

Les enfants du postmodernisme : théories philosophiques et pratiques artistiques autour du projet épistémologique postmoderne en Asie centrale

The children of the postmodernism: philosophical theories and artistic practices around the epistemological postmodern project in Central Asia

TURARBEKOVA Laura

**Docteur en philosophie, adjointe de direction, Institut Sorbonne-Kazakhstan
PhD, Assistant Director, Sorbonne-Kazakhstan Institute**

**Laboratoire d'accueil en France : Centre Gilles Gaston Granger, Université Aix-Marseille
Research Center in France : Gilles Gaston Granger Center, Aix-Marseille University**

lturarbek@hotmail.fr

Mots-clefs : Asie centrale, Kazakhstan, projet épistémologique postmoderne, science moderne, science postmoderne

Key-Words: Central Asia, Kazakhstan, epistemological postmodern project, modern science, postmodern science

Introduction : cadre historique de la réception des idées du postmodernisme dans les Etats post-soviétiques de l'Asie centrale

Parler du postmodernisme dans les Etats appelés aujourd'hui communément « ex-soviétiques », et notamment dans les pays ex-soviétiques de l'Asie centrale, dans la perspective historique avant la chute de l'URSS n'est pratiquement pas possible au vu le rideau de fer qui filtrait toute information entrante, théories philosophiques incluses. Après la chute, la vie intellectuelle s'est développée d'une manière brusque, passant parfois par des voies inattendues. L'information sur la vie intellectuelle de l'Occident de 1917 jusqu'aux années 1990 est devenue accessible. Tour à tour ont paru à partir de 1990 des ouvrages traduits et/ou réédités de Nietzsche¹, Deleuze², Foucault, Derrida, Lyotard et autres.

La réception des idées des philosophes-postmodernistes ne pouvait pas ne pas être spécifique dans les pays qui venaient juste de sortir des décennies d'isolation idéologique de la pensée. Le phénomène d'émergence des philosophies dites « nationales » s'est produit à partir de la pensée nationale préexistante avant la domination du pouvoir soviétique dans la région, qui s'est retrouvé en osmose en quelque sorte avec la philosophie idéologisée soviétique, notamment le marxisme soviétique. L'idée de la « nation » vue comme ethnie servait à la fois de crible intellectuel et de base sur laquelle on espérait bâtir une philosophie et une vision du monde nouvelles qui aideraient les peuples à sortir définitivement du passé d'abord colonial, et ensuite soviétique qui, selon certains penseurs, a freiné le développement des « nations ».

L'époque post-soviétique en Asie centrale nous a donné quelques noms de chercheurs qui travaillaient sur la problématique postmoderniste incorporée à cette problématique que nous avons appelée « nationale ». Nous pensons, avant tout, aux chercheurs comme Auezkhan Khodar et à son ouvrage « Savoir de steppe », Zhanat Baimukhamedov et sa « Volonté de vérité dans la culture

¹ L'œuvre complète de Nietzsche (en russe) : Издательство "Культурная революция", полное собрание сочинений Ницше <http://www.nietzsche.ru/project/sobrsoch/> (dernière visite le 11/11/2017 à 11h00)

² http://www.wikiwand.com/ru/Делёз,_Жиль#/ (dernière visite le 06/11/2017 à 16h40)

nomade », la « Compréhension heideggerienne de la vérité et de la tradition », « Pourquoi les poètes du « siècle pauvre » ? La structure rhizomatique de la poésie de Magzhan Zhumabayev et Georg Trakl », « Philosophie occidentale (post)moderne comme CORP(S)³ de la culture : de la lecture du livre de Beket Nurzhanov « Culture. Moderne. Postmoderne ». Nous voyons même dans les titres des ouvrages que la problématique a priori postmoderniste du savoir est liée aux catégories très lourdes et souvent étrangères à cette pensée. Il s'agit, avant tout, des catégories comme « tradition » et « culture » comprises d'une manière spécifique, « molaire » dirait-on, dans leurs aspects à la fois ethnique et national. Ainsi, nous allons dessiner notre cadre historique de la réception des idées postmodernistes dans les Etats post-soviétiques de l'Asie centrale comme recherche de l'identité nationale dans les conditions causées par la chute de ce grand colosse qu'était « l'empire soviétique ».

Nous allons comparer deux « discours » sur le savoir et le postmodernisme : l'un appartient à un philosophe qui s'intéressait de près de cette problématique du savoir postmoderne, l'autre mené par les philosophes kazakhs, les théoriciens de l'art, les hommes de lettres du Kazakhstan.

Le Projet épistémologique postmoderne – cadre théorique général

Le savoir et son rapport dans les différentes constructions du pouvoir, à l'Etat, au mythe, au corps, à la technologie, est l'une des catégories principales de la philosophie postmoderne. En se définissant déjà comme post-moderne, cette philosophie reçoit une définition assez précise chez Jean-François Lyotard. La problématique et son cadre théorique sont posés il y a longtemps par les discussions autour du sujet même : ce discours non-totalisant qu'est le postmodernisme nous apporte-t-il un nouveau projet épistémologique ? Ce programme est bien annoncé dans un des ouvrages de Jean-François Lyotard (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*), qui met en rapport l'*épistème* et le postmodernisme comme paradigme de la société postindustrielle.

Souvenons-nous comment Lyotard caractérise la différence entre le « moderne » et le « postmoderne ». La science « moderne » se réfère explicitement à un métarécit (la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable...), tandis que le « postmoderne » signifie la méfiance à l'égard d'un grand récit⁴. Dans les sociétés postindustrielles décrites par Lyotard, les technologies influent en même temps sur les deux principales fonctions du savoir : la recherche des connaissances et leur transmission. Les traits principaux du savoir scientifique postmoderne sont : sa traduisibilité en langage des technologies, la mise en extériorité du savoir par rapport au sachant, la mercantilisation du savoir.

Néanmoins, remarque Lyotard, il faut distinguer le savoir scientifique (qui n'est pas tout le savoir) et le savoir qu'il appelle narratif. Le savoir narratif propre à la pensée dite « sauvage », représente le récit (mythe, conte, etc.), une forme intrinsèquement pragmatique, c'est-à-dire celle qui constitue le lien social⁵. Le savoir narratif est immémorial, il possède toutes les propriétés du mythe et libère le savoir de ce besoin de se légitimer, contrairement au savoir scientifique moderne. Le philosophe dissèque une autre relation qui nous intéresse avant tout dans le cadre de notre recherche :

« Le scientifique s'interroge sur validité des énoncés narratifs et constate qu'ils ne sont jamais soumis à l'argumentation et à la preuve. Il les classe dans une autre mentalité : sauvage, primitive, sous-développée, arriérée, aliénée, faite d'opinions, de coutumes, d'autorité, de préjugés, d'ignorances, d'idéologies. Les récits sont des faibles, des mythes, des légendes, bons pour les femmes et les enfants. (...) Cette relation inégale est un effet intrinsèque des règles propres à

³ « Corps » (тело – russe) avec une orthographe faussement grecque ΤΕΛΙΟ(Σ) – ΤΕΛΟ(S).

⁴ LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979, p.7.

⁵ LYOTARD Jean-François, *op.cit.*, p.40.

chaque jeu. On en connaît les symptômes. C'est toute l'histoire de l'impérialisme culturel depuis les débuts de l'Occident. Il est important d'en connaître la teneur, qui se distingue de tous les autres : il est commandé par l'exigence de légitimation. »⁶

Avant de montrer comment le narratif retourne de nos jours dans le non-narratif, Lyotard analyse la présence du narratif dans les discours scientifiques des époques différentes. Il montre, tour à tour, comment le savoir trouve sa légitimité dans un référent quelconque (la nature, la société ou l'Etat) pour devenir le savoir des savoirs, le savoir spéculatif ou la philosophie conçue comme fondement de toutes les sciences.

« Le vrai savoir dans cette perspective est toujours un savoir indirect, fait d'énoncés rapportés, et incorporés au métarécit d'un sujet qui en assure sa légitimité. »⁷

Il y a, à partir de la fin du XIX^e siècle, une érosion interne du principe de légitimité du savoir causée par les changements dans la hiérarchie des connaissances et le déplacement des limites internes interdisciplinaires. Le développement de la performativité technique trouve son écho dans les tentatives de trouver la légitimité dans la performativité de la recherche et de la transmission du savoir (la formation). L'efficacité devient l'objectif de toute recherche et de toute formation, en remplaçant le principe de légitimation par le métarécit spéculatif.

Le problème qui se pose alors est « où est-ce que l'on trouve le moteur de ce changement, sa cause ? ». Lyotard, en commençant son ouvrage, mentionne son hypothèse de changement de statut par le savoir en même temps que le lien social change à partir des années 1950 « *qui pour l'Europe marquent la fin de sa reconstruction* »⁸, dans les sociétés postindustrielles et les cultures postmodernes, ou encore dans le développement du système capitaliste avec sa performativité technique que nous avons mentionné plus haut.

La caractéristique principale donc que Lyotard donne au savoir scientifique postmoderne est sa discontinuité, catastrophisme, paradoxe. « *Elle produit non pas du connu, mais de l'inconnu* »⁹. Lyotard utilise à titre d'exemple la théorie des fractales en citant les *Modèles mathématiques de la morphogenèse* de René Thom (par parenthèse Deleuze se réfère à cet ouvrage en parlant du modèle de savoir qu'il appelle « nomade »). Les modèles et méthodologies hétéromorphes dans ce savoir scientifique correspondent à l'évolution du lien social, au remplacement des institutions permanentes par les contrats temporaires dans les domaines professionnel, familial, sexuel, culturel, politique...

C'est alors ce changement dans le social qui fait changer le savoir scientifique dans sa fonction profonde de légitimation de ses propres énoncés. Il n'y a plus d'énoncé totalisant, mais des énoncés, des jeux de langage différents qui ne se justifient pas les uns les autres, et qui ne sont pas connus pleinement par les participants des jeux différents de langage. Ce changement de lien social dont Lyotard parle est relatif aux changements dans l'Europe de l'après-guerre. Il mentionne sans doute des « autres » sociétés, mais comment peut-on (si on peut) appliquer cette théorie à l'image des sociétés postindustrielles des pays du reste du monde ? Et comment, surtout, les intellectuels de ces sociétés ont-ils réagi aux changements de nature du lien social ? Notre recherche est une tentative de répondre à cette question par la description des cas particuliers qui nous sont connus.

Réflexions philosophiques sur les idées postmodernes en Asie centrale (Kazakhstan) – cadre théorique particulier

⁶ LYOTARD Jean-François, *op.cit.*, p.48

⁷ LYOTARD Jean-François, *op.cit.*, p.59.

⁸ LYOTARD Jean-François, *op.cit.* p.11.

⁹ LYOTARD Jean-François, *op.cit.*, p.97

Nous rencontrons donc une problématique double. D'une part, il s'agit d'une interrogation globale qui s'articule autour du problème de l'existence du projet épistémologique postmoderniste comme tel. Là, principalement, si nous pouvons parler d'un projet quelconque, il faudra répondre à la question de son existence du point de vue de son universalisme (et, à ce titre, de l'appeler « projet ») :

« Cette Idée (de liberté, de « lumière », de socialisme, etc.) a une valeur légitimante parce qu'elle est universelle. (...) Elle donne à la modernité son mode caractéristique : le projet, ce projet dont Habermas dit qu'il reste inachevé, et qui doit être repris, renouvelé. Mon argument est que le projet moderne (de réalisation de l'universalité) n'a pas été abandonné, oublié, mais détruit, « liquidé». Il y a plusieurs modes de destruction, plusieurs noms qui en sont les symboles. « Auschwitz » peut être pris comme un nom paradigmatique pour l'« inachèvement » tragique de la modernité. »¹⁰.

D'autre part, en effet, ce courant nous propose un éventail de nouvelles méthodologies visant à détruire le modèle dominant du savoir en vue de dépasser ses défauts – opposition, négation, idéologie de domination, image représentative du monde, discours clos. Néanmoins, ce qui est annoncé plus ou moins ouvertement par les textes des auteurs dits postmodernistes n'est pas reçu de la même manière en France et à l'étranger. Les théoriciens ont remarqué cela en analysant par exemple la réalisation de ce « programme » aux Etats-Unis.¹¹ Il est évident que le camp idéologique duquel les pays post-soviétiques sont sortis nous laisse penser à la réalisation d'un tout autre modèle de la réception et de la réalisation (« mutation ») du programme épistémologique en question. Quels sont alors les traits spécifiques de ce programme ? – Telle sera une autre problématique que nous voudrions explorer en étudiant les textes cette fois des auteurs qui ont pris le projet épistémologique postmoderniste comme s'il existait vraiment et qui ont déjà œuvré pour l'appliquer à la réalité culturelle, sociale, même économique du monde après la chute de l'URSS.

Pour les pays à la marge de débats philosophiques autour de l'existence du projet spécialement postmoderniste, comme le sont les pays de l'Asie centrale, l'analyse critique de la réception de la philosophie européenne contemporaine en général, et de la philosophie postmoderniste en particulier n'a jamais été faite. Il est considéré comme condition *a priori* par ces pays et par les philosophes français qui s'intéressent au sujet que la réception du projet et du débat sur l'existence de ce projet soit neutre ou n'existe pas. Encore moins peut-on parler (on a le droit de parler) de débats autour de l'existence de projet épistémologique postmoderniste menés activement par les philosophes de ces pays.

Il existe néanmoins toute une génération grandie sur ces textes qui ont été reçus comme une nouveauté encore non-comprise, mélangée quant au contenu en créant une bouillie théorique originale qui mérite d'être décelée, afin de mieux repérer le rôle du postmodernisme dans les processus de la vie intellectuelle de ces pays. Notre recherche est une tentative de commencer ce genre de travail afin de mettre un jalon pour initier le débat.

L'idée principale, si nous la simplifions, est l'existence d'un « savoir » natif quelconque propre à la culture nomade dont nous sommes les héritiers et détenteurs par nature. Voici par exemple l'idée de l'existence d'une philosophie kazakhe particulière exprimée par Auezkhan Kodar :

¹⁰ LYOTARD Jean-François, *op.cit.*, p.38.

¹¹ Cf. CUSSET François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

« A mon avis, la philosophie kazakhe n'est possible qu'en dialogue avec la tradition qui se produit dans le cerveau du chercheur. En termes de discours postmoderniste, cela s'appelle l'herméneutique ou l'art d'interprétation des textes. Cette approche suppose la présence d'un chercheur qualifié et des textes particuliers qui demandent de les interpréter. (...) la dialogue avec la tradition n'est possible que dans la situation « ici et maintenant », lorsque le passé est réfléchi des positions du présent. Puisque nous vivons dans un espace unique d'information, avec une modernisation constante de la pensée qui n'a pas de marche arrière, il faut reconnaître que sans assimilation du discours occidental postclassique notre conversation sur la philosophie kazakhe a priori n'est pas pertinente ou, au moins, sans intérêt pour les autres. Dans ce cas, nous ne soulevons pas la philosophie kazakhe jusqu'au fait de la culture mondiale. Et comme phénomène provincial, elle n'a pas d'intérêt pour nous-mêmes»¹².

Kodar propose de commencer par la critique de la conception marxiste de la nation et de la tradition, ce qui est, selon lui, impossible sans apprendre les méthodes alternatives de philosopher. Le trait remarquable propre non seulement à ce philosophe, mais pratiquement à tous les philosophes du monde post-soviétique, c'est l'éclectisme des idées et théories philosophiques, historiques, anthropologiques et ethnologiques. En commençant par la critique du marxisme, Kodar propose par exemple de passer par « la théorie postmoderne de Heidegger-Gadamer », en s'appuyant sur « la théorie occidentale du mythe » et ensuite expliquer sa propre théorie de la philosophie kazakhe comme dialogue avec la tradition.

La problématique principale dans tous les textes des auteurs que nous avons l'intention de citer dans le cadre de notre projet est l'existence de cette philosophie dite nationale. Cette problématique n'est vraiment pas la plus simple et elle est en rapport avec quelques champs disciplinaires. Du point de vue historique et littéraire, peut-on parler de philosophies nationales ? Ne s'agit-il pas, lorsque nous parlons de la philosophie comme telle, de la philosophie en général, d'un produit pur de la culture occidentale ? D'autre part, si la réflexion philosophique est rationnelle par définition, ne serait-il pas « illégitime » de s'appuyer sur les constructions mythologiques afin de déceler des rationalités d'une culture quelconque ? Et encore : est-ce qu'en utilisant des réflexions rationnelles dans le cadre des sciences humaines autres que la philosophie, comme par exemple l'anthropologie ou l'ethnologie (qui ont répondu positivement à la question précédente), c'est-à-dire celles qui sont au fond des produits très occidentaux conçus par la raison coloniale, nous pouvons vraiment déceler une rationalité proprement kazakhe ? Autant de questions à poser aux auteurs qui, en grande partie, ne sont plus là.

La question d'existence de cette rationalité revient constamment chez les auteurs que nous avons choisis pour mener notre recherche. La rationalité nomade quelconque est mentionnée chez Kodar « Savoir de steppe », chez Zhanat Baimukhamedov « Volonté de vérité dans la culture nomade », « Compréhension heideggerienne de la vérité et la tradition », « Pourquoi les poètes du « siècle pauvre » ? Stricture rhizomatique de la poésie de Magzhan Zhumabayev et Georg Trakl », « Philosophie occidentale (post)moderne comme CORP(S)¹³ de la culture : de la lecture du livre de B.Nurzhanov « Culture. Moderne. Postmoderne », chez Beket Nurzhanov « Culture. Moderne. Postmoderne ».

Kodar par exemple, en faisant une analyse à la fois historique et culturologique, caractérise le savoir de la steppe ainsi :

¹² Kodar Auezkhan, *Savoir de steppe : essais de culturologie*, Astana, 2002, 202 p. – (Кодар А. « Степное знание: очерки по культурологии». – Астана: Фолиант, 2002. – 202 с.) P.7-8. (Ici et ensuite, mes traductions des titres des ouvrages et des textes des auteurs kazakhs. – T.L.).

¹³ « Corps » (тело – russe) avec un orthographe faussement grecque ΤΕΛΟ(Σ) – ΤΕΛΟ(S).

« Si nous passons à la conceptualisation du Savoir de la steppe, nous devons le considérer comme tradition intellectuelle au caractère méditatif-verbal dans le modus de la pensée archaïque basée au début sur la connaissance mythologique et plus tard sur la réflexion folklorique. »¹⁴

Un autre problème qui se pose à partir de cette petite définition donnée tout à la fin de cet ouvrage, est la traduisibilité du langage des philosophes kazakhs vers le langage des philosophes français. Même les noms des disciplines comme la « culturologie » ne sont pas tout à fait compréhensibles pour le lecteur français. La collection de termes « méditatif-verbal », « modus de la pensée archaïque », « connaissance mythologique », « réflexion folklorique » ne facilite pas la tâche non plus. Le texte lui-même est organisé selon le principe que nous allons appeler *referat*, provenant du mot russe qui signifie un travail de recherche à caractère « référatif », c'est-à-dire le texte qui réfère à d'autres textes pour se justifier. Ici – les noms des auteurs souvent éloignés les uns des autres dans le temps comme dans leurs champs d'investigation scientifique et / ou dans leurs théories principales. Il est difficile d'imaginer pour le lecteur français comment par exemple, en se référant en même temps à Claude Lévi-Strauss, à Heidegger et à Gadamer, d'inventer une théorie unifiée du savoir de la steppe.

Finalement, les porteurs du savoir de la steppe pour Kodar restent les Kazakhs qu'il appelle « marginaux », les Kazakhs russophones. Ce sont eux les héritiers de la culture nomade ouverte et marginale par définition, capables dans le processus d'ethnogenèse d'absorber dans son vide toute influence portée sur elle.

Un autre texte qui nous intéresse du point de vue de l'analyse primaire des textes postmodernistes des philosophes kazakhs, est « Volonté de vérité dans la culture nomade », un essai critique de Zhanat Baimukhamedov sur le livre de Kodar « Savoir de steppe ». Voici comment Baimukhamedov caractérise le savoir de la steppe :

«Le Savoir de la steppe est une forme particulière d'intuition propre au turc-nomade qui réfléchit à l'insu de son intellect pour trouver un équilibre entre ce qui se trouve à l'intérieur et ce qui se place à l'extérieur, pour avoir une mesure topologique des espaces extérieur et intérieur comme espace de l'harmonie. »¹⁵

Il est remarquable que ce soit Heidegger qui reste pour les auteurs cités un philosophe clé dont les formules correspondent à leurs propres intuitions philosophiques. Dans l'épigraphe de son article, Baimukhamedov se sert d'un poème de Magzhan Zhumabayev suivi par la citation heideggérienne sur l'ouverture initiale du Rien.

*Je marche dans la steppe immense, solitaire,
Je ne suis qu'un point noir, il n'y a que du sable autour de moi,
Il n'y a personne, je suis le seul voyageur,
Pas d'ami qui me suivrait,
Moi seul, et la terre, et le ciel bleu,
Je suis prêt à sangloter dans les sables paumés.¹⁶*

¹⁴ Kodar Auezkhan, *Savoir de steppe : essais de culturologie*, Astana, 2002, 202 p. – (Кодар А. « Степное знание: очерки по культуурологии ». – Астана: Фолиант, 2002. – 202 с.) P.143.

¹⁵ Zhannat Baimukhamedov «La Volonté de vérité dans la culture nomade (Pensée sur le livre d'Auezkhan Kodar « Savoir de steppe ») (Жанат Баймухаметов. Воля к истине в культуре номадов. (Размышления по поводу книги Ауэзхана Кодара «Степное знание»), *Деловой Казахстан*, №2 (49), 19 января 2007. P. 11 – *Тамыр*, n°44, août-décembre 2016, <http://tamyr.org/?p=2868>, site visité le 07/04/2018, 12h08).

¹⁶ *Иду по бескрайней степи, одинок.*

« Sans manifestation originelle du rien, pas d'être-soi ni de liberté »¹⁷.

Les noms des philosophes qui n'appartiennent pas au courant postmoderniste proprement dit sont souvent cités par les philosophes kazakhs comme postmodernes. Il s'agit d'un certain *patchwork* culturel, un pêle-mêle théorique qui amène pourtant à des conclusions proches de celles de Lyotard. Il s'agit avant tout de cette vision du savoir de la steppe comme essentiellement pragmatique, comme Lyotard voyait le savoir narratif, par exemple. Ou encore, le savoir de la steppe est vu comme sporadique, « catastrophique » chez Lyotard, qui procède par ruptures. Dans un autre passage, Kodar définit l'histoire intellectuelle kazakhe comme « des îlots du narratif » :

« Ce ne sera pas l'histoire de la mémoire, mais celle de l'oubli, lorsque chaque fois tu te réveilles dans une situation encore inconnue et il te faut à tout prix t'adapter ».¹⁸

C'est dans l'art que les deux philosophes voient l'aboutissement du savoir de la steppe. L'art pour Kodar est un domaine particulier qui crée une réflexion symbolique du monde dans les archétypes de la culture traditionnelle.

Pratiques artistiques fondées sur les idées du postmodernisme au Kazakhstan

Nous présentons une description courte des pratiques artistiques à étudier comme débouchés possible de notre recherche. Il s'agit des noms les plus remarquables, mais la liste n'est pas exhaustive.

Rustam Khalfin, « Niveau zéro. Projet d'argile », 1999.

Rustam Khalfin (1949 – 2008), l'un des fondateurs du *Contemporary art* au Kazakhstan dont la personnalité serait peut-être comparable à celle de Joseph Beuys quant à l'échelle de son œuvre et à sa signification pour l'art contemporain. Khalfin est l'auteur de plusieurs projets artistiques, des installations et performances à grande résonance non seulement au Kazakhstan, mais dans l'espace post-soviétique en général.

Le nomadisme est l'un des sujets principaux de son œuvre, conceptualisé surtout à la manière quasi-deleuzienne. Par exemple, par analogie de la distinction que Deleuze fait entre l'espace optique – espace haptique (voir / toucher), Khalfin distingue le vide (« пустота » - « pustota » en russe) et « pulota » le vide + le plein (« pustota » + « полнота », « наполненность » - « polnota » en russe). Il s'agissait du premier geste fait par un artiste, le premier geste qui change un morceau d'argile en quelque chose, dans la main vide plein d'argile (image 1).

Я – черная точка, вокруг лишь песок.

И нет никого, я единственный путник.

Ни друга со мною, кто шел бы за мной,

Лишь я и земля, небосвод голубой.

Готов я заплакать в песках бесприютных.

(Magzhan Zhumabayev, traduction russe A.Kodar, <http://tamyr.org/?p=2868>, site visité le 07/07/2018, 13h32 ; traduction française – Turarbekova L.)

¹⁷ HEIDEGGER Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », GA 9, p.115 (t.f. R.Munier). Il serait intéressant de noter que la traduction russe utilisée apparemment par Baimukhamedov ne correspond pas tout à fait au texte en français (« Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы. » (М. Хайдеггер. «Что такое метафизика?» Пер. В.В. Бибихина)).

¹⁸ Kodar Auezkhan, *Savoir de steppe : essais de culturologie*, Astana, 2002, 202 p. – (Кодар А. « Степное знание: очерки по культурологии ». – Астана: Фолиант, 2002. – 202 с.) P.72.

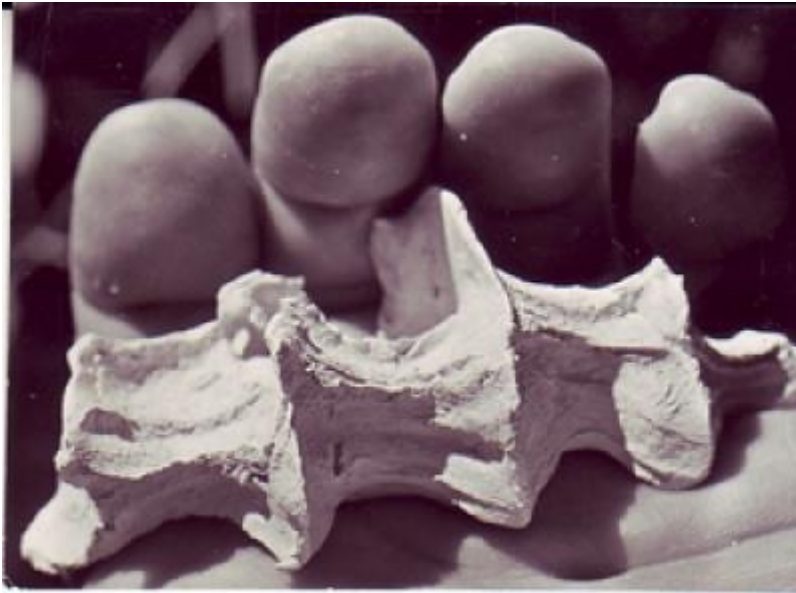


Image 1. Rustam Khalfin « Pulota », 1991-2001, argile
 (source Astral Nomads, <http://astralnomads.net/artifacts/402>)

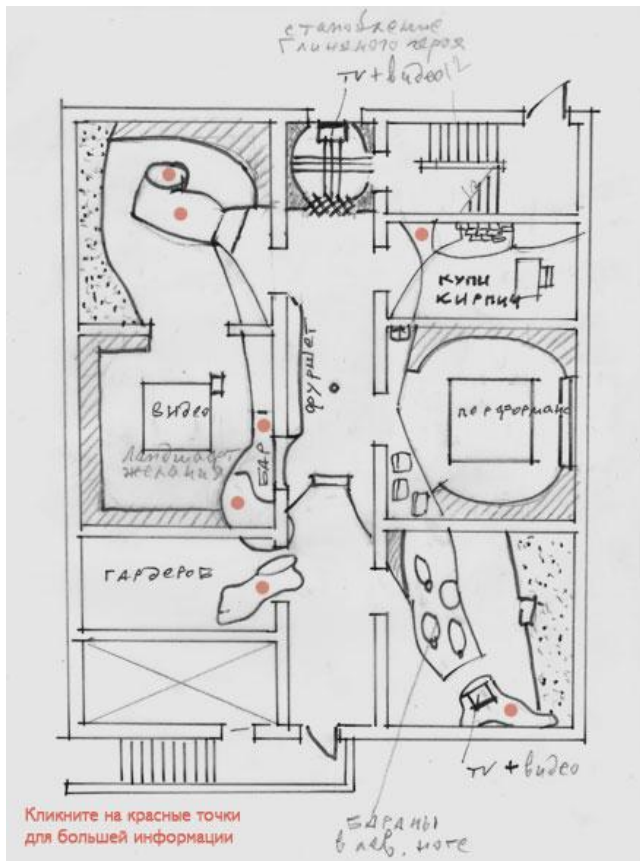


Image 2. Rustam Khalfin, « Niveau zéro. Projet d'argile », 1999
 (source Tengri Umai Gallery, http://www.tu.kz/bigwork2006.php?ch_id=60)

Un autre projet de Khalfin « Niveau zéro. Projet d'argile » (image 2) supposait la création d'une figure humaine gigantesque en argile, dont la taille est plus grande que les salles où le projet était installé. En se promenant dans les salles, les spectateurs se retrouvaient dans une salle avec la main gigantesque en argile, dans une autre, avec le pied, etc. L'image représente schématiquement comment la figure était installée dans les salles. « Projet d'argile », sauf des connotations bibliques

évidentes, nous envoie vers « L'année zéro » deleuzienne et le « Corps sans organes » deleuzo-guattarien. En plus, l'utilisation du matériel nous rappelle les installations de Joseph Beuys qui utilisait pour ses œuvres des matières organiques comme le gras ou miel, bois, etc.

Sergey Maslov, « Baïkonour 2 », 2002.

Sergey Maslov (1952 – 2002), une figure tant emblématique que dissidente du milieu de l'art contemporain kazakhstanais des années 1990, participait aux plusieurs courants de ce dernier. Il était membre du groupe « Tramway de nuit » qui développait les courants du mysticisme oriental et de l'éclectique stylistique. Maslov étudiait les sujets de sexualité et de corporalité en les utilisant comme arme de la critique du discours officiel patriarcal de soi-disant renaissance nationale¹⁹.

Dans son dernier projet « Baïkonour 2 » Maslov, en utilisant des moyens numériques les plus simples, fait une installation vidéo qui comprend le collage des anciennes photos de la vie des kazakhes avec les photos sur le sujet cosmique (Baïkonour) (image 3).



Image 3. Sergey Maslov, cadre de « Baïkonour 2 », 2002
(source de l'image Astral Nomads, <http://astralnomads.net/projects>)

Conclusion : philosophie nomade, philosophie postmoderne

Gilles Deleuze, l'auteur du concept de la nomadologie philosophique, ne pouvait sans doute pas imaginer les conséquences que ses idées auront à l'autre bout du monde, dans le pays des nomades sédentarisés qui gardent la mémoire de leurs ancêtres et cherchent, parfois péniblement, les fondements de ce mode de vie déraciné par définition, mais tant désiré. Les idées du postmodernisme philosophique ont fait leur chemin et ont subi des mutations dans la vie intellectuelle des pays de l'Asie centrale post-soviétique d'abord par les voies affectives de l'art contemporain. Ce n'est pas par hasard qu'avant tout, ce sont les poètes et les artistes qui ont accepté et transformés ces idées dans le contexte spécifique social et politique de « l'empire en pleine

¹⁹ Site de Aspan Gallery, « Sergey Maslov » (<http://aspangallery.com/ru/artist/maslov>, dernière visite le 08/07/2018, 10h45)

chute » et de l'État national en train de se créer (ou, comme souvent le proclame le discours officiel de renaissance).

C'est pourquoi nous trouvons que, malgré l'idée du Savoir de la steppe (Kodar) et de la volonté de vérité (Baimukhamedov) chez les nomades (kazakhs), la question du savoir postmoderne n'a jamais été posée dans la philosophie kazakhe et elle ne pouvait pas être posée jusqu'à maintenant.

La philosophie kazakhstanaise hibernait depuis longtemps et n'a pas donné de noms remarquables sauf, comme nous l'avons montré plus haut, des cas sporadiques et quelque peu inconséquents. Cette philosophie a aujourd'hui toutes les chances de sortir de cet état. Pourtant nous trouvons que des recherches plus profondes doivent être menées pour montrer le lien entre cet état de la pensée kazakhe et la vie sociale et politique du pays.

Néanmoins, certaines parallèles entre le développement et la réception des idées du postmodernisme philosophique en France et au Kazakhstan sont plus qu'évidentes. Si la génération que nous allons nommer, non sans réticence, les anciens, comme Kodar ou Baimukhamedov, ne prenait pas de recul critique par rapport aux idées postmodernes (qu'ils ont souvent confondu en pêle-mêle théorique, en mélangeant la philosophie heideggerienne avec celle de Gadamer, l'anthropologie de Lévi-Strauss avec l'ethnographie encore soviétique (qui, à ce titre, pouvait être lue comme colonisatrice et, par conséquent, tendancieuse), la philosophie de Jaspers ou avec les théories de Toynbee), c'est la génération de jeunes qui possède dorénavant et déjà des instruments pour mener le travail critique théorique et, deuxièmement, des possibilités de s'exprimer non seulement en restant sur le milieu intellectuel kazakh et centrasiatique, mais aussi en sortant avec leurs idées sur la scène intellectuelle européenne et, en particulier, française.

Bibliographie française, anglaise :

1. BADIOU Alain, *Le Nombre et les Nombres*, Paris, éd. Seuil, 1990.
2. BADIOU Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, éd. Fayard, 2009.
3. CUSSET François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.
4. DELEUZE Gilles, *La Philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
5. DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
6. DERRIDA Jacques, *Moscou aller-retour*, L'Aube, 1995.
7. DUFFY Simon, *The logic of expression: quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2006.
8. FEYERABEND Paul, *Adieu la raison*, Paris, Le Seuil, 1989.
9. FOUCAULT Michel, *La Pensée du dehors*, Paris, Fata Morgana, 1966.
10. GODDARD Jean-Christophe, *Violence et subjectivité. Deleuze, Derrida, Maldiney*, Vrin, 2008.
11. HABERMAS Jürgen, « La modernité : un projet inachevé » (trad. Gérard Raulet), *Critique*, n° 413, oct. 1981.
12. HARDT Michael, NEGRI Antonio, *Empire*, Paris, 10-18, 2000.
13. HARDT Michael, NEGRI Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
14. HARVEY David, *The condition of postmodernity*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1987.
15. HOLLINGER Robert, *Postmodernism and the Social Sciences: A Thematic Approach (Contemporary Social Theory)*, SAGE Publications, Inc, 1994.
16. HOTTOIS Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, Editions De Boeck Université, 2002.

17. KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, (trad.d'A.Renaut), Paris, Aubier, 1997
18. LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit, 1979.
19. LYOTARD Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986
20. Laurent Viala, « Géographie postmoderne » in *Dictionnaire des Idées & Notions en Sciences sociales*, Encyclopedia Universalis France.
21. MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Paris: La Table ronde, 2000.
22. MARKS John (éd.), *Deleuze and science*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
23. MESCHONNIC Henri, *Pour sortir du postmodernisme*, Klincksieck, 2009.
24. QUEAU Philippe, *Éloge de la simulation*, Paris, Champ Vallon, collection milieux, 1986.
25. SATO Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.
26. SIMONT Juliette, *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les «fleurs noires» de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
27. VAYSSE Jean-Marie, *Technique, monde, individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim, Zürich, New-York, Georg Olms Verlag, 2006.

Bibliographie kazakhe et russe :

1. Фридрих Ницше, *Сочинения в 2-х томах, издательство "Мысль", Москва, 1990* (Nietzsche, *Oeuvres*, en 25 volumes, Ed.Mysl, Moscou, 1990).
2. Жиль Делез, *Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип [Сокр. перевод-реферат] / Отв. ред. С. Я. Левит, сокр. пер. и введ. М. К. Рыклина, М.: ИНИОН, 1990* (Deleuze, Gilles, *Capitalisme et schizophrénie : Anti-Oedipe*, Moscou, INION, 1990).
3. Жиль Делез, *Логика смысла / Науч. ред. Я. Б. Толстов. Пер. Я. И. Свирского. — М.: Изд. Центр «Академия», 1995.* (Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Moscou, Ed.Academia, 1995).
4. Жиль Делез, *Ницше / Пер. с фр., послесл. и коммент. С. Л. Фокина. — СПб.: Аксиома, Кольма, 1997* (Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, SPb, Ed.Aksioma, 1997).
5. Жиль Делез, *Складка. Лейбниц и барокко / Общая редакция и послесл. В. А. Подороги. Пер. с франц. Б. М. Скуратова. — М.: Логос, 1997* (Deleuze, Gilles, *Le Pli : Leibnitz et baroque*, Moscou, Logos, 1997).
6. (*Les mots et les choses* est traduit en russe en 1977, mais avant les années 1990 n'avait pas d'impact exclu du contexte de l'histoire intellectuelle de la France méconnue encore au public soviétique).
7. Жан-Франсуа Лиотар, *Состояние постмодерна, Перевод с французского Н. А. Шматко –Москва, Издательство "АЛЕТЕЙЯ", 1998* (LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Moscou, Ed.Aleteïa, 1998).
8. Дьяков А. В. *Жиль Делёз. Философия различия. — СПб.: Алетея, 2015* (Dyakov A., Gilles Deleuze. *Philosophie de la différence*, SPb, Aleteïa, 2015).
9. Жеребкин С. В. *Нестабильные онтологии в современной философии. — СПб.: Алетея, 2013* (Zherebkin S., *Ontologies instables dans la philosophie contemporaine*, SPb, Aleteïa, 2013).
1. Маркова Л. А. *Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. — М.: Канон, 2004* (Markova L., *Philosophie à partir du chaos. Deleuze et postmodernisme dans la philosophie, la science, la religion*, Moscou, Canon, 2004).
2. Маркова Л. А. *Наука и логика смысла Ж. Делёза // Философия науки. — М.: ИФ РАН, 2000. — № 6* (Markova L., « Science et logique du sens de Deleuze » in *Philosophie de la science*, Moscou, Institut de la philosophie de l'Académie des sciences de la Russie, 2000, №6).