

### **L'Homme**

Revue française d'anthropologie

### 156 | octobre-décembre 2000 Intellectuels en diaspora et théories nomades

# Des avantages d'être un barbare

## Sudipta Kaviraj



### Édition électronique

URL: http://journals.openedition.org/lhomme/83

DOI: 10.4000/lhomme.83

ISSN: 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination: 75-86 ISBN: 2-7132-1348-7 ISSN: 0439-4216

#### Référence électronique

Sudipta Kaviraj, « Des avantages d'être un barbare », *L'Homme* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 25 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/83; DOI: 10.4000/lhomme.83

© École des hautes études en sciences sociales

# Des avantages d'être un barbare

Sudipta Kaviraj

ANS L'IDÉAL, j'aimerais être considéré comme un barbare (selon l'acception grecque d'une personne dont la langue est incompréhensible), mais un barbare cosmopolite. N'y voyez pas une simple provocation. Mon premier souhait est qu'on s'aperçoive que je parle une langue naturelle et conceptuelle différente de celle de mon interlocuteur universitaire, et que je possède un appareil culturel qui, lui aussi, est différent. Cependant, mon second souhait tempère le premier. Les gens comme nous ne devraient pas, même par tentation nationaliste, exagérer leurs différences avec les intellectuels occidentaux, puisque nous sommes formés, pour une part très importante de notre vie de réflexion, précisément par l'influence intellectuelle occidentale. Nous possédons ainsi une curiosité bien plus grande que celle qu'un moderne est supposé avoir pour le spectacle de l'Occident. Nous sommes formés et façonnés par ces influences et par cette histoire. Mais le cosmopolitisme implique au moins deux choses : accepter à l'avance la possibilité que notre propre culture puisse être inadéquate ou faillible; ou qu'elle puisse n'avoir pas su développer une compétence particulière de la créativité humaine dans un certain sens. Dans ce cas, nous devrions être prêts à nous inspirer des autres cultures que nous connaissons, afin qu'elles nous apportent une vie intellectuelle plus satisfaisante. J'essaie de souligner ces deux choses en enseignant non seulement la politique indienne mais aussi la théorie politique occidentale. Toutefois, ce cosmopolitisme est d'une nature extrêmement complexe.

L'un des traits les plus intéressants dans le fait d'habiter intellectuellement le monde moderne est que l'Occident peut être indifférent aux autres cultures mondiales, alors que celles-ci ne peuvent ignorer l'Occident. Je tiens à affirmer que cet état de fait repose sur la présomption partiellement infondée du progrès et de la supériorité occidentale dans tous les domaines, position intellectuelle bizarrement indéfendable. Cependant, de façon tout aussi étrange, cette thèse fait partie d'un ensemble de croyances auquel adhère un nombre incroyable d'universitaires occidentaux. Cela ne signifie pas que si on le leur demandait, ils partageraient ce point de vue, mais leur ignorance tout à fait confortable de la façon dont pense le reste du monde, alors même qu'ils pensent sur la pensée, ne peut se comprendre que par cette croyance non déclarée et irréfléchie. J'avance, en outre, que cela nous donne un avantage considérable pour la simple raison qu'avoir accès à deux cultures est, à certains égards, bien mieux qu'à une seule. Notre présence en tant que chercheurs dans les universités occidentales devrait idéalement inciter à un dialogue. Il me paraît imprudent de trop attendre de cette présence à court terme. Dans l'état actuel de la constitution des savoirs et des gratifications qui l'accompagnent, il est probable que nous continuions à trop connaître l'Occident et l'Occident à nous connaître trop peu.

Mes recherches universitaires ont porté sur trois domaines différents : la théorie politique, l'étude de l'État indien et celle de la culture littéraire indienne – disciplines apparemment sans rapports les unes avec les autres. Mais avec le temps, j'ai l'impression toutefois qu'il existe entre elles de sérieuses et subtiles connexions qui m'ont en fait conduit d'un domaine à l'autre. Je vais essayer d'expliquer ce que chacun d'entre eux signifie pour moi, parce que dans chaque cas je pense avoir été forcé d'adopter une position intellectuelle quelque peu différente de l'approche universitaire dominante sur ces sujets. Je souhaiterais donc justifier la façon dont je les perçois, et par ailleurs voir s'il existe entre eux des liens sérieusement défendables en dehors de l'intérêt purement fortuit que je leur porte.

# L'état actuel des connaissances sur l'Inde Composition des connaissances internes et externes

J'ai l'impression que les connaissances de l'Occident sur le savoir ayant l'Inde pour objet ont fait d'immenses progrès, d'un côté, au prix d'une régression surprenante, de l'autre. Il n'est pas nécessaire de sérieusement débattre aujourd'hui sur le fait qu'une grande partie des premières formes des savoirs occidentaux sur l'Inde étaient orientalistes, selon l'acception donné au terme par Edward Said. Autrement dit, ces connaissances étaient fausses au moins sur trois points. Premièrement, elles étaient souvent trompeuses ou négligentes au niveau cognitif. L'orientalisme était si absorbé par sa propre image qu'il soulignait et souvent exagérait les différences entre Occident et Orient, traduisant de façon désinvolte la plus

infime différence en une infériorité. Deuxièmement, il n'admettait l'existence de connaissances internes à ces sociétés que si elles trouvaient leur place dans une organisation des savoirs produite par les orientalistes occidentaux. Le point de vue des pandits sur les écritures hindoues était considéré comme trivialement ésotérique; pourtant, une fois réorganisées par les universitaires occidentaux, leurs informations devenaient acceptables. Ainsi les Occidentaux préjugeaient-ils de leur connaissance de ces sociétés supérieure à celle de leurs habitants eux-mêmes. Enfin, ces inadéquations cognitives ne furent jamais détectées parce que ces connaissances avaient un autre but, non cognitif, lié au pouvoir du colonialisme. On peut ajouter à cela une quatrième erreur, à savoir la tendance à négliger les événements contemporains des sociétés orientales et la propension à se concentrer sur leur riche histoire culturelle.

Comparé à ces savoirs orientalistes, l'état actuel des connaissances occidentales sur l'Inde est certainement moins teinté d'orientalisme. Je suis néanmoins très frappé d'être souvent confronté à une sorte de contradiction, parfois même chez des gens étonnamment intelligents. Les indianistes sont portés à croire que les recherches des Indiens sont nationalistes et politiquement tendancieuses, alors qu'ils font eux-mêmes montre d'une attitude grossièrement et inconsidérément nationaliste ou centrée sur l'Occident, et voient leur fierté persistante à l'égard de l'Empire britannique comme les dernières lueurs légitimes d'un glorieux passé. Je suis étonné de la réaction épidermique des universitaires britanniques lorsqu'on leur parle des comportements racistes sous le pouvoir britannique en Inde : de façon surprenante aujourd'hui encore, l'impérialisme n'est pas tenu rétrospectivement pour une affaire totalement indéfendable. Qu'il existe en Inde un consensus envers le colonialisme comparable à celui qui règne en Occident à l'égard de l'Holocauste est assez peu compris. Ces dernières années, certaines recherches d'universitaires indiens ont consciemment tenté de prendre conscience de ce parti pris et d'y échapper. L'histoire dont traite les Subaltern Studies suscite une telle indignation précisément parce qu'elle a parfois tenté de lire l'histoire à contre-courant de la pensée nationaliste. J'ai moi-même essayé de souligner la nécessité de se démarquer de ce que j'appelle « l'histoire nationaliste du nationalisme ». Il faut néanmoins faire deux remarques à ce propos. La première est qu'une certaine sorte de nationalisme crée, chez la plupart d'entre nous, une espèce d'habitus culturel : dire qu'il faut se démarquer de l'histoire nationaliste du nationalisme n'implique pas obligatoirement être capable de le faire. En dépit de notre intention consciente ou déclarée, j'en suis sûr, notre pratique historienne en est loin.

Il revient à nos collègues européens de nous le faire remarquer sans l'hypocrisie aimable et défendable que produit la politesse, et lorsqu'il le font, nous ne devrions pas, de notre côté, réagir viscéralement comme s'il s'agissait d'un retour du colonialisme. La deuxième remarque est qu'être résolu à adopter un point de vue critique sur les hypothèses nationalistes n'implique pas nécessairement que nous les rejetions toutes en bloc. Je ne me sens étonnamment redevable d'aucune excuse quant au désir des Indiens d'être politiquement indépendants. Je trouve tout ce qui touche au colonialisme peu attrayant. Et afin de prouver notre bonne foi de peuple libéré d'un nationalisme étroit, il n'est pas nécessaire que nous adoptions la résolution de l'école d'histoire de Cambridge pour montrer que le nationalisme indien a été entièrement inspiré par des intérêts personnels « je-m'en-foutiste » de la plus basse espèce. Je peux à la fois critiquer et soutenir certaines idées nationalistes: je ne suis pas mécontent que nous soyons maintenant indépendants de la Grande-Bretagne, mais je ne suis pas très satisfait de ce que les politiciens indiens ont fait de cette liberté. À mes veux, les prémisses namiéristes 1 grossiers de l'école de Cambridge ne sont ni séduisants ni acceptables. Mais je crois qu'il est difficile de trouver aujourd'hui des défenseurs de ce genre d'histoire postimpériale parmi les universitaires occidentaux. Il est devenu en général politiquement incorrect de défendre le colonialisme, même rétrospectivement, ce qui, selon un célèbre ouvrage sur l'histoire britannique, « est une bonne chose » <sup>2</sup>.

Par ailleurs, les deux grands spectacles qu'offre l'Inde contemporaine, à savoir la pauvreté et la démocratie – et le miracle encore plus grand de leur possible coexistence – ont suscité une grande attention de la part de la recherche occidentale. Ce qui a logiquement conduit à un énorme déplacement de la production et de la curiosité universitaires occidentales sur l'Inde. Au lieu de l'ancien intérêt portant surtout sur son passé, et ce que, de façon conventionnelle, on appelait « études orientalistes/orientologiques », comprenant la philologie, l'étude de la philosophie religieuse, la linguistique, la littérature et le théâtre sanskrits classiques, l'intérêt universitaire s'est considérablement diversifié et l'accent s'est déplacé principalement vers les sciences sociales : l'histoire, la sociologie, les sciences économiques, les études culturelles, la politique, etc. À certains égards, il s'agit là d'un grand progrès. Il est vrai que dans certains cas, principale-

<sup>1.</sup> Du nom de l'historien britannique des idées politiques Sir Lewis Bernstein Namier (1888-1960). Le prémisse de Namier est que tout acte politique doit toujours être expliqué en référence aux intérêts et non pas aux idées ; les idées masquent les intérêts, de préférence vils, qu'hommes et groupes poursuivent (ndlr).

2. Allusion à un livre satyrique célèbre sur la manière conventionnelle d'enseigner l'histoire britannique, notamment dans les public schools, intitulé 1066 And All That, devenu un classique mineur. Le leitmotiv du livre est que tout événement ayant servi les intérêts des Britanniques ne peut être qu'« une bonne chose »(ndlr).

ment parmi les travaux de médiocre qualité universitaire, s'exprime à l'occasion une attitude traditionnellement coloniale; mais dans l'ensemble il s'agit là d'un problème négligeable, et de tels écrits, mal informés et hostiles, devraient être ignorés plutôt qu'être considérés comme appelant une réponse. Mais j'ai l'impression que ce progrès s'est fait au détriment de quelque chose d'assez vital. Si les premières études orientalistes traitaient souvent la différence comme une infériorité, elles prenaient la différence et certains de ses traits fort au sérieux. Je pense personnellement que l'un des aspects les plus importants réside dans la courtoisie cognitive ordinaire consistant à prendre acte du fait que les Indiens possèdent leurs propres langues – le sanskrit, l'arabo-persan et les langues vernaculaires, en dehors de l'omniprésence commode de l'anglais. Le premier pas vers la reconnaissance culturelle de quelqu'un consiste à accepter la validité de sa langue. Malheureusement, cette prise en compte ne pénètre que petit à petit dans les nouvelles disciplines des sciences sociales. Il peut y avoir à cela plusieurs raisons, dont trois peuvent être précisées. Premièrement, la plupart du temps les chercheurs en sciences sociales adoptent purement et simplement les présupposés universalistes des sciences sociales positivistes et font l'hypothèse que l'État existe ou n'existe pas, et que la démocratie est ou n'est pas ; poser des questions compliquées et inutiles, comme celle de savoir s'il s'agit vraiment d'un État, n'a aucun sens. Deuxièmement, très souvent ils trouvent suffisamment d'auteurs qui produisent assez d'écrits en anglais pour maintenir l'illusion que puisqu'ils sont sans l'ombre d'un doute bilingues, le chercheur n'a pas besoin de connaître les langues vernaculaires. Troisièmement, dans certains cas, les chercheurs entreprennent un laborieux travail de terrain – non pas une fois mais durant de longues années, labourant toujours le même sillon. Ainsi, même s'ils ne parlent pas la langue locale, l'occasion récurrente qu'ils ont de recouper les déclarations de politiciens avec celles d'autres politiciens, et de comparer ces déclarations avec les comportements, leur donne amplement l'occasion de tester ce qu'ils affirment. Les anthropologues sont les seuls spécialistes des sciences sociales qui, généralement à cause de leurs recherches dans des zones relativement reculées, et parmi des gens qui souvent ne parlent pas l'anglais, et parce qu'ils se méfient de sources d'information indirectes, apprennent généralement les langues des populations étudiées. Mais je pense que cela pose un énorme problème.

L'accessibilité n'empêche pas nécessairement les préjugés intellectuels. C'est un truisme de dire qu'aujourd'hui les Occidentaux connaissent beaucoup mieux le reste du monde, si connaître signifie d'abord voir. Mais la circulation croissante d'images implique aussi qu'elles tendent à offrir davantage d'occasions répétées de renforcer les préjugés – dans lesquels les

médias occidentaux, y compris ceux qui affichent leur libéralisme, jouent un rôle extrêmement actif. Je pense que la vocation du savoir universitaire est de critiquer et de contrecarrer ce rituel d'autocongratulation.

# Étude de l'histoire de la théorie politique

Étant donné que la théorie marxiste est liée de tous côtés à d'autres formes de la pensée sociale européenne, ne serait-ce que pour affirmer sa supériorité incontestable sur d'autres « idéologies », nous avons dû acquérir quelque compréhension d'autres arguments théoriques.

Une étude plus systématique de la théorie sociale m'a montré qu'à la place de ce que les marxistes affirmaient sur Marx, à savoir qu'il existait un fossé infranchissable entre son œuvre et les théories idéologiques développées avant et autour de lui, sa pensée faisait en réalité partie du processus même de penser la modernité européenne. Il semble qu'en dépit de leur énormes différences, la plupart des théoriciens européens contemporains ont reconnu que, pour nombre de raisons, la modernité comme période historique était très difficile à appréhender au niveau cognitif. Chacun d'entre eux a suggéré un moyen de trouver un processus particulier qui serait la cause centrale de la modernité. Chacun en a proposé une théorie qui, à cause de l'hypothèse de la cause première, est ainsi devenue une théorie de la modernité en général. Je reste convaincu que le marxisme constitue la théorie la plus puissante dans ce groupe, mais j'ai été obligé d'abandonner la certitude plus orthodoxe qu'il peut simplement, et sans aucune aide, nous offrir une compréhension de la sociologie de l'Occident moderne. Il doit être complété, selon les contextes, par des arguments théoriques de Hegel, Weber, Tocqueville, Durkheim, et d'autres. Toutefois, ce type d'enquête m'a obligé à me poser une autre question, qui constitue la base d'une grande partie de ce que j'ai écrit durant ces dix dernières années.

Pour des personnes comme moi, la lecture de ces théories s'est toujours produite dans le cadre incontournable de la vie quotidienne de l'Inde urbaine moderne. La lecture de ces théories a suscité un sens irrépressible à la fois de leur proximité et de leur éloignement. Certains aspects de ma propre expérience historique étaient, de la même façon, similaires et différents : il devenait essentiel de les distinguer. De façon schématique, j'en ai conclu que la modernité comprenait des processus tels que l'industrialisation, la laïcisation, l'étatisation, l'individuation, qui étaient universels, mais cela n'impliquait pas que les événements eux-mêmes ou leurs conséquences étaient semblables à ceux de l'Occident. Cela rendait la théorie sociale occidentale à la fois indispensable et inappropriée : ce corpus nous révélait ce qu'était la modernité et ce que supposait sa conceptualisation, mais il était

vain d'espérer cela pour produire aussi une théorie de notre propre expérience. Je perdis la foi en une conception transitionnelle de la modernité : la croyance que le passé européen nous montrait l'image de notre avenir.

Mais cela conduit naturellement à une autre question: la culture indienne n'a-t-elle pas produit une forme d'autoréflexion sur notre expérience de la modernité? Si tel est le cas, où est-elle? Il me semble que nous avons généralement regardé dans la mauvaise direction. La théorie est une forme de réflexion, à l'instar de la poésie et du théâtre. Pour des raisons historiques complexes, cette forme s'est peu développée dans la culture indienne, contrairement à la littérature. Il n'est guère surprenant que lorsque des intellectuels indiens se penchent sur ces questions, notamment la nature de notre modernité, ils le font au moyen de formes littéraires. C'est la raison pour laquelle j'ai tenté d'étudier la littérature, tout au moins ses textes, en gardant à l'esprit des questions relatives à la théorie sociale – comme dans l'étude de Bankimchandra<sup>3</sup> publiée il y a quelques années.

# Begriffsgeschichte

En faisant de l'histoire conceptuelle (Begriffsgeschichte), j'ai essayé de combiner une minutieuse étude historique et contextuelle des textes à une méthode s'attachant aux concepts essentiels à la poursuite d'une forme particulière de pratique sociale, avec sans doute une légère préférence pour la seconde. Je l'ai fait, avec un brin de frivolité bengalie, dans le cadre d'une étude sur l'idée de « saleté » et d'espace public en m'intéressant à l'histoire d'un certain parc de Calcutta. Je pense personnellement que les discours intellectuels que nous devons étudier avec un soin tout particulier sont ceux en langues vernaculaires, parce qu'ils sont le lieu de la plus grande originalité intellectuelle et artistique. Souvent le discours anglais est le fait de ceux-là mêmes qui écrivent en langues locales, mais il représente un pâle reflet de la passion, de la force d'argumentation et de l'éloquence qu'ils manifestent dans leur propre langue. À l'évidence, lorsque les intellectuels indiens écrivaient à des interlocuteurs d'autres régions, ou sur des questions plus générales, ils recouraient souvent à l'anglais, et ces textes et discours doivent être pris avec le plus grand sérieux. Cependant, il faut se garder de la supposition facile selon laquelle les écrits produits en langue vernaculaire sont de qualité inférieure. Heureusement, l'idée que

<sup>3.</sup> Romancier d'expression bengalie et anglaise, Bankim Chandra Chatterji (1838-1894) est considéré comme le créateur du roman moderne en bengali. Il est particulièrement connu pour *Anandamath* (1883), œuvre qui exhale le plus fervent patriotisme et a fortement inspiré les groupes terroristes des premières années du XX° siècle. Cet ouvrage a été traduit en français sous le titre *Le Monastère de la félicité*, par France Bhattacharya (Paris, Publications orientalistes de France, 1985) (*ndlr*).

lorsque les Indiens écrivent en langue vernaculaire ils sont plus originaux qu'en anglais, jouit d'une plus grande faveur, et de jeunes chercheurs se tournent vers ce type de matériaux, produisant souvent des travaux magistraux d'histoire intellectuelle. Étrangement, le système éducatif indien tend à devenir plus unilingue qu'auparavant, ce qui fait que les universitaires formés à la méthodologie moderne sont malheureusement souvent moins bien équipés pour maîtriser les langues vernaculaires. Mais, d'une certaine manière, l'argument sur le dénombrement des communautés bénéficie de nombreux appuis tant en Inde qu'à l'étranger, surtout parmi les historiens et les anthropologues. Cela est en partie dû au vif intérêt dont jouissent les Subaltern Studies, groupe qui, le premier, a développé cet argument.

## Étude de l'État en Inde

Mon second intérêt substantiel pour une sociologie historique du pouvoir à plus long terme a résulté de la prise de conscience que, dans le contexte indien, contrairement à l'Europe, la modernité avait été introduite par le pouvoir d'État – d'abord colonial puis nationaliste. Le sens de l'expression « primauté du politique » m'est apparu avec plus de force et sous un jour nouveau. Mais l'étude de l'État fut retardée par une foule de problèmes. Je devenais convaincu que pour en comprendre à la fois l'efficacité – ce qu'il a été capable de faire dans l'Inde moderne et ses échecs, ce qu'on attend qu'il fasse et dont il est incapable –, il est fondamental de l'envisager comme partie d'une sociologie historique sur le long terme. Pour comprendre la question controversée de savoir à quel point l'État national a pris la relève de l'État colonial, il convient de comprendre la nature du second. Après tout, cela est l'étude de la modernité indienne et je devins convaincu qu'en Inde, voire dans l'ensemble du Tiers-Monde, les forces de la modernité se sont avant tout introduites par le biais de l'État et de ses initiatives plutôt que par le pouvoir autonome du capital, même si ce fut aussi le cas, de manière impressionnante, en Europe. Le capitalisme en Inde lui aussi a besoin de l'appui essentiel de l'État. Il nous faut le comprendre parce qu'il joue un rôle si fondamental dans l'histoire de la modernité en Inde. Toutefois, le problème principal consiste à trouver un moyen de communiquer entre les langages disciplinaires propres aux spécialistes des sciences politiques et aux historiens. Par convention académique, les politologues n'ont pas étudié les problèmes de la vie politique du point de vue historique; de leur côté, les historiens ne se sont pas toujours interrogés sur la nature globale du pouvoir et sa place dans la société, même s'ils ont fourni une image très détaillée des ses processus. J'ai tenté de démontrer dans mes travaux de ces dix dernières années que

le changement majeur de la modernité indienne était moins l'extension du mode de production capitaliste que le mode de pouvoir de l'État, c'est-à-dire que le principal changement de la modernité indienne résulte du passage d'une société dans laquelle l'ordre était avant tout assuré par le pouvoir religieux à une société où il est produit par l'État. En Inde, toute l'histoire de la modernité tient à la façon dont la société est devenue une affaire d'État.

## Étude de la littérature et ses liens avec la théorie sociale

l'ai aussi bien des différends avec d'autres praticiens de l'histoire des idées qui étudient la littérature. Je ne peux nier que mon intérêt pour les textes littéraires est lié, au moins partiellement, au plaisir qu'ils me procurent, mais je peux aujourd'hui percevoir un rapport plus profond entre la littérature et mon intérêt d'ordre général pour les idées théoriques. La modernité provoque une instabilité générale des conditions les plus essentielles de la vie sociale et, quelle que soit la société, elle ne peut éviter de causer le plus grand trouble intellectuel et les plus profondes inquiétudes. Certains des plus éminents penseurs européens ont placé ces inquiétudes au cœur même de leurs théories: pour la plupart d'entre eux, la modernité, à cause de son instabilité fondamentale, parce qu'il est si difficile de la faire cohabiter avec quelque arrangement social ou situation que ce soit, est particulièrement malaisée à saisir et à appréhender au niveau cognitif. Bien que la modernité, de tous les systèmes sociaux qui régissent l'existence humaine, ait résulté d'intentions délibérées et d'actions de groupes humains, elle est aussi la plus compliquée à comprendre. Il aurait été vraiment étonnant que la modernité ne provoque pas les mêmes inquiétudes en Inde, ou que les intellectuels de ce pays ne tentent pas d'en comprendre la nature. Quoi qu'il en soit, chaque société a recours aux aptitudes qu'elle a développées depuis longtemps, où elle est intellectuellement experte et dont elle est sûre, lorsqu'elle entreprend de grandes et complexes tâches. La culture indienne n'avait pas de tradition préexistante de théorie sociale, mais elle avait par contre une longue et illustre tradition littéraire. Il n'est donc guère surprenant que la réflexion sur la modernité qui, en Europe, s'est développée sous forme de théorie sociale, soit advenue en Inde par la littérature. Il semble toutefois nécessaire de relativiser le caractère tranché de cette différence. Je pense qu'en Europe la réflexion théorique sous la forme conceptuelle plus abstraite a toujours été suivie d'un commentaire sous forme artistico-littéraire. Il n'est guère surprenant que les historiens des idées contemporaines, qui ont cherché à comprendre la constellation singulière des idées avec lesquelles l'Europe a vécu depuis trois siècles, ont souvent complété leur chronique de la théorie par une histoire de réflexion

littéraire, particulièrement le roman<sup>4</sup>. Il faut également souligner que de nombreux théoriciens ou philosophes « sociaux » insatisfaits de la pensée sociale libérale moderne ont eu recours aux ressources intellectuelles du passé de l'Europe, dont une grande part consiste en une réflexion philosophique sur la littérature. De même, dans l'Inde du XIXe siècle, les intellectuels, confrontés au questionnement philosophique venu de l'Occident moderne, se sont eux aussi tournés vers les ressources offertes par leur propre tradition – surtout la littérature –, pour y trouver raisonnements, arguments, valeurs et attitudes, qu'ils pouvaient recouvrer et réinterpréter. Étudier la littérature ne signifie pas se détourner des questions théoriques, mais trouver un moyen de les aborder sérieusement. Dans les universités occidentales, il n'existe pas encore beaucoup d'études de ce type sur l'Inde, pour des raisons évidentes. Comme je l'ai déjà fait remarquer, les compétences linguistiques connaissent un déclin et il existe une tendance, que je déplore, d'étudier les auteurs qui écrivent en anglais comme s'ils étaient représentatifs des écrivains indiens en général, plutôt que les grandes figures de la littérature qui écrivent en langues vernaculaires. Dans un autre sens, ceci constitue un mouvement parallèle aux tendances ayant cours dans les écrits occidentaux sur la théorie sociale, même si, là encore, pour des raisons, évidentes, les auteurs occidentaux qui écrivent ce genre d'ouvrages ne connaissent souvent pas les anciennes orientations des autres cultures.

## Qu'est-ce que la théorie postcoloniale?

Mais à cause de l'intérêt fondamental que je porte à la théorie sociale, je souhaiterais revenir brièvement sur le problème de la théorie sur et en provenance du Tiers-Monde. On associe trop facilement la théorie provenant de sources non européennes avec ce qui est connu maintenant sous le nom de théorie postcoloniale. Ce n'est pas parce que je ne suis pas d'accord avec ce qu'entraîne cette théorie que je n'y adhère pas, mais parce que je suis sceptique lorsqu'elle prétend en être une. Il ne fait guère de doute que ceux qui sont associés à cette tendance sont particulièrement versés dans la pensée théorique occidentale contemporaine et écrivent dans ce cadre avec grande compétence. Mais ce n'est pas là la revendication qui a lancé cette « théorie », laquelle devait différer de la théorie occidentale. Il est pour le moins ironique de prétendre que faire preuve d'une grande maîtrise de la théorie occidentale serait le signe que l'on s'en affranchit. Il est indéniable que leur entreprise spéculative est théorique, mais cela ne

<sup>4.</sup> La liste est trop longue pour être mentionnée; elle va de Antonio Gramsci, György Lukacs, Mikhaïl Bakhtine, Lucien Goldmann, René Girard à Charles Taylor, et d'autres aujourd'hui.

constitue pas un corpus différent. D'un côté, cela manifeste le désir d'une théorie distincte, que je suis prêt à respecter pourvu que celui-ci ne se confonde pas avec la production de celle-ci. Parfois, le problème est qu'en cas de critique culturelle, les analyses ne sont pas tant celles de textes non occidentaux de qualité que de textes occidentaux traitant de l'Occident. Ainsi les critiques sont-ils capables de produire de brillantes analyses de seize paragraphes oubliés de Jane Austen, Wilkie Collins ou Charles Dickens dans lesquels ils est question de l'Inde. Malheureusement, et tout simplement cela ne vaut pas l'étude des six tomes de Tagore. Je pense qu'une théorie sérieuse et digne d'intérêt pourrait provenir de ce type d'engagement plutôt que de celui de Said, qui fut essentiel, thérapeutique, cathartique, mais en définitive pas vraiment fondamental. C'est un catalogue de la manière dont les Occidentaux ont échoué à appréhender correctement quelque chose, et non pas sur la façon dont les non-Occidentaux ont pensé quoi que ce soit. Paradoxalement, par conséquent, je crois que nous pouvons produire une théorie non occidentale plus sérieuse si nous pensons un peu moins à ce que l'Occident a fait, correctement ou pas, et à ce que l'Occident actuel pense s'agissant de ce que nous disons que l'Occident passé n'a pas pensé correctement.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: État/state – histoire des idées/history of ideas – orientalisme/orientia-lism – théorie postcoloniale/postcolonial theory – Asie du Sud/South Asia.

Traduit de l'anglais par Philipe Sicard, revu par la Rédaction.

86

Sudipta Kaviraj, Des avantages d'être un barbare. — Le savoir sur l'Inde dans le champ universitaire occidental se caractérise par deux tendances : d'un côté, un climat général de rectitude politique et la défense du colonialisme décline. De l'autre, un affaissement des forces traditionnelles propres aux études orientalistes fondées sur une connaissance intime des langues vernaculaires et classiques. Ce double contexte a permis que les chercheurs sud-asiatiques soient traités avec hospitalité intellectuelle - et quelquefois surestimés. Je discute quelques-uns des axes de mon travail de recherche: la tentative de développer une compréhension scientifique de la société indienne, notamment sa politique, en restituant les façons singulières dans lesquelles les traductions conceptuelles ont été effectuées ainsi que l'exploration de la littérature pour l'étude de la réflexion indienne sur la modernité. Je termine en exprimant mon scepticisme envers la théorie « postcoloniale » telle qu'elle a été présentée jusqu'à présent; mais je suggère qu'elle peut être reprise et approfondie.

Sudipta Kaviraj, On the Advantages of Being a Barbarian. — Western scholarship about India is at present characterised by two developments. On the one hand, there is a general climate of political correctness, and academic defence of colonialism is decaying.

On the other hand, there has been a decline in the traditional strengths of Orientalist studies based on in-depth knowledge of vernacular or classical languages. This dual context has ensured that South Asian academics are treated with intellectual hospitality - sometimes being overestimated. I discuss some strands of my academic work: the attempt to develop a theoretical understanding of Indian society, particularly its politics, tracing the peculiar ways in which conceptual translations take place, and the examination of literature in the study of Indian reflection upon modernity. I end with being rather skeptical about what « post-colonial » theory has offered until now; but suggesting it can be taken further.

Sudipta Kaviraj est professeur à la School of Oriental and African Studies, à Londres. Il est l'auteur de *The Unhappy Consciousness. Bankimchandra Chattopadhyaya and the Formation of Nationalist Discourse in India* (Delhi, Oxford University Press, 1995). Il a édité *Politics in India* (Delhi, Oxford University Press, 1998) et est l'auteur d'articles traitant de la théorie politique, de l'État indien et de la littérature bengalie.