

## Vasant Kaiwar

Enseigne l'histoire moderne de l'Inde à Duke University. Cofondateur avec Sucheta Mazumbar du magazine *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*

### Des *Subaltern studies* comme nouvel orientalisme

une critique de *Provincializing Europe*

de Dipesh Chakrabarty.

« À un pôle, les littératures des fondamentalismes religieux de toutes espèces [...] et des provincialismes exaltant le folklore en le présentant comme un produit supérieur, toutes fondées sur l'hypothèse de "l'incommensurabilité" des spécificités culturelles. À l'autre pôle, la reprise plate de l'éloge bourgeois de la société capitaliste sans le moindre progrès dans la conscience de son eurocentrisme fondamental. »

Samir Amin<sup>1</sup>

« Historicisez ! il faut historiciser... voilà l'impératif absolu et, ira-t-on jusqu'à dire, "transhistorique", de toute pensée dialectique. »

Fredric Jameson<sup>2</sup>

*Cet essai développe une critique des Subaltern Studies (Études subalternes) à travers le livre de Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Ce livre représente un effort conséquent pour théoriser les possibilités et les limites des approches marxistes de la justice sociale, sans ignorer les formes de vie et de résistances particulières aux abstractions sociales. Il constitue donc une tentative majeure pour projeter la pensée postcoloniale au-delà du narcissisme des politiques identitaires. Il échoue cependant à montrer en quoi une approche ancrée dans des lieux et des formes de vie particulières peut aussi pactiser avec les injustices, les tyrannies et les positions de classe dominantes, susceptibles de tirer parti à leurs manières des notions de supériorité et d'infériorité, ou de dériver vers l'exotisme volontaire d'un néo-orientalisme.*

La parution, en 2000, de *Provincializing Europe* de Dipesh Chakrabarty représente un moment important du développement des études subalternistes [*Subaltern Studies*] en Asie du Sud et ailleurs<sup>3</sup>. Il s'agit là d'une critique générale des positions du diffusionisme eurocentriste et des projets de modernité inspirés des Lumières. Pour reprendre ses termes incisifs, l'universel, à y regarder de plus près, est là pour « occuper un espace dont les contours incertains se laissent à peine discerner lorsqu'un substitut, un autre élément, vient prendre sa place dans une manœuvre de préemption et de domination<sup>4</sup> ». *Provincializing Europe* cherche à développer d'autres écritures des histoires de la modernité à même de se confronter à ce geste prétentieux et dominateur. Chakrabarty propose des histoires de la marge, pour ainsi dire, des récits affectifs de l'enracinement humain dans des « formes de vies qui, bien que poreuses les unes aux autres, ne semblent pas échangeables sur la base d'un troisième terme d'équivalence<sup>5</sup> ». Il s'appuie sur ces récits affectifs de l'enracinement pour écrire des « histoires subversives », et pas seulement une « bonne histoire ». Nous verrons plus loin de quoi il s'agit.

En outre, *Provincializing Europe* défend la nécessité de projets de justice sociale tout en relevant la tendance des intellectuels postcoloniaux à subordonner les modes de vies des différents peuples à des universaux abstraits (ce qu'il appelle la figure abstraite de l'humain, ou la Raison) élaborés dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui se trouvent au fondement des sciences sociales. Bien entendu, les choses sont loin d'être simples : après tout, des générations d'intellectuels originaires de l'ancien monde colonial se sont rendu compte, alors même qu'ils s'attachaient à préserver l'idée de l'Humain héritée des Lumières, que l'impérialisme avait réduit cette figure à celle du colon blanc. La lutte pour préserver les abstractions devait en découler dès lors que, comme le dit Chakrabarty, « on ne saurait simplement choisir de faire sans les universaux, compte tenu de l'environnement qui est celui de la modernité politique ». En leur absence, il ne saurait y avoir de sciences sociales permettant de penser les questions de la justice sociale moderne<sup>6</sup>.

Malheureusement, explique Chakrabarty, il résulte de la domination coloniale européenne, en Asie du Sud par exemple, « que les traditions intellectuelles préservées intactes et vivantes en sanskrit, en persan ou en arabe ne subsistent que comme objets de recherche dans la plupart des cas ». Ces traditions sont mortes. Des catégories qui autrefois prêtaient à une contemplation et une recherche théorique minutieuse survivent aujourd'hui comme concepts pratiques, « dépourvus de toute lignée théorique, mêlés aux pratiques quotidiennes de l'Asie du Sud<sup>7</sup> ». Quand les Asiatiques du Sud veulent théoriser, ils se tournent vers les « traditions » européennes, dont certaines sont indiscutablement plus anciennes que les « traditions mortes » de l'Asie du Sud. À cette

réflexion, Chakrabarty associe sa critique de l'historicisme. Selon lui, l'historicisme est ce qui donne à la modernité, ou au capitalisme, son aspect global dans l'espace comme dans la durée, apparaissant à un endroit (en Europe) pour gagner ensuite le reste du monde. L'historicisme pose le temps historique comme mesure de la distance culturelle censée exister entre l'Occident et le non-Occident, contraignant les peuples colonisés (anciennement colonisés) à passer par une longue période d'apprentissage et d'attente pour enfin accéder à une modernité digne de ce nom.

La figure typique de l'arriération coloniale s'incarne dans le paysan, soit victime passive du despotisme, soit « rebelle primitif », dont la pensée se nourrit d'éléments non séculaires et non rationnels et qui, de manière coutumière et spontanée, invoque dieux et esprits. Le paysan est le signe de la transition inachevée de l'Inde vers le capitalisme, un archaïsme condamné à l'extinction par le processus historique global. Chakrabarty rejette cette idée selon laquelle perdurerait une arriération sud-asiatique et il va jusqu'à affirmer que les paysans ne sont pas moins modernes que la bourgeoisie séculière-rationnelle et que leur compréhension des rapports de pouvoir n'est en aucun cas « irréaliste ou rétrograde<sup>8</sup> ». La critique de Chakrabarty n'épargne pas même les *Subaltern Studies*, au moins dans leur forme initiale, accusées de pratiquer un historicisme résiduel, de se consacrer à l'étude « de l'incapacité historique de la nation à réaliser sa destinée, échec dû tant à la bourgeoisie qu'à la classe ouvrière, l'une et l'autre incapables de la conduire vers une victoire décisive sur le colonialisme ; échec démocrate-bourgeois caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup> ».

*Provincializing Europe* se distingue par l'étendue de ses sources littéraires et philosophiques, et par sa capacité d'interaction avec la théorie marxiste et ses critiques. De ce point de vue, Chakrabarty reste l'un des rares historiens dans la veine des *Subaltern Studies*, avec Ranajit Guha, à manifester encore ce genre de préoccupation. Il faut voir là une position de principe d'autant plus remarquable que les *Subaltern Studies* sont issues d'une confrontation active avec le marxisme, et que Chakrabarty travaille aujourd'hui dans un milieu où l'antimarxisme fait figure de discipline sportive universitaire.

### **1. *Provincializing Europe* : les contours du projet**

Comment Chakrabarty envisage-t-il de construire une histoire susceptible d'inclure à la fois le développement global du capitalisme et les récits affectifs d'appartenance qui semblent résister à l'invincible poussée du « progrès » et de la « modernité » ? Comment entend-il élaborer des généalogies « jointes et disjonctives » de la modernité pour mettre à mal la division sommaire des sociétés se réduisant à l'opposition entre moderne et traditionnel<sup>10</sup> ? Comment compte-t-il encore tenter un récit dans lequel ceux que l'on a arbitrairement

déclarés archaïques sont en même temps les déclassés<sup>11</sup> ? Chakrabarty développe une réflexion permettant aux histoires subalternes de se déployer le long d'une ligne de fracture séparant, selon ses termes, « Histoire 1 » de « Histoire 2 ». « Histoire 1 » renvoie à ce qu'il appelle « l'histoire du devenir du capital », « le passé tel que le capital le pose ». Sous cette rubrique, on peut inclure les « récits de transition », ou la théorie de la modernisation. Mais l'élément central de la réflexion de Chakrabarty est ailleurs ; c'est « Histoire 2 », qu'il décrit comme l'histoire, « non pas des antécédents établis » par le capital, « non pas des formes de son processus vital », mais comme l'histoire de ces restes de « formations sociales disparues » et « encore partiellement insoumis<sup>12</sup> ». Cette histoire-là refuse les grandes abstractions et les enjeux politiques des questions d'appartenance. C'est la vie elle-même dans sa « capacité biologique et consciente d'activité orientée... l'excès que le capital... doit toujours contrôler et domestiquer sans jamais y parvenir tout à fait<sup>13</sup> ». Le capital s'empare de formes sociales qui le précèdent mais, dans un même mouvement, il crée des limites à la domination qu'il exerce sur ces formes. La différence n'est donc pas externe au capital ; au contraire, elle l'habite « dans une relation intime et plurielle, allant de l'opposition à la neutralité. » Histoire 2 a donc vocation à constamment interrompre la poussée totalisante d'Histoire 1<sup>14</sup>.

Ainsi, les histoires subalternes se divisent selon une ligne de fracture. D'un côté, ce sont des histoires enregistrées dans la matrice fondamentale de l'histoire séculaire [modernisation, progrès, recours aux abstractions et temps vide et homogène] mais elles ne peuvent permettre à cette matrice de prétendre être un mode de pensée qui « vient naturellement à tous, ou même, la traiter comme quelque chose existant déjà dans la nature elle-même<sup>15</sup> ». L'histoire subalterne porte le souvenir de l'histoire comme code impérieux, renvoyant à la mission civilisatrice des Lumières et du colonialisme. Il s'agit alors de déployer ce code afin d'entrevoir ses limites et rendre visible ses blocages. C'est un passé dans lequel le temps des dieux et des esprits est aussi réel et affranchi de toute réécriture que nos notions familières du temps. Les passés subalternes, dans ce contexte, font office de suppléments aux passés de l'historien. Ils nous montrent que la modernité est partagée avec ceux pour qui les termes de l'expérience du temps, de l'agir et du lieu sont radicalement différents. Il s'agit de contemporanéité et de non-contemporanéité, pour ainsi dire. Les passés subalternes nous tournent alors vers « un maintenant partagé, ontologique et échappant au travail de l'historicisation<sup>16</sup> ».

Chakrabarty vise directement les récits nationalistes soumis aux impératifs de modernisation et à leur triomphalisme capitaliste, récits dans lesquels les ouvriers et les paysans doivent être tirés de leur ignorance, de leur esprit de clocher ou même de leur conscience fautive. Aujourd'hui encore, le terme

anglo-indien de « communalisme » fait référence à ceux qui sont incapables de s'élever jusqu'aux « idéaux séculiers de citoyenneté ». La démarche qui, selon un récit historiciste, consiste à renvoyer toute une diversité de récits ne s'inscrivant pas dans la « perspective du sujet moderne » en récits s'apparentant bon an mal an à ceux du citoyen privé [bourgeois], fait disparaître la multiplicité et les thèmes contradictoires de l'écriture indienne. En s'efforçant de faire de l'histoire indienne un « chapitre de l'histoire européenne », on la relègue au rang de traînard arriéré. Citant Meaghan Morris, Chakrabarty y voit « un projet remarquable pour son manque d'originalité<sup>17</sup> ». Lui vise au contraire à débarrasser les passés subalternes du « manque » et de l'« insuffisance » qu'on leur attribue pour y substituer les termes de « plénitude » et de « créativité » qui ont vocation à ranimer l'originalité et la spécificité qui sont les leurs.

Voilà comment Chakrabarty aborde la question de la provincialisation de l'Europe. Celle-ci est liée au projet visant à distinguer la modernité coloniale de la modernité européenne: ni modelée sur l'Europe, ni survivance d'un passé archaïque, la culture politique indienne a sa propre spécificité dans laquelle la domination capitaliste s'exerçait sans hégémonie de la culture bourgeoise. En outre, compte tenu de ce que nous *faisons* tous l'histoire européenne, à partir de nos archives diverses et souvent non-européennes, la possibilité nous est donnée de formuler des enjeux politiques et des projets d'alliances entre histoires métropolitaines dominantes et passés subalternes modernes. Appelons cela, nous dit Chakrabarty, le projet de *provincialiser l'Europe*, que l'impérialisme moderne et le nationalisme du tiers-monde ont, en s'assistant mutuellement dans leurs entreprises et dans leur violence, rendu universelle.

## II. Quelle place dans *Provincializing Europe* pour les projets de justice sociale ?

Le cadre élaboré par Chakrabarty dans *Provincializing Europe* permet-il de penser les enjeux de justice sociale ? Il peut sembler incongru de poser cette question dans la mesure où Chakrabarty annonce sans détour qu'il ne souhaite renoncer ni à Marx, ni aux perspectives de justice sociale, bien entendu. Reste que la question doit être posée et traitée ; il y va de la crédibilité des positions avancées dans *Provincializing Europe*. Tout d'abord, il y a quelque chose d'assez risible dans la tendance qu'a Chakrabarty à associer Marx à une tradition qui fit de l'humanité abstraite, ou de la raison, toute aussi abstraite, le cœur des projets de transformations sociales. Il m'a toujours semblé au contraire que Marx tournait en dérision la notion d'humanité abstraite. Certes, il appela les travailleurs à lutter ensemble contre les nombreuses mystifications d'un capital qui les soumettait à son oppression ; certes, il sut déjouer les boniments de la classe dirigeante pour qui les écarts de salaires, les arguments raciaux, les

fausses avancées sociales faisaient office de diversion par rapport aux véritables problèmes. Comme il le dit dans le premier livre du *Capital* : « Le travail des peaux blanches ne peut pas s'émanciper là où le travail des peaux noires demeure marqué d'infamie<sup>18</sup> », observation tout aussi pertinente à l'ère de la mondialisation qu'à l'époque de l'esclavage. Dans de telles circonstances, tout repli derrière la figure de la différence est susceptible de constituer une diversion bien commode face à la question de l'exploitation. Si l'on veut « déstabiliser » une solidarité de classe déjà mal en point, il faut alors également être clair sur la position de classe adoptée.

Chakrabarty critique la tradition attribuée à Marx, lui reprochant d'ignorer le local en l'intégrant dans un ordre de l'universel abstrait ainsi que la volonté de « démystifier l'idéologie en vue de produire une critique tournée vers un ordre social juste ». Il exprime une nette prédilection pour la tradition herméneutique (associée à Heidegger), pour ses liens intimes aux « lieux et aux formes de vies particulières » et pour sa « vocation critique face à toute démarche purement nihiliste<sup>19</sup> ». On a peine à comprendre pourquoi un programme tourné vers un ordre social juste devrait être fondamentalement nihiliste. En outre, il faut dire, en défense de Marx, que les idéologies associées au capitalisme (jusqu'aux formules d'apaisement du type « tout travail doit être payé à sa juste valeur ») doivent être démystifiées. S'il faut pour cela avoir recours à des abstractions, c'est donc que celles-ci sont des procédés analytiques indispensables si l'on veut que la réflexion subversive avance. On ne voit pas non plus en vertu de quoi la pensée du local et des formes de vie particulières ne devrait pas être associée elle aussi aux injustices et aux tyrannies en tous genres, qu'elles frappent les ouvriers, les paysans, les femmes ou tout autre groupe subalterne. Chakrabarty bâcle ici le travail ou fait preuve de naïveté. Un cynique pourrait y voir un soutien déguisé aux positions de la classe dirigeante qui joue précisément de ces conceptions localistes de supériorité et d'infériorité et de leur caractère absolu.

Chakrabarty malmène la vérité à l'extrême lorsqu'il suggère que le terme anglo-indien de « communautarisme » s'emploie à propos des ouvriers et des paysans pour marquer leur incapacité à s'élever jusqu'aux idéaux séculiers modernes. En réalité, le discours indien relatif au communautarisme s'est largement réorienté vers la bourgeoisie et la petite bourgeoisie qu'il a pris à parti en exonérant les paysans et les ouvriers. L'échec du communautarisme est celui des classes dirigeantes. Quant au remplacement de mots tels que « manque et insuffisance » par « plénitude et créativité », ce genre de renversement rhétorique en dit long sur les sensibilités indiennes de la classe moyenne, ou sur les illusions qu'entretiennent les milieux multiculturalistes occidentaux ; mais, pour celui qui vit et meurt sur les trottoirs de Calcutta, il

ne peut s'agir que d'une cruelle plaisanterie. En ce qui concerne le temps des divinités et des esprits par opposition au temps vide, homogène et abstrait de l'Occident, s'agit-il là de la seule alternative? Ne pourrait-on envisager quelque chose de plus imaginaire, voire même de plus utopique: un temps au-delà du « travail socialement nécessaire », au-delà de la discipline de l'usine, un temps que nous ne savons pas encore nommer? En fin de compte, le faux organicisme du local, pour ne rien dire des notions d'appartenance et de différence, conduit à faire disparaître tout projet de justice sociale.

### III. Histoire subversive contre histoire convenable

Ces enjeux s'éclaircissent lorsque Chakrabarty aborde en détail des études de cas de la modernité coloniale dans les chapitres 5-8. Il faut rappeler ici sa distinction entre Histoire 1 et Histoire 2 et l'idée selon laquelle, lorsque l'on permet à Histoire 2 d'interrompre continuellement le cours totalisant d'Histoire 1, on obtient une histoire subversive, distincte d'une bonne histoire.

Il rejette l'idée que les divinités et les esprits sont de simples faits sociaux et que le social puisse leur être antérieur. Si le dieu du monothéisme a subi quelques revers, quand il n'a pas été déclaré mort comme au XIX<sup>e</sup> siècle, les divinités et les esprits de la « superstition » (en Inde comme ailleurs dans le tiers-monde faut-il présumer), se portent fort bien, nous rassure-t-il. Selon lui, être humain, c'est être avec les divinités et les esprits et c'est découvrir la possibilité de « faire appel à Dieu sans être préalablement dans l'obligation de prouver son existence réelle<sup>20</sup> ». Le rebelle Santal, à sa mise à mort, a la possibilité de dire pour sa défense: « J'ai agi tel que dieu m'a demandé de le faire »; ce qui, en déduit Chakrabarty, renvoie à la conscience du Santal en tant qu'il est notre « contemporain immédiat », une figure éclairant une possibilité de vie pour le présent<sup>21</sup>. Cette simultanéité existentielle des divinités et des esprits permet aux Indiens de mobiliser des références anhistoriques au passé, références pleinement intégrées à leur modernité. Autrement dit, il serait impossible de renvoyer la conscience du Santal au musée de l'histoire en privilégiant la conscience séculière, de rebelles débarrassés de leurs illusions. Ces références au passé coexistent en présentant chacune une facette différente de la modernité.

Ces positions sont assez banales. Les gens qui invoquent dieu dans la vie de tous les jours le font sans avoir à prouver son existence. Il s'agit là d'une définition ordinaire de la foi. Quant à la modernité, un des ses traits essentiels réside précisément dans la coexistence de divers ordres sociaux et imaginaires<sup>22</sup>. C'est lorsque que Chakrabarty défend la simultanéité du séculier et du spirituel qu'il commence à clarifier sa défense de la différence au fondement de la modernité indienne. Par exemple, « la bonne histoire », qui consiste à essayer de

comprendre la manière dont le Santal explique son acte de rébellion, renverrait son explication à un mode de la causalité dans le quel son *thakur* (divinité) serait relu en termes matérialistes, socio-économique, de la rébellion elle-même. Si la causalité attribuée au *thakur* est interprétée comme un cas extrême d'auto-aliénation, c'est que l'on se contente de faire de la « bonne histoire ». Une histoire subversive prendrait au contraire l'explication du Santal littéralement, sans exiger que tout soit soumis à une rigueur séculière; elle nous donnerait ainsi la possibilité d'entrevoir un mode de pensée non soumis au sempiternel schéma séculier des causes et des effets à l'œuvre dans la plupart des travaux historiographiques modernes. Ce que Chakrabarty appelle le temps des divinités et des esprits, n'est en définitive rien d'autre que l'histoire subversive. On ne voit pourtant pas bien ce qui a été subverti, et en faveur de quoi? Si ce type d'histoire vise à un genre d'agnosticisme causal et politique, qu'advient-il du projet de justice sociale? S'il s'agit de charité épistémique, n'en revient-on pas aux attitudes de condescendance et à l'orientalisme? On en vient à soupçonner que ce temps des divinités de devenir constitue un simple bouche-trou auquel viendra se substituer la première lubie orientaliste disponible.

Bien qu'il s'en défende, Chakrabarty propose une anthropologie relativement classique de la foi (sinon de la religion), des formes dans lesquelles les dieux et l'indicible sont invoqués, de ce que signifient ces invocations pour ceux qui s'y livrent, le tout écrit par un historien de métropole dont le point de vue est résolument extérieur à son objet. De manière prévisible, dans les quatre derniers chapitres de *Provincializing Europe*, censés être placés sous le signe d'Heidegger, on ne trouve aucune des analyses de la vie urbaine bengalie, ni même une allusion au genre de projets de justice sociale qui auraient pu émerger de l'urbanisme bengali du XIX<sup>e</sup> siècle. Nulle discussion de la façon dont les idées politiques, culturelles et économiques indiennes furent, ou auraient pu être mobilisées pour de tels projets. L'interminable ressassement de la « différence » et de « l'excès » semble destiné à rendre invisible les inégalités économiques et sociales, l'injustice et l'oppression. La lecture positive que fait Chakrabarty de la hiérarchie, des images du culte, sa relativisation complète du patriarcat, contribuent à inscrire la vie urbaine moderne au Bengale dans une économie morale exotique et à la constituer en espace apolitique de la différence et de l'excès.

Ainsi dans le chapitre 5, « Cruauté domestique et la naissance du sujet », Chakrabarty retrace l'émergence de la veuve hindoue à la fois comme objet de sollicitude dans les écrits bengalis de la période coloniale et comme personne menant une vie émotionnelle complexe, pouvant elle-même écrire sur ses souffrances et à propos de qui articles et livres pouvaient être écrits. Comment était présentée la condition de la veuve hindoue et sa souffrance dans cette

nouvelle littérature ? Il semble qu'il s'agissait dans une large mesure d'exiger des réformes sociales et l'amélioration de la condition de veuve, le tout s'accompagnant d'analyse des problèmes que posent les coutumes hindoues. Pour Chakrabarty, le souci d'éviter la « bonne histoire » est tel qu'il choisit d'évacuer ces questions et de ne pas inclure les voix des veuves elles-mêmes, reléguées dans des paragraphes occasionnels. Il lui paraît plus urgent de montrer que le sort de la veuve hindoue s'articule dans un champ lui-même constitué par des sphères de pensée : d'un côté, la sphère des Lumières avec son ordre du sentiment naturel dans lequel la raison joue un rôle important en tant qu'elle régule « la coutume aveugle » et permet l'exercice de cette disposition humaine à éprouver de la tristesse pour d'autres, plus malheureux que soi-même ; d'un autre côté, le domaine de « l'esthétique indienne » selon laquelle, la douleur des autres ne peut être partagée que de personnes dotées d'un grand cœur. L'argument est connu : le travail de l'interprétation relevant du domaine des Lumières n'a pas submergé l'ordre indien ; ils coexistent ainsi que la souffrance des veuves (indéniable dans un cas comme dans l'autre)<sup>23</sup>. À supposer que la lecture de Chakrabarty soit correcte, devrions-nous en conclure que dans une certaine mesure l'existence de la veuve hindoue fut enrichie et sa souffrance diminuée du fait de la coexistence de ces traditions ? Dans le cas contraire, qu'il nous soit permis de soupçonner que Chakrabarty est plus soucieux d'esthétiser les souffrances des veuves que de comprendre la dynamique concrète des mouvements de réformes sociales qui se sont développées au contact et dans les interstices de ces deux traditions d'ailleurs difficilement séparables.

Faut-il également en déduire que les Lumières aient été l'objet, dans l'Europe des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, d'une acception généralisée, et considérer que ce genre d'antinomies n'avaient pas cours dans la modernité européenne ? Sinon, quel intérêt ? Le mieux que l'on puisse dire, c'est que, dans les circonstances inédites issues de la domination coloniale au Bengale, des espaces sociaux présentèrent sans doute de nouvelles possibilités que la pensée indienne (ou du moins ce que *Provincializing Europe* fait passer pour tel) n'était pas en mesure de théoriser, faisant alors de la référence à la philosophie des Lumières une ressource théorique, politique et sociale importante. Pour les citadins bengalis, la philosophie des Lumières était facilement mobilisable. S'il en avait été autrement, à n'en pas douter, des idées indigènes auraient été transformées et adaptées afin d'énoncer un nouveau dispositif conceptuel à la mesure de la nouvelle situation. La réappropriation de traditions fait intégralement partie de la modernité en général.

Le Chapitre 6 (« Nation et imagination »), porte sur la question de la nation comme communauté imaginaire et sur les connotations spécifiques du terme

imagination. Chakrabarty veut montrer que l'Inde ne fut pas imaginée à partir de conceptions exclusivement européennes et qu'elle doit beaucoup à l'activation, dans un contexte inédit, d'une « antique » tradition indienne. Une composante de l'idée nationale dans la pensée de l'Inde moderne provient de l'intégration de la pensée européenne qui voit dans l'imaginaire une construction impliquant un sujet actif, pensant et historicisant, qui prend part à la construction de la communauté imaginée. L'autre composante est le *darshan* indien ; « pratique sans sujet » impliquant la mise en suspens du monde (du monde historique ordinaire, *samsara*) auquel vient se substituer une nouvelle dimension de la réalité. Dans l'Inde moderne, l'accès à l'essence [*rasa*] du nationalisme passerait par le mélange de ces deux traditions. Chakrabarty insiste ainsi sur la pluralité et l'hétérogénéité des manières de voir [qui] soulève des questions quant à la portée analytique de la catégorie européenne « d'imagination<sup>24</sup> ». Voilà une affirmation discutable ; il paraît plus crédible que la pensée bourgeoise indienne du XIX<sup>e</sup> siècle s'emploie activement à inventer une tradition, plutôt qu'elle ne reprend une tradition ancestrale parallèlement à la pensée des Lumières.

Chakrabarty cherche en outre à établir un lien entre un imaginaire et un regard qui relèverait d'un mode paysan et de la tradition antique clairement élitiste de l'esthétique du sanskrit. Ce qui l'amène à affirmer que le « Bharat Mata » de la paysannerie, à la différence de « l'Inde » de l'intelligentsia, est porteur de cette ancienne pratique du *darshan* et renvoie aux « pratiques, esthétiques et spirituelles, sédimentées dans le langage-même et ne faisant pas appel aux concepts tirés de l'esprit ou qui contiennent des vérités de l'ordre de l'expérience », qui constituaient « le terrain légitime du nationalisme paysan<sup>25</sup> ». Il nous demande de croire qu'une tradition indienne ancestrale, commune à l'élite et à la paysannerie, distinguait les Indiens des Européens mais aussi probablement les hindous des musulmans, et qu'il en allait de même pour l'ensemble des authentiques habitants hindous du sous-continent à travers les âges. Malgré les polémiques anti-historicistes initiales, voilà un aveu de conservatisme historiciste et orientaliste purement dogmatique, dont les « études subalternistes » semblent de plus en plus friandes. À quel prix renonce-t-on à l'explication séculière causale de l'imaginaire national ?

Tout d'abord, pourquoi faudrait-il faire du « Bharat Mata » de la paysannerie un nationalisme, quand par ailleurs le nationalisme cristallise l'appartenance à une communauté constituée précisément par des références partagées au passé, par une expérience communautaire indirecte avec des gens que l'on ne rencontrera jamais, par des idées de frontières, entre autres. Des nationalistes issus des institutions scolaires et universitaires, comme Tagore ou Nehru pouvaient, de manière calculée, faire référence au *darshan* pour souligner une

équivalence ou une différence (l'un comme l'autre devrait être possible) avec d'autres théories du nationalisme influencées par les Lumières. Mais, en l'absence d'enquête systématique, on ne peut pas laisser entendre qu'une tradition commune à toutes les classes constitue un lien entre tous les Indiens. L'imaginaire nationaliste tel que le décrit Benedict Anderson, contient à la fois les notions d'origines et de temps, donc l'histoire (dans une forme ou une autre) et la suspension du temps. Selon ce second mode, l'imaginaire nationaliste habite un présent anhistorique reliant les individus en une communauté indépendante de toute subjectivité ou les rapportant à un Être collectif atemporel dispensé de la question des origines. Par l'intermédiaire de ses poètes et de ses prêtres, la nation devient quasiment une entité sacrée que l'on éprouve dans des moments de dévotion, lorsque les facultés rationnelles et critiques cèdent le pas à l'imagination. L'imaginaire nationaliste a lui-même de multiples facettes, à étudier dans leur contexte historique si l'on veut comprendre la poésie comme le pathos du nationalisme. Mais Chakrabarty, ayant décidé de rentabiliser au maximum la différence et l'excès, doit exploiter tous les éléments d'esthétique du sanskrit qu'il peut mettre au service de sa démonstration, la réflexion doit même paradoxalement se limiter pour cela aux termes posés par l'orientalisme et le nativisme transmis par héritage colonial auquel il souhaite par ailleurs se confronter.

Malgré son insistance sur le caractère intraduisible des passés subalternes, *Provincializing Europe* est une entreprise de traduction du monde de la classe moyenne bengalie pour ses homologues occidentaux. Il glisse rapidement sur les sentiments typiques de cette classe moyenne, sentiments patriarcaux, hostiles aux intouchables et aux minorités, mais s'arrête longuement sur des activités aussi parfaitement inoffensives que l'*adda*, activités qui semblent ne rien devoir apporter aux projets de justice sociale. Voilà un Orient qu'un Occidental pourrait apprécier, mais aussi traiter avec condescendance, voire, à l'heure de la mondialisation, exploiter sans crainte de retour de bâton. Les références occasionnelles à la pauvreté, à l'insalubrité et à la cruauté sont étonnamment vagues : c'est un monde où la poésie peut « reconstituer » les dures réalités<sup>26</sup>, où la pauvreté n'est qu'affaire de privation. Dès lors que tout est « excès » et « différence », peut-être sommes-nous censés conclure que les riches disposent d'un excès de richesse et qu'il y a une *différence* entre les pauvres et eux.

#### IV. Esprit de gratitude anticoloniale ou esprit de capitulation postcoloniale ?

L'analyse de ce que Chakrabarty appelle la modernité coloniale paraît étonnamment incomplète et anhistorique. Le modernisme émerge et puise ses forces à la rencontre de deux ordres historiques distincts : un passé pré-industriel tou-

jours vivant d'une part, et d'autre part, un système global (capitaliste et colonial) qui inscrit ses impératifs au cœur de l'expérience humaine, ordres qui tous deux viendront affecter les entreprises artistiques et politiques<sup>27</sup>. Ce contexte d'émergence du modernisme indien et européen a permis la création de « nouveaux langages et nouvelles formes remarquables », « chargées d'exotisme » et « tatoués de noms de lieux étrangers<sup>28</sup> ». L'historien du modernisme colonial pourrait peut-être envisager un exotisme et un étranger non pas situé de l'autre côté du globe, mais dans le voisinage intime de la colonie elle-même. Chakrabarty fait preuve d'une incompréhension du modernisme colonial (bengali, en l'occurrence) lorsqu'il laisse entendre que les passés subalternes opèrent comme supplément des passés de l'historien.

En refermant le livre, on se demande d'ailleurs qui peuvent bien être les « subalternes ». Dans le chapitre 3, Chakrabarty nous enlève à peu près tout ce qui pouvait rester d'illusion quant au fait que les subalternes des *Subaltern Studies* pourraient correspondre à un groupe social déterminé. Tout le monde, semble-t-il, y compris un professeur d'histoire de l'université de Chicago prêt à combattre la tyrannie universalisante d'abstractions héritées des Lumières, peut être considéré subalterne. De manière tout aussi absurde, un ouvrier ou un paysan qui épouserait sans réserve la cause du marxisme pourrait ne plus être subalterne et devenir lui-même un agent des Lumières et de leur tyrannie.

Un ouvrage qui s'appuie sur Marx et Heidegger, mais dans lequel le premier disparaît peu à peu sous le second, ne saurait contribuer à provincialiser l'Europe. Il parvient tout juste à escamoter la critique radicale du capitalisme, condamnant la compréhension de l'économie, de la culture et de la politique à rester dans le vague, voire, à purement et simplement se vider de son sens. Ainsi en va-t-il également d'une méthode, où une modernité européenne idéalisée servant de point fixe à d'autres variantes par rapport à cette norme idéalisée constitue précisément la mesure de leur « subalternité ». En fin compte, on aboutit à une totalisation de l'Europe plus complète que l'ensemble des autres variantes de la théorie de la modernisation sont parvenu à faire. Plus s'accroît la paralysie politique dans laquelle sombre *Provincializing Europe*, plus le triomphe de l'Europe capitaliste et bourgeoise semble total. La modernité dont parle Chakrabarty avec tant d'allégresse est un exemple de ce triomphe. Les histoires bengalis ne font qu'ajouter une coloration exotique à la conduite des affaires européennes, comme les foires des époques antérieures avaient coutumes de faire venir des gens des colonies afin d'illustrer la prééminence de l'Europe. L'esprit de gratitude anticoloniale à l'égard de l'Europe sur lequel Chakrabarty conclut son livre correspond peut-être davantage à un esprit de capitulation postcoloniale.

Pour conclure, je voudrais proposer une approche plus imaginative de la provincialisation de l'Europe, qui se passe du recours douteux à Histoire 1 et Histoire 2, aux passés subalternes survenant dans le présent, ou aux divagations sur l'esthétique du sanskrit. Cette approche différente part de ce que Jameson appelle « la contradiction aggravée du vécu et de la structure ». Si dans les sociétés plus anciennes, ou même dans les premiers temps du capitalisme, l'expérience immédiate et limitée des individus était encore en mesure de saisir l'ensemble et de coïncider avec la forme économique et sociale qui gouverne cette expérience, ultérieurement, ces deux niveaux se séparent et s'éloignent toujours plus l'un de l'autre pour finir par « constituer une véritable opposition » : « essence et apparence, structure et vécu ». Dans le capitalisme avancé, l'expérience phénoménologique d'un individu se trouve limitée à un recoin du monde socio-économique tandis que « la vérité de cette expérience » ne coïncide plus avec le lieu de son déroulement. La vérité de « l'expérience limitée, quotidienne » d'une personne vivant à Londres peut se trouver, nous dit Jameson, en Inde, à la Jamaïque ou à Hong Kong, mêlée à l'ensemble du système colonial de l'Empire britannique. C'est ce dernier qui détermine la qualité de la « vie subjective » de l'individu, mais « les données structurelles ne sont plus accessibles à l'expérience vécue de l'individu et souvent, ne sont même pas conceptualisables pour la plupart des gens<sup>29</sup> ». L'expérience de la métropole n'est plus un référent universel.

Le capitalisme planétaire brouille les géographies relativement stables du centre et de la périphérie. Une théorie par étape de la politique perd tout sens. C'est cette matérialité du capitalisme avancé qui ouvre la possibilité objective d'une « provincialisation de l'Europe », tout en gardant bien en vue la nécessité d'un discours universel des droits et de la justice. Il se peut que la démarche soit historiciste<sup>30</sup> dans l'un des sens que Chakrabarty donne à l'historicisme, mais on tient un fil conducteur plus prometteur pour la réflexion, non seulement pour rendre compte des contours de la modernité, mais aussi pour élaborer des priorités politiques à même de contrer la tendance profonde du capital à la domination planétaire.

On peut s'attaquer au problème en commençant par reprendre à grands traits une critique radicale de l'économie politique mobilisée dans de vigoureuses attaques contre la domination européenne, et en réfléchissant à de nouveaux développements de cette critique aux marges du capitalisme planétaire. Mais Chakrabarty trouve bien plus intéressant de mobiliser ce qu'il appelle la pensée herméneutique d'Heidegger contre un corpus intellectuel dont l'objet a toujours été la résistance déterminée aux « lois apparemment naturelles et aveugles de la fatalité socio-économique<sup>31</sup> », les tableaux successifs qu'il propose de la vie bengalie viennent s'ajouter au voile pudique jeté sur l'exploita-

tion, la cruauté, l'indifférence quand ça n'est pas la résistance pure et simple aux projets de justice économique et sociale dans les rangs de la société bengalie elle-même. David Hardiman disait il y a dix ans que les *Subaltern Studies* étaient à la croisée des chemins. La mauvaise voie semble l'avoir emporté. Il y a des raisons de penser qu'avec *Provincializing Europe*, les *Subaltern Studies* sont parvenues dans une impasse<sup>32</sup>.

Pourquoi ai-je intitulé ce texte « Des *Subaltern studies* comme nouvel orientalisme » ? Il ne peut s'agir en aucune façon de l'orientalisme utilitariste de l'époque coloniale ou de la théorie de la modernisation de l'après-guerre, qui s'inspire largement de l'orientalisme romantique et parfois d'un genre de romantisme *populistek*. Je parle de néo-orientalisme du fait du développement de ce dernier dans un milieu universitaire multiculturaliste. Dans cet environnement, rien ne s'oppose à une essentialisation idyllique de ses morceaux d'Orient favoris, surtout si l'on dispose d'ascendants directs ou ancestraux appartenant à cette société. Il est important, cependant, de parer aux accusations d'orientalisme-ontologique-à-l'envers, en parlant d'« essentialisme stratégique<sup>33</sup> ». Je vois dans cette expression d'« essentialisme stratégique », un antidote maladroitement bricolé pour se mettre à l'abri du débat, et je me demande quelle stratégie cet essentialisme peut bien servir ? La lecture de *Provincializing Europe* nous dit que cette stratégie est conservatrice, voire, foncièrement réactionnaire.

Au bout du compte, la provincialisation de l'Europe doit être l'affaire de projets politiques fondés sur un nouvel universalisme supérieur à celui, à la fois creux et le plus souvent dangereux, du capital. Lorsque l'ordre inique des choses qui encourage ces postures prétentieuses et dominatrices sera transformé, alors peut-être les rodomontades qui l'accompagnent n'auront plus qu'un intérêt muséographique.

Texte issu d'une conférence donnée en décembre 2003 à l'EHESS.

Traduction du Thierry Labica.

1 Samir Amin, *L' Eurocentrisme critique d' une idéologie*, Anthropos, 1998, p. 96.  
 2 Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, 1981.  
 3 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.  
 4 Chakrabarty, *ibid.*, p. 70.  
 5 Chakrabarty, *ibid.*, p. 71.

6 *Ibid.*, p. 5.  
 7 *Ibid.*, p. 5-6.  
 8 *Ibid.*, p. 13, Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Delhi, 1983.  
 9 Chakrabarty, *op. cit.*, pp. 30-31. On verra peut-être quelque ironie dans le fait que cette description pourrait s'appliquer au récent livre de Ranajit Guha, « Dominance without Hegemony: History and Power »

in *Colonial India*, Harvard University Press, 1997.

10 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 255.

11 Cf., Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950.

12 Chakrabarty, *op. cit.*, pp. 63 et 64.

13 *Ibid.*, pp. 58-60.

14 *Ibid.*, p. 60.

15 *Ibid.*, p. 93.

16 *Ibid.*, pp. 93-94 & 112-113.

17 *Ibid.*, pp. 38-39.

18 Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. Balibar, Cornillet, Espagne *et al.*, PUF, 1993, p. 336.

19 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 18.

20 Ramachandra Gandhi, *The Availability of Religious Ideas*, Macmillan, 1976, p. 9, cité par Chakrabarty, *op. cit.*, p. 16.

21 Chakrabarty, *ibid.*, p. 108.

22 Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Verso, 1998, p. 92.

23 Chakrabarty, *op. cit.*, p. 139.

24 *Ibid.*, p. 174, citation de Raniero Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1968 ; V. K. Chari, *Sanskrit Criticism*, Hawaï University Press, Honolulu, 1990, pp. 59-63 ; Hari Ram Mishra, *The Theory of Rasa*, Chattarpur, M. P., Vindhyachal Prakashan, 1964, pp. 412, 415.

25 *Ibid.*, pp. 176-177.

26 *Ibid.*, pp. 171-172.

27 Anderson, *op. cit.*, pp. 55-56.

28 Jameson, Fredric, *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991, p. 411.

29 *Ibid.*, p. 411.

30 Si l'une des autres définitions de l'historicisme consiste à substituer la description à l'explication, Chakrabarty ne se rend-il pas alors coupable d'historicisme ?

31 Jameson, Fredric, « Marxism and postmodernism », in *The Cultural Turn*, Verso, 1998, p. 35.

32 Cf., David Hardiman, « Subaltern Studies at the Crossroads, » in *Economic and Political Weekly*, n° 21, 15 février, pp. 5-24.

33 Pour une discussion éclairante de l'orientalisme ontologique et de l'orientalisme ontologique à l'envers, cf., Sadik Jalal Al-Azm, « Orientalism and Orientalism in Reverse », in *Khamsin, Journal of the Revolutionary Socialists of the Middle East*, n° 8, pp. 5-26, et en particulier, pp. 18-19.

## Lu d'ailleurs

### Thierry M. Labica

Enseigne à l'UFR des études anglo-américaines de l'université de Nanterre Paris 10

## Ernst Bloch : un athéisme mystique

*Traces*<sup>1</sup>, ou le récit comme entrée en matière.

*Traces (Spuren, 1930), du philosophe marxiste allemand Ernst Bloch, fut réédité en 1998 sans doute à la faveur d'une vogue éditoriale de l'utopie. On veut montrer ici que ce petit livre qui assemble les récits et les anecdotes de manière apparemment désordonnée est lui-même une pratique de l'utopie telle que Bloch la théorise ailleurs. On y découvre une forte incitation à une philosophie matérialiste du langage et de la littérature non plus comme expression créative et subjective, mais plutôt comme voix rêveuse de l'anticipation inhérente au mouvement de la matière ; forte incitation à un abandon de soi qui prolonge la tradition du mysticisme rhénan dans une étrange version matérialiste-athée.*

**Traces occupe une place obscure dans la chronologie** des premiers ouvrages d'Ernst Bloch après *L'Esprit de l'utopie* (1918, révisé en 1923), dont on en fait une sorte d'appendice, et *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921), qui constitue l'autre référence majeure de Bloch pour les années vingt. Contrairement à *Traces*, ces deux autres ouvrages relèvent de registres historiques et théoriques clairement identifiés. L'un annonce d'emblée la couleur de l'utopie et propose une analyse historique et une philosophie de la musique. L'autre prolonge directement l'analyse qu'Engels avait proposée des guerres paysannes en Allemagne au Moyen Âge. Bien sûr, *Traces* porte, lui aussi, les traits dominants d'une période et d'une génération : on y retrouve néo-romantisme et expressionnisme. On y distingue encore (mais peut-être pas aussi nettement que dans *L'Esprit de l'utopie*) le messianisme révolutionnaire et la référence à la tradition de la mystique chrétienne à laquelle l'avait ouvert, dans les années dix, un certain Gyorgi Lukacs<sup>2</sup>. Mais de ces trois ouvrages, *Traces* reste probablement le moins maniable. On le mentionne dans l'ombre de *L'Esprit de l'utopie* ou encore, pour y trouver des formulations, illustrer les réexpositions ou les descriptions théoriques d'une pensée que Bloch formule avec systématisme ailleurs.