



Vasant Kaiwar, *L'orient postcolonial. Sur la « provincialisation » de l'Europe et la théorie postcoloniale*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2013, p. 188.

Le livre de Vasant Kaiwar est une remarquable intervention dans le champ des études subalternes et postcoloniales. Aussi sa lecture pourrait sembler étrange voire incongrue à un lecteur francophone peu instruit de débats omniprésents dans le monde universitaire anglo-américain mais très absents dans le champ académique français. Il nous a ainsi semblé nécessaire, avant d'entamer une discussion de cet ouvrage, de faire une remarque et un avertissement préalables.

La remarque vise à circonscrire ce que l'auteur nomme « théorie postcoloniale ». Le champ des études subalternes et postcoloniales recouvre des pratiques, des objets et des méthodes variés et hétérogènes. Cependant, comme il le précise lui-même, l'auteur « *parle de postcolonial en référence aux programmes de développement et de justice distributive au cœur des préoccupations des deux premières générations de penseurs progressistes et de personnalités publiques à l'époque où prenait fin la colonisation formelle de ce qu'on avait coutume d'appeler le Tiers-monde* ». Mais, aussi en référence à une « *manière de penser qui se détourne de l'économisme pour se concentrer sur l'eurocentrisme, la résistance à son universalisme prétentieux et vide, la différence ancrée dans l'autonomie culturelle et renvoyant à l'idée selon laquelle, lorsque la modernité arrive dans le Tiers-monde, elle prend des formes alternatives qui ne se limitent pas à répliquer ou imiter l'original. Cette insistance sur la question de la différence est au centre du projet de « provincialisation de l'Europe* ». ¹ Il s'agit donc d'une manière de penser et de parler attentive aux pratiques et aux discours des colonisés et à leurs effets sur les catégories du savoir. La thèse centrale des théories postcoloniales est que les catégories de pensée élaborées en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles ne sont pas *a priori* valables dans des contextes culturels et historiques différents.

L'avertissement vise à mettre en garde le lecteur peu averti sur la virulence de l'auteur notamment lorsqu'il exprime la nécessité d'en finir avec la théorie postcoloniale ². Notre hypothèse est que cette volonté polémique ne peut se comprendre qu'en la situant dans le champ auquel elle appartient ³. Le développement des études subalternes et postcoloniales dans le monde anglo-américain a pris, au cours des trente dernières années, une telle

ampleur qu'elles se sont presque substituées au marxisme comme paradigme de la pensée critique. Le ton parfois virulent de *l'Orient postcolonial* doit ainsi se comprendre comme la réaction à un ensemble de théories en position quasi-hégémonique. Il nous semble cependant que cet ouvrage peut être lu, dans le contexte français, comme une introduction théorique et polémique à un champ encore trop méconnu. Nous mettons ainsi en garde le lecteur contre un rejet trop rapide de ces théories et nous lirons plutôt cette intervention comme une invitation critique à lire les auteurs postcoloniaux.

La critique de V. Kaiwar consiste à montrer les limites voire les contradictions des études subalternes et de la théorie postcoloniale à partir de deux ouvrages de références : *Provincialiser l'Europe* de D. Chakrabarty et *Dominance without Hegemony* de Ranajit Guha. L'enjeu de cette intervention est double : il s'agit d'abord de mener une *polémique* contre un ensemble de pratiques discursives qui auraient envahies la pensée radicale critique et remplacées le marxisme comme paradigme dominant ; il s'agit, d'autre part, d'une interrogation sur les conditions de possibilité d'une critique radicale du capitalisme global. *L'Orient postcolonial* aboutit ainsi à la thèse selon laquelle, non seulement les critiques formulées par le postcolonialisme à l'encontre du marxisme ne sont pas pertinentes, mais, plus encore, que les penseurs de la subalternité et du postcolonialisme sont victimes des préjugés qu'ils ont eux-mêmes critiqués dans la théorie marxiste notamment. Toute la substance critique des théories postcoloniales viendrait ainsi du marxisme et seulement de celui-ci : « *Si l'on se débat avec la théorie postcoloniale pour en extraire les éléments progressistes à des fins de renouvellement du marxisme, on risque de découvrir que son noyau rationnel tient dans ce qu'il reste de sa relation autrefois vitale à l'économie politique et à la théorie marxiste, aujourd'hui perdues dans un ensemble d'approches esthétisantes problématiques.* »⁴

On peut ainsi tenter d'isoler deux lignes critiques distinctes dans l'ouvrage de Vasant Kaiwar, dont l'une nous semble moins pertinente que l'autre : une critique que l'on pourrait dire *externe* de la théorie postcoloniale dans le but d'un « *renouvellement du marxisme* » ; une critique *interne* qui montre les contradictions des premiers penseurs du postcolonial à partir des concepts critiques qui sont les leurs (« *un ensemble d'approches esthétisantes problématiques* »). Si ces deux approches critiques sont indissociablement liées dans l'ouvrage, nous voudrions les distinguer à titre analytique. Le livre de Vasant Kaiwar permet de dégager des tensions réelles au sein de ce champ théorique avec une précision conceptuelle et une clarté politique hors du commun. Mais, il nous semble également que cette même perspective produit des déplacements chez les penseurs postcoloniaux qu'étudie principalement l'auteur, R. Guha et D. Chakrabarty.

L'argument central de *l'Orient postcolonial* est que la conception postcoloniale de la modernité comme « hybridité » ne porte en elle aucune potentialités révolutionnaires mais, au contraire, des dérives réactionnaires. Il s'agit donc d'une mise en question théorique dont l'enjeu est immédiatement politique.

La définition de la modernité comme « hybridité » est bien au cœur du projet de D. Chakrabarty pour lequel « *le moment d'émergence introduit de manière permanente une démarcation de la modernité coloniale au regard de son vis-à-vis métropolitain, la différence relevant de racines culturelles profondes et l'hybridité (avec les modernités alternatives et différentes qui en découlent) définissant le postcolonial*⁵ ». L'objectif d'une

telle définition de la modernité est de penser des passés subalternes, c'est-à-dire des différences que le capitalisme ne produit pas dans son procès de développement (ce que Chakrabarty appelle l'Histoire 1) mais qu'il rencontre et qu'il ne peut subsumer (ou Histoire 2). L'auteur de *Provincialiser l'Europe* défend donc une nouvelle écriture de l'histoire qui « *développe des récits plus affectifs d'appartenance humaine, des récits où les formes de vie s'interpénètrent sans pourtant devenir interchangeables, en l'absence d'un terme d'équivalence comme celui de travail abstrait.* »⁶ Cette histoire suppose de faire une critique de l'historicisme, c'est-à-dire d'un « temps homogène et vide » qui empêche de penser les différentes temporalités qui coexistent au sein d'une même formation sociale. La temporalité du pouvoir administratif et colonial n'est pas la même que celle des clubs privés du Bengal (Le chapitre 7 de *Provincialiser l'Europe* est ainsi consacré à l'*adda*, forme de sociabilité totalement désintéressé propre – selon DC – au Bengale occidental) : si l'on ne prend pas en compte cette différence de temporalités, cette « *contemporanéité du non contemporain* », on s'empêche de penser des « *futurs qui sont déjà* ». L'écriture de l'histoire a donc pour fonction chez Chakrabarty de faire émerger, au sein du présent, des possibles à venir.

Mais l'auteur de *L'Orient postcolonial* note que cette histoire des différences repose sur un double présupposé largement contestable. Elle supposerait *d'une part* de taire les inégalités sociales au profit d'une lecture poétisée de l'histoire. La défense des différences et le recours aux concepts heideggeriens « d'être-au-monde » et de « mondes vécus » sont ainsi vivement critiqués par Kaiwar en raison de leur inefficacité politique : « *Autrement dit, sous le signe de Heidegger, sont servies d'inoffensives formules sur les manières d'être-au-monde servant de voile posé sur les immenses souffrances, la cruauté et les injustices si tranquillement et inconsidérément infligées aux pauvres, exploités et opprimés* »⁷.

L'argument est donc double : d'une part, il consiste à montrer la faiblesse politique de ce discours ; d'autre part, il montre l'incohérence théorique de l'histoire des différences. C'est ici, nous semble-t-il, que la critique est la plus pertinente : lorsque l'auteur utilise les concepts des penseurs postcoloniaux pour montrer que leur conceptualité n'est pas à la hauteur de leurs objectifs voire même qu'elle s'oppose à leur projet d'une provincialisation de l'Europe.

En effet, cette histoire des différences reposerait *d'autre part* sur une présentation totalement illusoire de l'Europe. L'argument de Kaiwar devient décisif lorsqu'il explique que la théorie postcoloniale (en tout cas chez Guha et Chakrabarty) est un nouvel orientalisme qui conduit à brosser le tableau d'un Orient où la domination s'exercerait sans hégémonie (témoignant ainsi de la résistance des traditions à la domination coloniale et capitaliste) par opposition à une Europe monolithique dominée uniformément par une bourgeoisie hégémonique : « *Malheureusement, Guha semble avoir pris la mauvaise habitude postcoloniale de mettre face à face une Europe idéale et hyperréelle et des formations sociales coloniales (et postcoloniales) réellement existantes.* »⁸ L'Orientalisme que dénonce ici Kaiwar est donc un orientalisme à l'envers⁹ : ce n'est plus « *l'Orient le seul faire-valoir civilisationnel approprié de l'Europe* »¹⁰ mais l'Europe le seul faire-valoir approprié de l'Orient.

Ce doublé présupposé conduit selon Kaiwar à des dérives réactionnaires ou nationalistes. Là où il accusait Chakrabarty de proposer une politique qui « *se contente de rédiger des pétitions adressés à l'État dans l'espoir d'obtenir quelques améliorations* »¹¹, il lit chez Guha le risque d'une histoire « *porteuse d'importantes potentialités réactionnaires susceptibles de contrecarrer l'intention progressiste de départ* »¹². Le raisonnement de l'auteur consiste ainsi à montrer que la théorie postcoloniale dans son attention aux différences, dans sa

confusion entre modernité, capitalisme et universalisme conduit à l'abandon de toute transformation radicale de la société pour se contenter d'une politique des minorités que l'auteur juge secondaire : « *La célébration de la différence aurait un sens dans un monde où les besoins fondamentaux de tous seraient satisfaits, où des institutions réellement démocratiques seraient en mesure précisément de sauvegarder des manières d'être-au-monde sans engendrer pauvreté et crises catastrophiques, et dans lequel cette différence ne serait pas liée à des identités imposées et enfermées dans un ordre du primordial et que le grand nombre qui les subit n'a pas choisis et n'est pas prêt à reconduire.* »¹³ Nous reviendrons sur cette hiérarchie des urgences qui est un point central de l'opposition entre les penseurs postcoloniaux et V. Kaiwar. Mais, on peut d'ores et déjà noter que la théorie postcoloniale se comprend précisément comme un refus d'abandonner les expériences vécues, les différentes manières d'être-au-monde à un « *futur qui n'est pas encore* ». Cet abandon caractériserait la domination bourgeoise européenne et le refus de celui-ci serait, au contraire, une forme nécessaire de résistance au capitalisme et aux formes de colonisations qu'il induit.

Néanmoins, ce que nous avons appelé la *critique interne* de V. Kaiwar est à la fois audacieuse et extrêmement pertinente en ce qu'elle semble inviter la théorie postcoloniale à prendre garde de ses limites, à partir de sa propre conceptualité. Il nous semble, en revanche, que l'autre perspective analytique, celle qui vise à chercher dans la théorie postcoloniale un renouvellement du marxisme, conduit l'auteur à minimiser la vigueur de certaines analyses au point d'ignorer certains points centraux des études de D. Chakrabarty et de R. Guha.

La critique du postcolonialisme par Kaiwar a pour objectif un « *renouvellement du marxisme* ». La conclusion à laquelle il parvient est que l'analyse postcoloniale n'apporte rien aux analyses des théoriciens et historiens marxistes. Il invoque ainsi un clivage, dans la pensée marxiste, entre penseurs postcoloniaux qui auraient un *mauvais* emploi de Marx (notamment Guha et Chakrabarty, mais aussi M. Hardt) et penseurs qui auraient un *bon* emploi de Marx (« *Perry Anderson, Daniel Bensaid, Robert Brenner, Paul Burkett, David Harvey, Frederic Jameson, Moishe Postone, Tony Smith, et d'autres encore* »¹⁴). Cette ligne de fracture culmine dans la dernière partie de son ouvrage « *Marx : emploi et contre-emploi* », dont le titre n'a rien à envier aux leçons d'orthodoxie marxiste du Komintern. Alors que la première partie de son ouvrage était descriptive et la seconde analytique, la troisième s'apparente davantage à un cours de marxisme sur la notion de travail abstrait où les références à Moishe Postone et Frederic Jameson servent de contre-points théoriques aux développements des auteurs postcoloniaux.

En réalité, cette ligne de fracture en rencontre une seconde : l'opposition entre marxisme d'une part, et existentialisme et phénoménologie d'autre part. La théorie postcoloniale s'inscrirait ainsi dans une filiation généalogique avec Heidegger, filiation qui l'empêcherait d'atteindre une pensée véritablement critique, c'est-à-dire historiciste.¹⁵ Il écrit ainsi que l'historicisme « *contient une critique politique radicale elle-même porteuse d'un à-venir au-delà des futurs déjà existants, tourné vers quelque chose de résolument autre et incompatible avec le tour phénoménologique-existentialiste que le postcolonialisme semble avoir pris* »¹⁶. Avant d'envisager cet « *à-venir au-delà des futurs existants* » que propose l'historicisme marxiste, nous voudrions prendre un exemple de cette ligne de fracture qu'élabore Kaiwar entre phénoménologie et marxisme.

Dans la seconde partie de son ouvrage Kaiwar propose un projet de « provincialisation de

l'Europe » qui ne soit pas phénoménologico-existential. Il lit la possibilité d'un tel projet chez F. Jameson : « *Dans le capitalisme avancé, l'expérience phénoménologique d'un individu finit par se restreindre à un minuscule recoin du monde socio-économique tandis que la « vérité » de cette expérience peut se situer dans une sphère beaucoup plus vaste, liée à, par exemple, l'ensemble du système colonial de l'empire britannique.* » (p.84). La « vérité » de cette expérience ne se comprendrait donc pas au niveau de l'expérience vécue de l'individu mais au niveau de la structure, non pas au niveau de « l'apparence (mais de) l'essence », dans la tension entre « Wesen et Erscheinung » (Jameson 2011 : 561). Pourtant, tout l'enjeu de la critique de l'historicisme, telle qu'elle est formulée par Chakrabarty notamment, consiste précisément à montrer qu'il n'y a pas une vérité de l'essence, c'est-à-dire de la structure, au-delà de l'apparence ou de l'expérience vécue. Les penseurs postcoloniaux affirment, au contraire, que la « vérité » réside dans cette tension entre une expérience vécue qui échappe radicalement à sa totalisation dans une structure, et un système capitaliste qui, produisant cet écart, cherche en permanence à le résorber. C'est bien en cela que consiste la critique de l'historicisme : comprendre le procès de la valeur non pas seulement à partir de structures auxquelles on pourrait réduire l'ensemble des réalités, y compris des vécus subjectifs, mais dans la confrontation entre ces expériences vécues et ce qu'elles modifient à la logique du capital. De ce point de vue, les théories postcoloniales ne sont pas tant un relativisme culturel qu'une théorie de la relativité du capital. Dire que le capital est relatif ce n'est pas nier sa puissance ou son universalité c'est affirmer qu'il ne se développe pas de manière homogène (ce avec quoi comme le rappelle Kaiwar la plupart des théoriciens du capitalisme peuvent être d'accord), c'est affirmer qu'il est relatif aux temporalités qu'il rencontre et que c'est seulement à partir de ces temporalités qu'il peut se comprendre. Comment lire sinon ces affirmations de Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe* : « *Pas de capital mondial (ou même local) qui puisse jamais représenter la logique universelle du capital, car toute forme historique de capital constitue un compromis provisoire, une Histoire 1 modifiée par les Histoires 2 de quelqu'un¹⁷* » ? Autrement dit, il n'y a pas de logique du capital qui ne soit pas déjà une logique particularisée du capital. C'est seulement à partir de ce constat que l'on peut accéder à l'universalité du capital. C'est bien pour cette raison que l'on peut leur reprocher la faiblesse de leurs analyses concernant la modernité européenne.

Aussi, lorsque l'auteur affirme que les penseurs postcoloniaux refusent l'idée d'une universalisation du capital au profit d'une simple mondialisation de celui-ci il commet à notre avis un contre-sens. Les auteurs postcoloniaux ne refusent pas l'idée d'une universalisation du capital seulement l'idée que celle-ci devrait se comprendre de manière homogène et uniforme : « *Je n'ai nullement cherché, dans ma lecture de Marx, à me détourner de l'universel ; j'ai plutôt tenté de faire de la catégorie de « capital » le site où l'histoire universelle du capital et la politique de l'appartenance humaine peuvent interrompre leurs récits respectifs.* »¹⁸

En guise de conclusion, nous voudrions revenir sur ce qui nous semble être la confrontation majeure entre V. Kaiwar et les penseurs postcoloniaux : le rôle et la place du « futur » dans une histoire critique du capitalisme. Autrement dit, à partir de quoi envisager un dépassement du capitalisme ? Alors que chez Guha et Chakrabarty la critique de l'historicisme a pour fonction de faire apparaître « *des futurs qui sont déjà* », l'appel de Kaiwar, à la suite de Gramsci et de Benjamin, à un « historicisme absolu » a pour fonction de penser un « *à-venir au-delà des futurs déjà existants* »¹⁹ C'est cet à-venir qui conduit l'auteur à reléguer la question des différences dans « *un royaume de la liberté déployé bien*

<https://www.contretemps.eu>
au-delà de tout ce que telle ou telle modernité a à offrir ». ²⁰ Les penseurs postcoloniaux font au contraire effort pour montrer que la relégation des différentes manières d'être-au-monde est un impératif de la modernité capitaliste européenne et que la prise en compte de ces différences et des transformations qu'elles imposent au développement du capital est une condition nécessaire à la résistance et au dépassement du capitalisme mondialisé.

La lecture du livre de Kaiwar nous semble donc nécessaire à un triple titre : au titre d'introduction à la pensée postcoloniale et aux problèmes qu'elle pose au « marxisme occidental » ; au titre d'une épistémologie historique du capitalisme qui se doit de dépasser la téléologie de l'histoire et les méta-récits du capital ; au titre enfin d'une intervention politique nécessaire concernant la place des subalternes et de leurs discours dans la pensée radicale - débat qui ne peut plus être évité au sein des gauches françaises. La défense que propose Kaiwar du marxisme et la discussion avec le postcolonialisme qu'il engage sont un moment nécessaire et important pour une « *philosophie de la praxis* » qui a désormais en charge de transformer le monde capitaliste globalisé.

Paul Guilibert est enseignant de philosophie dans le secondaire. Ses travaux portent sur l'épistémologie du capitalisme et plus spécifiquement sur les théoriciens de l'analyse système-monde. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Vacarme* depuis 2012.

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur•e(s) et URL d'origine activée.

références

références

- ↑ **1** Kaiwar, p.25. C'est nous qui soulignons.
C'est implicitement le cas de la dernière partie de l'ouvrage « Marx : emploi et
- ↑ **2** contre-emploi » où l'auteur montre que tout a déjà été dit, de manière plus radicale, par les penseurs marxistes.
Pour une excellente présentation à la fois académique et politique de la situation des
- ↑ **3** études postcoloniales en France, voir l'avant-propos de Thierry Labica à V. KAIWAR, *L'Orient postcolonial, Sur la provincialisation de l'Europe et la théorie postcoloniale.*
- ↑ **4** Kaiwar, p. 28. C'est moi qui souligne.
- ↑ **5** Kaiwar, p. 122.
- ↑ **6** Chakrabarty p. 128.
- ↑ **7** Kaiwar, p.105.
- ↑ **8** p. 119. La même critique est adressée à plusieurs reprises à D. Chakrabarty.

Cet orientalisme à l'envers s'applique davantage à Guha qu'à Chakrabarty selon l'auteur. Ce dernier n'échapperait pas à l'orientalisme occidentale : « *Voilà un Orient qu'un occidental pourrait apprendre à apprécier, couvrir de condescendance et même, peut-être, exploiter à l'âge de la mondialisation sans craindre de retour de bâton. La référence occasionnelle à la pauvreté, la crasse et la cruauté est curieusement désincarnée ; c'est un monde dans lequel la poésie peut « reconstituer » les dures réalités, dans lequel la pauvreté est simple manque* ». p. 103.

↑**9**

↑**10** Kaiwar, p.27

↑**11** p.105.

↑**12** p. 105.

↑**13** p.104.

↑**14** p. 26.

Kaiwar rappelle l'injonction fondamentale de Jameson refusé par Chakrabarty : « Historicisez toujours ! (...) Unique impératif absolu, et nous pourrions même dire transhistorique de toute pensée dialectique » Jameson 2012 : 7 cité par KAIWAR 2013 : 170.

↑**15**

↑**16** Kaiwar 2013 : 170.

↑**17** D. Chakrabarty, p.126.

↑**18** D. Chakrabarty, PE, p.127.

↑**19** Kaiwar, p.170.

↑**20** p.178.