons au passage, sans l'aborder sur le fond, le vaste problème du renoncement d'un sujet éventuel, le problème de cette dépossession de soi (y compris a priori, par un choix de civilisation) que d'autres conventions pensantes que celles des philosophies occidentales ont mieux su mettre en valeur²⁸ : paradoxalement, dans l'affirmation du sujet par sa propre volonté, il y a aussi sa possibilité d'abdication. Cette dernière, foncièrement non politique d'un point de vue occidental, prend pourtant toute sa mesure lorsqu'elle est confrontée à son contraire, la construction d'un sujet par la violence. L'apprentissage se loge là. Car l'abdication à la subjectivation propre implique sans doute une certaine maîtrise de la violence (celle qui proviendrait de « nous ») ; mais d'autre part, elle n'écarte pas celle qui

28. Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Bourgois 2000.

viendrait d'ailleurs, et peut aussi provoquer des violences dues à la configuration des rapports de force mis en place y compris par la désobjectivation. Il faut compter avec la violence structurale. La désobjectivation elle-même n'implique pas nécessairement moins de violence en dernière analyse, que la subjectivation. Le rapport enseignant se situe là. C'est donc une illusion de croire que des rapports d'*égalité* dans l'apprentissage (et l'égalité y est très douteuse) garantiraient un apprentissage serein et non violent. Dans la *Bildung* (la construction par les connaissances de l'individu) on se fait comme minimum violence soi-même. Eventuellement dans le jeu, pilule peut passer pour moins amère. Mais imaginer une éducation sans violence, ce serait imaginer comme possible la violence zéro. Evidemment, c'est encore autre chose que de « civiliser » cette violence (E. Balibar).

L'avantage des philosophies qui proposent l'idéal non occidental ou peu occidental de la dépossession de soi est, en principe, la déconstruction conceptuelle du complexe égocentricité-pouvoir-violence. Toutes s'y prennent, à partir de leurs présupposés théoriques, par des thérapies pratiques individuelles (*yoga*). Aucune ne peut se défaire de la violence ou de la nécessité de la traduire.

Dans les sociétés qui ne privilégient pas l'individuation, ce n'est pas par hasard qu'apparaît le critère de pureté. Le concept de pureté, le principe de « caste », font preuve de cette évidence non fataliste mais réaliste, de même que les rites de passage des petits garçons de caste supérieure.²⁹ Ils construisent un ordre. L'idée de pureté et son opposé, l'idée de souillure maintiennent le partage, les hiérarchies, jusque dans leur asymétrie symbolique.³⁰ Ce n'est qu'au moment de l'initiation que le garçon sort de l'état de nature (des soins de sa mère et des femmes de la famille) qui est un état instable de souillure toujours possible sinon probable, mais dans son cas réparable, pour naître proprement au monde et à la culture (à la société masculine, s'entend).

29. R. Iveković, *Pregled indijske filozofije*, Zagreb, Zavod za filozofiju 1981; *Druga Indija*, Zagreb, Školska knjiga, Zagreb 1982 ; *Indija - Fragmenti osamdesetih. Filozofija i srodne discipline*, Zagreb, Biblioteka Filozofska istraživanja 1989; Bénarès, traduit par Mireille Robin, Zagreb, L'Harmattan 2000.

30. Veena Das, *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Bombay Calcutta Madras, OUP 1977.

C'est sa seconde naissance ; il devient alors un *dvijâ*, un deux-fois-né (formalisation du statut social symbolique qui peut parfois être équivalente dans l'imaginaire à une idée de « diplôme »). Chez les *taliban* par exemple cette coupure est beaucoup plus radicale. Elle fait joindre la maîtrise de la nouvelle naissance à l'emprise sur la mort, lien que l'on confie culturellement aux femmes dans des conditions moins extrêmes. Puisque les femmes n'existent plus, il faut bien que les hommes assument, à leur manière (par la terreur totalitaire, le plus simplement) les deux rôles. La seconde naissance introduit dans la lignée spirituelle et masculine à la fois: elle relève, dans le brahmanisme, du *puruša* (« esprit » et « mâle ») et du principe d'identité par l'autofécondation du propre. Le niveau de pureté de naissance est encore plus accentué dans le concept de caste. Ce terme et concept est lui-même occidental³¹ et résulte de l'observation des premiers colonisateurs en Inde, les Portugais : il s'agit d'une hiérarchie sociale construite, selon l'imaginaire occidental, autour d'un principe (celui de pureté, caste, chasteté) mesurant la distance par rapport à un centre ou une figure rituelle idéal-typique auxquels sont attribuées les caractéristiques de pureté absolue. Qui, par sa position sociale, se trouve plus éloigné de ce centre, sera considéré moins pur. Par exemple, les femmes, les *śūdra* et les hors-caste. Mais aussi, en une gradation compliquée, les hommes entre eux, les garçons avant l'initiation et l'apprentissage. Cela recouvre les hiérarchies sociales et rituelles de sexe et d'ancienneté. Elles sont *toutes* définies par la naissance et donc aux mains des femmes *recupérées* à cet effet comme gardiennes du niveau de vertu/honneur de la communauté à laquelle elles appartiennent. Ces échelles sont mises en place par la stricte normativisation et le contrôle de la sexualité. Comme la langue maternelle, elles sont répressives. La caste est elle-même une communauté (dans le sens restreint) et n'encourage pas l'individuation. Socialement parlant, c'est la reconnaissance des hiérarchies, inégalités

31. Les Indiens disent carrément *jāti*, « naissance », pour les unités plus petites (castes), et *varna*, couleur ou « race », pour les configurations de castes organisées en quatre groupes reconnus par la sociologie traditionnelle qui, cependant, n'admet pas les divers hors-caste, intouchables etc. Mais la nation est aussi *jāti*. Il faut dire aussi que la « caste » est un concept normatif de sociologie occidentale pour l'Inde.

et violences. Mais au contraire de ce que l'on a souvent cru en comprendre en Occident, cette configuration ne les sanctionne pas nécessairement: elle les constate, ce qui revient aussi à une reconnaissance précoce et particulière *du politique* « primordial » qui, bien que singularisé en Occident, y rencontre les plus grands problèmes pour être pris en compte dans ses formes concrètes et toujours nouvelles (par exemple, en tant que différend entre les générations, ou entre les sexes). Les castes, les tribus, comme les autres partages de la société indienne, autrefois plus flexibles, ont été figées surtout depuis l'ordre colonial et par l'introduction de codes civils séparés.

Ainsi le concept de pureté rituelle et spirituelle, un principe strictement hiérarchique, violent et identitaire, est—seulement paradoxalement en apparence—concomitant des tentatives de dépossession de soi, formalisées dans la culture en tant que possibilité individuelle.

Je reviens brièvement sur l'argumentaire du présent Forum donné par la UTCP (University of Tokyo Center for Philosophy) : « Dans ces conditions, les actes d'enseigner et d'apprendre forment des rapports de pouvoir, qui assignent des positions dissymétriques au « maître » et à « l'apprenti », et qui se traduisent souvent dans un système d'apprentissage. Par ailleurs, on peut imaginer la pédagogie entre des amis. Sur un pied d'égalité, les amis s'apprennent l'un à l'autre, en jouant un rôle d'enseignant ou d'apprenant tour à tour. Cet essai en vue de penser en commun dans des rapports amicaux qui se nouent hors de toute sorte de domination peut également être l'un des cadres d'enseigner et d'apprendre ».

Il est tentant d'imaginer une pédagogie entre amis, et un échange dans l'apprentissage. Il est même possible de les organiser, et souvent cela peut marcher. Ce qui ne me paraît pas possible par contre, c'est de débarrasser par principe et a priori l'éducation, la formation, l'apprentissage, pris dans des rapports de hiérarchie et de domination même au-delà de leur maîtrise par les pouvoirs publics et par l'État,—de toute violence. Dans ce sens, la question—peut-on apprendre en amitié la philosophie, la psychanalyse etc.—est une question pratique et technique qui ne prend en compte ni *le politique* inhérent dans toute relation et dans tout commun, ni le paradoxe existentiel. On verse alors dans l'éthique, dans les règles du jeu. Ce n'est pas en soi

inintéressant et surtout ce n'est pas sans intérêt. Il est évident que c'est ce qu'il faut toujours et encore essayer de faire. Mais cela ne me semble pas être la première question portant sur le problème.