

Dipesh Chakrabarty

Provincialiser l'Europe

La pensée postcoloniale et la différence historique

Traduit de l'anglais par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes

Préface de Thomas Brisson

{**extrait**}

Éditions Amsterdam
2020

Sommaire

Préface de Thomas Brisson	9
Avant-propos Provincialiser l'Europe dans une ère mondiale	23
Introduction L'idée de provincialiser l'Europe	39
Première partie Historicisme et narration de la modernité	73
1. La postcolonialité et l'artifice de l'histoire	75
2. Les deux histoires du capital	103
3. Comment traduire des mondes vécus dans les catégories de travail et d'histoire	139
4. Histoires minoritaires, passés subalternes	173
Deuxième partie Histoires d'appartenance	197
5. Cruauté domestique et naissance du sujet	199
6. Nation et imagination	245
7. <i>Adda</i> : une histoire de sociabilité	289
8. Famille, fraternité et travail salarié	337
Épilogue Raison et critique de l'historicisme	371
Remerciements	399

Introduction

L'idée de provincialiser l'Europe

L'Europe [...] depuis 1914 a été provincialisée [...] seules
les sciences naturelles sont capables de produire
rapidement un écho international.

Hans-Georg Gadamer

L'Ouest est le nom d'un sujet qui se rassemble dans un discours
mais c'est aussi un objet constitué discursivement ; c'est, de
façon évidente, un nom qui s'associe toujours à ces régions,
ces communautés et ces peuples qui paraissent politiquement
ou économiquement supérieurs aux autres régions, aux autres
communautés et aux autres peuples. Fondamentalement, c'est
exactement comme le mot « Japon », [...] il prétend être capable
de soutenir, sinon de véritablement transcender, une impulsion à
transcender toutes les particularisations.

Naoki Sakai

Provincialiser l'Europe ne traite pas de la région du monde que nous
appelons l'Europe. Cette Europe, on pourrait dire que l'histoire l'a
déjà provincialisée. Les historiens reconnaissent depuis longtemps
que l'« âge européen » de l'histoire moderne a commencé à céder
la place à d'autres configurations régionales et mondiales vers le

milieu du ^{xx}e siècle¹. L'histoire européenne n'est plus perçue comme l'incarnation d'une quelconque « histoire universelle humaine »². Par exemple, pas un seul grand intellectuel occidental n'a publiquement affirmé son adhésion à « l'historicisme hégélien vulgarisé » défendu par Francis Fukuyama, qui voyait dans la chute du mur de Berlin la fin de l'histoire de l'humanité dans son ensemble³. Le contraste avec le passé semble net, si l'on se rappelle l'approbation, certes prudente, mais enthousiaste, avec laquelle Kant accueillit l'annonce de la Révolution française (en laquelle il décelait une « disposition morale du genre humain »), ou encore l'attitude de Hegel, pour qui, de par son importance, cet événement portait l'*imprimatur* de l'« esprit du monde »⁴.

De formation, je suis historien de l'Asie du Sud-Est moderne : c'est là que sont mes archives et mon site d'analyse. L'Europe que je cherche à provincialiser ou à décentrer est une figure imaginaire qui, sous forme de clichés et de raccourcis, demeure profondément ancrée dans certaines habitudes de la pensée ordinaire qui sous-tendent invariablement les tentatives faites par les sciences sociales pour soulever

1. Voir par exemple Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1962, chap. 2 et suiv.

2. Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1989 ; Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1982 ; K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Parmi les ouvrages plus récents, on pourra consulter J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York et Londres, Guilford Press, 1993 ; Martin W. Lewis et Karen E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1997. Voir aussi Sanjay Subrahmanyam, « Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia », *Modern Asian Studies*, vol. 31, n° 3, 1997, p. 735-762.

3. Michael Roth, « The Nostalgic Nest at the End of History », *The Ironist's Cage: Memory, Trauma and the Construction of History*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 163-174.

4. Emmanuel Kant, « Le genre humain est-il en constant progrès vers le mieux ? », *Le Conflit des facultés*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2000 ; Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946 ; Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 416-421.

la question de la modernité politique en Asie de l'Est⁵. Le phénomène de la « modernité politique » – à savoir la domination de ces institutions modernes que sont l'État, la bureaucratie et l'entreprise capitaliste – est tout simplement impensable, où que ce soit, sans un certain nombre de catégories et de concepts profondément enracinés dans la tradition intellectuelle, voire théologique de l'Europe⁶. Des concepts comme ceux de citoyenneté, d'État, de société civile, de sphère publique, de droits humains, d'égalité devant la loi ou d'individu, la distinction entre public et privé, l'idée de sujet, la démocratie, la souveraineté populaire, la justice sociale, la rationalité scientifique – tout cela porte le poids de la pensée et de l'histoire européennes. Sans ces concepts, qui ont trouvé leur point culminant au siècle des Lumières et au XIX^e siècle, il est tout simplement impossible de penser la modernité politique.

Ces concepts impliquent inévitablement, et en un sens indispensablement, une vision universelle et séculière de l'humain. Au XIX^e siècle, le colonisateur prêchait cet humanisme des Lumières au colonisé tout en le lui refusant en pratique. Mais cette vision a produit de puissants effets. Sur un plan historique, elle a permis d'établir un fondement solide (en Europe comme ailleurs) sur lequel a pu se bâtir la critique de l'injustice de certaines pratiques sociales. La pensée marxiste comme la pensée libérale ont toutes deux hérité de cette tradition intellectuelle. Or cet héritage est désormais mondial. Tapan Raychaudhuri a dit de la classe moyenne cultivée bengalie moderne

5. Il faut garder en tête que mon propos n'est pas d'analyser la longue histoire et la généalogie des catégories fondamentales de la pensée politique et sociale européenne. Deux généalogies possibles de la notion de « sphère publique » et de celle de « société civile » sont proposées, respectivement, par Jürgen Habermas, dans *L'Espace public*, trad. fr. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1988 ; et par Dominique Colas, dans *Le Glaïve et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset, 1991. Mais ces généalogies sont des descriptions « internalistes » de l'histoire intellectuelle européenne. Pour une histoire postcoloniale de la pensée européenne (française), voir Alice Bullard, *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific 1790-1900*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

6. Je fais ici une distinction entre pensée et pratique. Pour être membre du corps parlementaire indien, il n'est pas nécessaire de connaître à fond l'histoire de l'entité appelée « parlement ». Mais dans un manuel destiné à expliquer le rôle du « parlement » aux enfants de l'Inde, il serait impossible de mener à bien cette tâche sans faire appel à l'histoire européenne.

– classe à laquelle j'appartiens et dont je raconterai plus loin des fragments d'histoire – qu'elle était « en Asie, le premier groupe social de quelque taille que ce soit qui avait vu son univers mental transformé par son commerce avec l'Occident⁷ ». Une longue série de membres illustres de ce groupe social – de Raja Rammohun Roy, parfois qualifié de « père de l'Inde moderne », jusqu'à Manabendranath Roy, qui débattit avec Lénine dans le Komintern – a marqué sa fervente adhésion aux thèmes du rationalisme, de la science, de l'égalité, et des droits humains promus par les Lumières européennes⁸. La critique sociale moderne des castes, de l'oppression des femmes, de l'absence de droits pour les classes laborieuses et subalternes en Inde, et ainsi de suite – et en fait, la critique même du colonialisme – ne sont pensables qu'en tant qu'héritage, certes partiel, de la manière dont le sous-continent a pu s'appropriier les Lumières européennes. De façon significative, la constitution indienne s'ouvre sur la répétition de thèmes universaux des Lumières célébrés par exemple dans la constitution américaine. Et il est salutaire de se rappeler que les écrits du plus vigoureux critique de l'institution des « intouchables » dans l'Inde britannique nous renvoient à des idées de liberté et d'égalité humaine qui furent à l'origine développées en Europe⁹.

C'est également du sein de cet héritage que j'écris. Les études postcoloniales se préoccupent, presque par définition, des universaux – comme la figure abstraite de l'humain ou de la Raison – qui, forgés dans l'Europe du XVIII^e siècle, sous-tendent les sciences humaines. C'est cette même préoccupation qui marque, par exemple, le travail du philosophe et historien tunisien Hichem Djait, qui accuse l'Europe d'avoir « nié sa propre vision de l'homme⁹. » La lutte par laquelle Fanon a tenté de conserver l'idée d'homme élaborée par les Lumières – alors même qu'il savait que l'impérialisme européen avait

7. Taypan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1988, p. ix.

8. Sur Rammohun Roy, voir V. C. Joshi (dir.), *Raja Rammobun Roy and the Process of Modernization in India*, Delhi, Nehru Memorial Museum and Library, 1973 ; sur M. N. Roy, voir Sanjay Seth, *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India*, Delhi, Sage Publications, 1995.

9. Voir le dernier chapitre de ce livre.

10. Hichem Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1978.

réduit cette idée à la figure du colon blanc – fait désormais partie de l'héritage mondial de tous les penseurs postcoloniaux¹¹. S'il y a lutte, c'est parce qu'il n'est pas aisé de se défaire des universels dans la modernité politique. Sans ces universels, il n'y aurait pas de sciences sociales pour affronter les problèmes de la justice sociale moderne.

Ce rapport à la pensée européenne est également rendu nécessaire par le fait qu'à l'heure actuelle, la « tradition intellectuelle européenne » est la seule qui soit vivante dans les départements de sciences sociales de la plupart, sinon de toutes, les universités modernes. J'utilise l'épithète « vivant » en un sens particulier : ce n'est que dans des traditions de pensée très particulières que l'on traite des penseurs fondamentaux depuis longtemps morts et enterrés non seulement comme des personnes appartenant à leur temps, mais comme nos contemporains. Dans le champ des sciences sociales, on ne rencontre de tels penseurs que dans la tradition qui en est venue à se qualifier d'« européenne » ou d'« occidentale ». Je sais bien que l'entité nommée « tradition intellectuelle européenne », dont l'origine remonterait à la Grèce antique, constitue un objet fabriqué assez récemment par l'histoire européenne. Martin Bernal, Samir Amin et d'autres encore, ont très justement critiqué l'idée, défendue par certains penseurs européens, qu'une telle tradition ininterrompue ait jamais existé, ou qu'on puisse seulement la qualifier d'« européenne »¹². Reconstruction ou pas, l'essentiel est que c'est dans cette généalogie que s'inscrivent les sciences sociales. Lorsqu'il s'agit d'analyser l'évolution ou les pratiques sociales de l'Inde, peu de sociologues indiens, voire aucun, discuteraient sérieusement avec le logicien du XIII^e siècle Gangesa, avec le grammairien et philosophe du langage Bartrihari (V^e-VI^e s.), ou encore avec l'esthéticien du X^e-XI^e siècle Abhinavagupta. Aussi regrettable que ce soit, la domination coloniale de l'Europe en Asie du Sud a eu pour effet de transformer des traditions intellectuelles sanskrites, persanes ou arabes,

11. Voir la conclusion des *Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.

12. Voir Martin Bernal, *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, t. I, Londres, Vintage, 1991 ; Samir Amin, *L'Eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988. Plusieurs des thèses de Bernal sont débattues dans la communauté scientifique, mais sa démonstration concernant l'apport des non-Grecs à la pensée dite « grecque » reste intacte.

jadis ininterrompues et bel et bien vivantes, en simples objets de recherche pour la plupart, sinon pour tous les historiens modernes de la région¹³, qui traitent désormais ces traditions comme véritablement mortes, comme de l'histoire ancienne. Bien que des catégories qui jadis faisaient l'objet d'un examen théorique approfondi ne soient désormais plus que des concepts pratiques privés de toute descendance théorique, et ancrés dans les pratiques quotidiennes en Asie du Sud, les sociologues et historiens d'Asie du Sud ont rarement eu la formation qui leur permettrait de faire de ces concepts des ressources critiques adaptées au présent¹⁴. À nos yeux pourtant, les penseurs européens du passé, les catégories qu'ils ont créées, ne sont pas morts : c'est ainsi qu'on verra des chercheurs s'engager dans une dispute passionnée avec Marx ou Weber sans même éprouver le besoin de les historiciser ou de les replacer dans le contexte européen qui est le leur. Il leur arrive même parfois – rarement cependant – de

13. Cela ne revient pas à nier le fait que l'apprentissage du sanskrit a connu une brève renaissance sous la domination britannique, au début du XIX^e siècle. Mais il convient de ne pas confondre ce renouveau du sanskrit avec la question de la survie d'une tradition intellectuelle. Les recherches modernes sur le sanskrit ont dans l'ensemble été entreprises dans le cadre intellectuel des sciences humaines européennes. Dans *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India* (Berkeley, University of California Press, 2006), Sheldon Pollock traite de l'héritage intellectuel problématique de cette pratique. Voir également ses articles « The Death of Sanskrit » et « The New Intellectuals of Seventeenth-Century India », paru tous les deux dans *Indian Economic and Social History Review* (2001). Voir aussi John D. Kelly, « What Was Sanskrit for? Metadiscursive Strategies in Ancient India », Sheldon Pollock, « The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300 C.E.: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology », et Saroja Bhaté, « Position of Sanskrit in Public Education and Scientific Research in Modern India », in J. E. M. Houben (dir.), *Ideology and Status of Sanskrit*, Leyde, New York, Cologne, Brill, 1996, respectivement p. 87-107, 197-247 et 383-400. Le seul usage du mot « idéologie » dans le titre de ce livre semble conforter ma thèse. On pourrait faire le même genre de démonstration à propos des traditions intellectuelles de langue persane et arabe au XVIII^e siècle. Malheureusement, je ne connais que trop peu les recherches actuelles sur ce problème. Je reconnais également la ligne extrêmement respectable adoptée par plusieurs générations de chercheurs modernes en philosophie indienne, qui ont tenté de nouer un dialogue entre les traditions indienne et européenne. J. N. Mohanty et B. K. Matilal sont deux exemples contemporains de cette tradition. Mais il est regrettable que leur pensée n'ait guère eu d'impact sur les sciences sociales de l'Asie de l'Est.

14. On en trouvera quelques exemples dans le chapitre 5.

débattre avec les prédécesseurs antiques ou médiévaux de ces théoriciens.

Mais, dans les pays autres que les démocraties capitalistes occidentales, l'histoire même de la politisation de la population, ou de l'avènement de la modernité politique, marque l'histoire du politique d'une profonde ironie. Cette histoire nous met au défi de repenser deux concepts que nous a légués le XIX^e siècle européen, et qui font partie intégrante de l'idée de modernité : l'historicisme d'une part (l'idée selon laquelle pour comprendre un objet, il faut le saisir comme une unité et dans son développement historique) et, d'autre part, l'idée même du politique. Dans un pays comme l'Inde, le projet de « provincialiser l'Europe » trouve sa condition historique de possibilité dans l'expérience de la modernité politique. La pensée européenne entretient un rapport contradictoire avec cet exemple de modernité politique, car elle est à la fois indispensable et inadéquate pour comprendre les différentes pratiques de vie qui constituent en Inde le politique et l'historique. Explorer, dans un registre théorique aussi bien que factuel, ce double aspect des sciences sociales, telle est la tâche que se propose ce livre.

{fin de l'extrait}