



HAL
open science

À propos de malentendus dans la réception française d'Edward Saïd : peut-on critiquer l'humanisme de Paul Mus ?

Laurent Dartigues

► **To cite this version:**

Laurent Dartigues. À propos de malentendus dans la réception française d'Edward Saïd : peut-on critiquer l'humanisme de Paul Mus ?. 2023. hal-02836073v2

HAL Id: hal-02836073

<https://hal.science/hal-02836073v2>

Preprint submitted on 2 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

À PROPOS DE MALENTENDUS DANS LA RÉCEPTION FRANÇAISE D'EDWARD SAID. PEUT-ON CRITIQUER L'HUMANISME DE PAUL MUS ?

Laurent Dartigues

CNRS, Triangle

Résumé :

Dans le champ français des études vietnamiennes, la référence à Edward Said demeure encore suspecte d'une position de critique politique et extérieure de l'orientalisme. Et quand elle touche un Big Man de l'orientalisme, la vietnamologie se cabre. Tel est le cas de mon analyse de l'œuvre de Paul Mus (1902-1969) sur la question de l'humanisme. Notamment parce que ce spécialiste aujourd'hui reconnu du bouddhisme ne s'est pas cantonné à la seule érudition orientaliste. Happé par la Seconde Guerre mondiale et les guerres de décolonisation qui la suivent, il prend part au débat sur la première Guerre d'Indochine. Fort de son expérience de soldat et de conseiller politique du général Leclerc, dans une veine humaniste inspirée par Alain, il donne deux ouvrages majeurs : *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* (1952) et *Le destin de l'Union française* (1954). Textes en partie anticoloniaux, il y dévoile son espoir d'une humanité réconciliée à l'échelle du monde et fécondée par l'humanisme asiatique. Il convient d'interroger l'humanisme que soutient Mus, afin de mieux cerner en quoi la critique portée par Edward Said, que d'aucuns considèrent pourtant comme inadaptée à la figure flamboyante de Paul Mus, touche au cœur de la sociologie mussienne, d'une part, révèle ce qui ne passe toujours pas, presque trente ans après la critique de l'orientalisme par Edward Said, dans le champ des études vietnamiennes en France, d'autre part.

Abstract :

Relatively unknown in the academic field of orientalism, Paul Mus (1902-1969) is nevertheless a « Big Man » of asian studies, member of the École française d'Extrême-Orient, professor at the Collège de France and regularly invited to teach at Yale on Southeast Asian Civilizations. Spending most of his childhood in Hanoi where his parents moved in 1907, he became indeed a major scholar of Buddhism, studied under Sylvain Lévi and Marcel Mauss he considered as mentors. But Mus is not only a scholar in a classic mode. After the World War II and his experience as Resistance fighter and political advisor of Leclerc and Bollaert in particular, he immersed in the political arena concerning the Indochina War. Lifelong inspired by his ancient teacher Alain and strongly impressed by *Mars ou la guerre jugée*, Mus wrote this two masterpieces : *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* (1952) and *Le destin de l'Union française* (1954). Ambiguously anticolonial, he unveiled his hope of a Eastern Renaissance as an achievement of the Western Renaissance enriched by an Asiatic humanism. That's why some historians do not accept the criticism of Edward Said even if the humanism of Paul Mus is quite different from Said's one and presents some ambivalences.

Mots-clés : Paul Mus, Edward Said, humanisme, postcolonial, guerre, orientalisme, renaissance orientale.

En 2004 fut organisée à Lyon la première journée d'étude française consacrée à une figure assez méconnue de l'orientalisme hexagonal, Paul Mus (1902-1969). Élève notamment de Sylvain Lévi et de Marcel Mauss, ce spécialiste des grandes religions indiennes et du bouddhisme en particulier, après une relative éclipse, récupère toutefois depuis le début des années 2000 une place plus conforme au statut de celui qui fut, à son époque, considéré comme un des plus grands orientalistes français. Assurément, l'engagement de Paul Mus dans les affaires militaires de son temps a participé de cette redécouverte. Son

expérience militaire de la Seconde Guerre mondiale, qui a transformé l'érudit en essayiste et l'a vu arrimer son travail de savant à une implication dans le débat public sur les guerres et les violences coloniales, a en effet fabriqué l'image d'un orientaliste « total », à la fois intellectuel de haute volée et homme d'action courageux.

Ayant analysé quelques-uns de ses écrits dans un chapitre entier de la thèse que je soutins en 2001, j'eus l'opportunité de présenter une contribution à cette journée d'étude. Celle-ci, sans aucune explication, sera la seule à ne pas être publiée dans les actes édités en 2006¹ sous le titre *Paul Mus (1902-1969). L'espace d'un regard*, ouvrage dirigé par deux historiens francophones David Chandler et Christopher Goscha.

Une absence, mais aussi paradoxalement, une forme de présence : Dans un compte-rendu de ce livre, l'historien du Cambodge Grégory Mikaelian fustige un des « épigones hexagonaux » d'un « monde anglo-saxon » prompt à la critique, voire la calomnie :

« On sait qu'une sociologie à courte vue du fait colonial européen, conçue Outre-manche au moment où l'impérialisme américain est à son comble, sert aujourd'hui de cache-misère conceptuel à un pan de la recherche qui s'attache à dénigrer maladroitement les pères de l'orientalisme »² (Mikaelian 2008 : 185).

Le propos demeurant allusif, mais une note de bas de page explicite ce que recouvre cette sociologie « à courte vue » qui ne participe pas à l'édification de ce que Mikaelian appelle les « pères » de l'orientalisme : elle cite, exclusivement et pas même à titre d'exemple, mes travaux. Je crois pourtant raisonnable d'imaginer que le costume taillé me soit un peu large. Je soupçonne en fait que ce « monde anglo-saxon » que l'historien ne cherche pas à caractériser et dont je serais un suiveur zélé, renvoie plus précisément à Edward Saïd qui inspira d'une certaine manière ma critique de l'orientalisme « vietnamisant », et même, au-delà de Saïd, aux *postcolonial studies*.

L'anecdote ne ferait-elle pas en effet ici événement ? Autrement dit, cette controverse à propos de ma prétendue lecture saïdienne dévalorisante de Paul Mus n'offrirait-elle pas une fenêtre illuminant la question de la réception des analyses d'Edward Saïd – tout au moins, parmi certains historiens dans le champ des études vietnamiennes ? Je crois en effet qu'elle révèle à nouveau cette difficulté d'analyser l'orientalisme en termes de « pouvoir-savoir » dans le champ académique français, voire francophone, presque trente ans après la publication de *L'Orientalisme*. Les études vietnamiennes n'échappent pas aux tropismes de la réception première de *L'Orientalisme* dans l'espace académique français qui a produit des

¹Elle sera accueillie dans l'ouvrage *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique* (2006) issu d'une rencontre internationale qui se déroula à Marseille en 2005 entre la Maison Asie Pacifique et le Center for Asia Pacific Area Studies de l'Academia Sinica de Taïwan. Voir Laurent Dartigues, « La sociologie de Paul Mus, entre théorie et sens sur l'altérité vietnamienne », dans *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. II. Pratiques symboliques en transition*, F. Douaire-Marsaudon et al., Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, p. 135-148.

²Grégory Mikaelian, « Compte rendu. David Chandler, Christopher Goscha, *L'espace d'un regard : l'Asie de Paul Mus (1902-1969)*, Paris, Les Indes savantes, 2006 », *Péninsule*, 57/2 (2008), p. 185.

effets de clôture quant à l'appréhension à la fois de la complexité de la position de Said vis-à-vis de l'orientalisme, de la diversité des textes de Said et de leur évolution dans le temps³. Je laisserai de côté cette question, mais notons cependant qu'il en est de même d'ailleurs en ce qui concerne la réception des *postcolonial studies*, dont Said est la référence obligée, alors qu'elles sont bien loin de se présenter sous un aspect monolithique. Elles constituent plutôt un « dédale »⁴ de recherches, enseignements, revues et travaux relevant de nombreuses disciplines différentes, avec toutefois un ancrage originel dans les études littéraires, circulant entre Afrique et Caraïbes ou Amérique du Nord, Asie et Amérique du Sud sans forcément passer par l'Europe ; elles forment une « nébuleuse plus qu'une école »⁵. Elles relèvent en fait plutôt d'un mouvement de pensée⁶ – et non d'une théorie ainsi que le souligne justement Achille Mbembe⁷ –, certes « largement prédominant[es] dans le monde anglo-saxon »⁸, cependant en recul et débattu en son sein même⁹. L'étiquette finit par tuer la chose qu'elle est censée définir à force d'ignorance de ce dont il est vraiment question.

À partir donc d'une sorte de « critique monstrueuse » qui m'engage personnellement et à laquelle, en suivant Foucault, il convient non de répondre mais de rétablir la réalité des textes dénaturés¹⁰ –, je propose de faire un écart et d'apporter un éclairage au sujet de ce qui demeure un des malentendus majeurs et agissant dans cette polémique, à savoir la question humaniste. On verra que Paul Mus est par certains côtés un « postcolonial », ou que l'accusation d'anti-humanisme à l'encontre d'Edward Said au motif, notamment, d'une démarche inspirée par Michel Foucault méconnaît l'œuvre de Said. D'une part, Edward Said lui-même est un critique de Michel Foucault en ce point précis de la fameuse « mort du sujet ». D'autre part, l'œuvre de Said qui ne se résume pas à *L'Orientalisme* n'est pas en bien des aspects

³Voir Michel Foucault, « Les monstruosités de la critique », *Dits et écrits I, 1954-1975*, n° 97 (1971), Paris, Gallimard (coll. Quarto), 1994, p. 1082-1091. Ainsi, dans *L'Orientalisme*, les formulations de Said sont parfois contradictoires, surtout, évolutives et sujettes à révision, intégrant d'ouvrages en ouvrages, de nouvelles postfaces en rééditions, les critiques que lui valut *Orientalism*. Contrairement donc à ce que Gosha suggère, le rapport qu'Edward Said tisse entre connaissance et domination coloniale est plus compliqué que ce qu'une lecture partielle laisserait croire. Christopher Gosha, « Préface. "Voir, simplement..." », dans *Paul Mus (1902-1969). L'espace d'un regard*, D. Chandler, C. Gosha, p. 14.

⁴Marie-Claude Smouts, « Le postcolonial pour quoi faire ? », dans *La situation postcoloniale : les postcolonial studies dans le débat français*, dir. M.-C. Smouts, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 134.

⁵Jacques Pouchepadass, « Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain », dans *La situation postcoloniale*, dir. M.-C. Smouts, p. 186.

⁶Benita Parry, « L'institutionnalisation des études postcoloniales », dans *Penser le postcolonial*, dir. N. Lazarus, p. 152.

⁷Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcolonialiste ? [Entretien avec Olivier Mongin, Nathalie Lempereur, Jean-Louis Schlegel] », *Esprit*, 12 (2006), p. 117.

⁸Dominique Combe, « Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd », *Littérature*, 2/154 (2009), p. 119.

⁹Contesté au « Nord » mais aussi au « Sud » ainsi que Jean-Loup Amselle le stipule, que ce soit sous la forme d'une critique des *subaltern studies*, portée par Gayatri Spivak elle-même, ou d'une critique plus spécifique des *postcolonial studies* par des intellectuels comme Paul Tiyambe Zeleza ou Kwasi Wiredu. Voir Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Fayard (coll. Pluriel), 2010 (1^{ère} édition 2008), respectivement p. 155 et *sq.*, p. 87 et *sq.* et p. 37.

¹⁰Telle la critique portée par David Chandler. Ce dernier me prête l'hypothèse que la sociologie mussienne du Viêt Nam fut « infantilisée » en raison de l'acculturation précoce de Paul Mus au contact des domestiques vietnamiennes qui s'en sont occupées. Voir David Chandler, « Paul Mus, 1902-1969 : Esquisse d'une biographie », dans *Paul Mus (1902-1969) : l'espace d'un regard*, D. Chandler, C. Gosha, Paris, Les Indes savantes, 2006, p. 16. Or l'hypothèse que j'avance stipule juste que la sociologie de Paul Mus relève à la fois d'un certain univers théorique et de ce que j'ai appelé un désir ou un sens du Viêt Nam lié à l'acculturation de son enfance. Voir Dartigues, « La sociologie de Paul Mus, entre théorie et sens sur l'altérité vietnamienne », p. 135-148.

« postcoloniale », même si elle est reconnue fondatrice de ces études comme l'indique par exemple cette dédicace de Neil Lazarus : *À Edward Said (1935-2003), notre maître à tous*¹¹. À traduire ainsi : notre maître ès *postcolonial studies*. Enfin, Edward Said s'inscrit explicitement dans une tradition représentée par Auerbach et Vico. Il endosse ainsi clairement un humanisme européen qui s'adosse à un retour à la philologie en tant que pratique savante et politique – « en tant que pratique de lecture démocratique et éclairée » écrit Marcus Messling¹².

Proposant donc d'analyser un point particulier des malentendus de la réception de Said qui a trait au problème de l'humanisme (notamment anticolonial) promu par Paul Mus et que la critique portée par Said et « ses émules » dont je serais¹³, négligerait, je me centrerai sur ses textes concernant la société vietnamienne, plus précisément sur les deux ouvrages « politiques » majeurs de Paul Mus écrits dans une veine inspirée par Alain, à savoir *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* (1952) et *Le Destin de l'Union française* (1954) qui dépasse le cadre vietnamien bien que celui-ci soit majeur¹⁴. Ils dévoilent en effet mieux qu'ailleurs l'espoir d'une humanité réconciliée à l'échelle du monde et fécondée par l'humanisme asiatique. Il conviendra toutefois d'interroger l'humanisme que soutient Paul Mus et d'en sonder les ambivalences. Il apparaîtra bien différent de celui que revendique Edward Said, ce qui permettra de mieux cerner en quoi la critique portée par Said touche le noyau éthique de l'orientalisme mussien que certains, dans le champ des études vietnamiennes, voudraient préserver en ce lieu précis. Il convient toutefois dans un premier temps de brosser à grands traits la réception académique de Said en France.

Quelques éléments sur la réception de *L'Orientalisme* dans le champ français¹⁵

Largement négligé par la réflexion sur la structuration coloniale de l'anthropologie en particulier – malgré quelques textes précurseurs comme celui d'Anouar Abdel-Malek (1963) –, l'orientalisme fait une entrée tonitruante dans l'agenda scientifique, et peut-être plus encore politique, avec la publication en 1978 d'*Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Edward Said appréhende en fait l'orientalisme comme un mode de discours essentialiste qui fabrique l'Orient en le réduisant à « une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident »¹⁶. Il pousse ainsi à percevoir les soubassements politiques qui prévalent dans la production de connaissances même là où *a priori* règne le « savoir pur ». En particulier, il voit dans

¹¹Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial : une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 [1^{ère} éd. 2004, trad. de l'anglais]. Je précise que l'*Introduction* est un genre littéraire anglo-saxon de consécration.

¹²Marcus Messling, « Philologie et racisme. À propos de l'historicité dans les sciences des langues et des textes », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1/67 (2012), p. 154.

¹³Selon Christopher Gosha, « “Qu'as-tu appris à la guerre ?” Paul Mus en quête de l'humain », dans *Paul Mus (1902-1969) : l'espace d'un regard*, D. Chandler, C. Gosha, p. 290.

¹⁴Comme la plupart des orientalistes de l'École française d'Extrême-Orient, Paul Mus écrit très peu en tant que philologue, archéologue ou épigraphiste sur le Viêt Nam. Son œuvre orientaliste majeure concerne le temple indonésien de Barabudur.

¹⁵Ce paragraphe reprend quelques éléments d'un texte dédié à cette question. Voir Laurent Dartigues, « Histoire d'un silence ? La réception de l'œuvre de Said en général et de *Orientalism* en particulier dans le champ scientifique français (1980-2003) », dans *Orientalismes/Occidentalismes : à propos de l'œuvre d'Edward W. Said*, M. Abbes, L. Dartigues, Paris, Hermann (coll. Échanges littéraires), 2018, p. 37-78.

¹⁶Edward Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1980 (trad. de *Orientalism : Western Conceptions of the Orient*, 1978), p. 17.

la pratique de l'orientalisme l'exercice d'un pouvoir par lequel l'orientalisme fabrique l'Orient et le décrit dans les termes tels qu'il contribue à sa prise de possession.

Encensé ou abhorré, *Orientalism* est rapidement devenu un classique traduit en de multiples langues (allemand, arabe, coréen, persan, turc, etc.). Il est usuellement admis que ses thèses sur les relations entre orientalisme et domination coloniale furent reprises par les historiens, essentiellement indiens, qui fondèrent un des courants majeurs des études postcoloniales, les *subaltern studies*¹⁷.

Bien que traduit et publié en France dès 1980¹⁸, *L'Orientalisme* est largement ignoré par les intellectuels français jusqu'en 2005¹⁹. Ce qui peut étonner si l'on considère qu'Edward Said jouit d'une certaine notoriété auprès d'un « vaste public » en raison de ses positions publiques concernant la Palestine (Baduel 2005 : 169), mais paraît plus intelligible si l'on stipule que cette réputation d'intellectuel (palestinien) engagé se construit plutôt à partir de nombreux articles parus dans *Le Monde* entre 1996 et 2002, ainsi que dans *Le Monde diplomatique* ou *Manière de voir* à partir de 2001²⁰. Quoi qu'il en soit, *L'Orientalisme* est effectivement éludé par les milieux orientalistes français ou francophones. Ou à peu près éludé car il existe bel et bien une certaine réception d'Edward Said.

Du côté de l'orientalisme arabisant ou islamisant, très peu de grandes « figures » commentent Edward Said. C'est en réalité aux marges de ce champ qu'il est rendu compte du travail de Said, dans une tonalité globalement bienveillante. Ainsi en est-il de Jean-Pierre Thieck – historien spécialiste de la Turquie embrassant la carrière de journaliste et en poste à Istanbul – dans la revue *Annales* en 1980, ou encore de l'ethnologue Fanny Colonna – demeurée après l'Indépendance dans son Algérie natale jusqu'en 1993 – dans la revue *Le Débat* en 1982.

Aux marges, voire en dehors de ce champ, et là aussi de manière plutôt amène, comme par exemple l'essayiste Olivier Mongin qui le cite laconiquement dans un numéro de la revue *Esprit* de 1983, le

¹⁷Même si l'affaire semble plus compliquée. Isabelle Merle invite à distinguer un premier moment (1982-1990) où les *subaltern studies* sont en réalité plus inspirées par le marxisme gramscien et les *cultural studies* anglaises fondées dans les années 1960 – et auxquelles sont attachés les noms des fondateurs des *subaltern studies*, entre autres Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, David Arnold – d'un deuxième temps plus directement inspiré par Edward Said – il préfacera d'ailleurs l'anthologie des textes subalternistes indiens réunies en 1988 par Guha et Spivak dans *Selected Subaltern Studies* – qui voit s'imposer les noms de Homi Bhabha, Gyan Prakash ou Gayatri Spivak. Voir Isabelle Merle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, 3/56 (2004), p. 131-147.

¹⁸Ce serait la première traduction en langue « étrangère » si l'on excepte la traduction anglaise de 1979. Sans négliger l'orientalisme anglais, Said fait néanmoins principalement cas de l'orientalisme français (de la perception des Français ayant vécu dans le monde islamique et arabe). Said estime que la France et l'Angleterre ont entretenu des rapports d'affinité singuliers avec l'Orient qui sont à la base de la naissance de l'orientalisme (Said 1980 : 16).

¹⁹Catherine Coquery-Vidrovitch, « Le tropisme de l'Université française face aux *postcolonial studies* », dans *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux usages de la société française*, dir. Achille Mbembe et al., Paris, La Découverte (coll. Cahiers libres), 2010, p. 318. En charge de son lancement aux éditions du seuil, Dominique Eddé témoigne du « barrage invisible, silencieux » des intellectuels, notamment ceux qu'elle dit endettés (avec des guillemets) auprès d'Israël. Voir Dominique Eddé, *Edward Said, le roman de sa pensée*, Paris, La Fabrique, 2017, p. 105. Le *Roman* qu'Eddé vient d'écrire est bien autre chose qu'un roman. Il est un point de vue délicat et profond sur la pensée d'Edward Said, avec qui elle eut une longue passion amoureuse, qu'on ne peut écarter au motif d'un simple témoignage. Il m'apparaît même un outil incontournable pour tout chercheur désireux aujourd'hui de travailler sur ou avec Said.

²⁰Guillaume Bridet et Xavier Garnier, « Introduction », *Sociétés & Représentations*, « Edward Said : une conscience inquiète du monde », 37 (printemps 2014), p. 20. En réalité, *L'Orientalisme* bénéficie d'une couverture médiatique, à la fois radiophonique et télévisuelle, dès 1980. Voir L. Dartigues, *Histoire d'un silence ?*, op. cit., p. 39-40.

romancier Yves Florenne dans un article du *Monde diplomatique* (1980) ou encore la spécialiste de littérature française du XIX^e siècle Françoise Gaillard dans la revue *Romantisme* (1981).

Du côté de l'orientalisme d'« Extrême-Orient », le ton est souvent assez lapidaire, beaucoup moins aimable, éventuellement méprisant. À l'instar du grand sinologue belge Pierre Ryckmans volontiers moqueur et qui se fait le porte-parole d'un orientalisme « pur »²¹, de l'indianiste Jean-Claude Galey qui se fend d'une brève allusion à Said, qui plus est sibylline²², de Robert Delière, indianiste, qui lui accorde quelques lignes tranchantes²³. Et pour l'historien du Viêt Nam Christopher Gosha, Edward Said présente un orientalisme monolithique²⁴.

Si l'on en croit Dominique Eddé qui considère que *L'Orientalisme* est « infiniment plus connu que lu » (Eddé 2017 : 19), il n'est peut-être pas inutile de revenir quelque peu sur l'ampleur de la critique que Said adresse à l'orientalisme, d'abord arabisant, dans l'ensemble de son œuvre.

Notons en effet qu'il ne faudrait pas réduire la théorie d'Edward Said sur l'orientalisme au seul livre qui lui valut sa renommée internationale²⁵. Il convient de lire conjointement *Orientalism – L'Orientalisme* dans la traduction française – et *The Question of Palestine* publié en 1979 – *La Question de Palestine* dans la traduction française tardive de 2010 – dans lequel Said renvoie explicitement ou implicitement au premier. Mais aussi *Covering Islam* paru en 1981 et traduit seulement en 2011 avec le titre de *L'Islam dans les médias*, dont l'introduction précise d'ailleurs que ces trois ouvrages forment une trilogie²⁶. On touche là, pour le cas français, à un problème de politique de traduction qui ne semble pas obéir à une logique de la connaissance mais plutôt à des stratégies éditoriales²⁷. Dans tous les cas, la réception de Said, focalisée sur *L'Orientalisme*, n'en est pas facilitée. Il faut en outre prêter attention à l'« annexe volumineuse »²⁸ à *Orientalism*, à savoir *Culture and Imperialism*, paru en 1993 et traduit en français en 2000. Edward Said affirme certes que l'ouvrage n'est pas la suite de *L'Orientalisme*, au motif qu'il aborde la question de la résistance culturelle à la domination occidentale et que son attention porte presque exclusivement sur le roman. Mais ne nous y trompons pas, le cadre théorique d'analyse des rapports entre la culture et l'impérialisme emprunte les mêmes voies que celui mis en place dans *L'Orientalisme*. Il s'agit de montrer

²¹Pierre Ryckmans, « Orientalism and Sinology », *Review of Asian Studies Association of Australia*, 7/3 (1984), p. 19.

²²C'est en effet à propos d'un débat sur les origines à la fois de l'Homme et de la civilisation occidentale imperméable selon Galey à la découverte de nouvelles sources sur l'Inde, qu'il cite deux ouvrages « d'inspiration opposée », à savoir *La Renaissance orientale* de Raymond Schwab et *Orientalism*. Jean-Claude Galey, « Les angles de l'Inde », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 5 (1986), p. 994.

²³Robert Delière, « L'ethnographie contre l'idéologie. Le cas de l'hindouisme », *L'Homme*, 160 (2001), p. 163-164.

²⁴Christopher Gosha, « "Qu'as-tu appris à la guerre ?" Paul Mus en quête de l'humain », *op. cit.*, p. 290.

²⁵Si *L'Orientalisme* est son *opus* majeur, il n'est pas le plus subtil, ni le plus attachant, comme le dit Eddé. Dominique Eddé, *op. cit.*, p. 19).

²⁶Edward Said, *L'Islam dans les médias : comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde*, Arles, Sindbad (coll. La bibliothèque arabe. L'actuel), 2011 (trad. de *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*, 1981 et réédité avec une nouvelle introduction en 1997), p. 55.

²⁷Voir Guillaume Bridet et Xavier Garnier, art. cit., p. 9-27.

²⁸Dominique Eddé, *op. cit.*, p. 48.

que la culture a joué un « rôle privilégié » dans l'impérialisme²⁹. *Culture et Impérialisme* présente du reste certaines des outrances interprétatives de *L'Orientalisme*, faisant comme si les buts de la domination coloniale pouvaient déterminer entièrement les compréhensions culturelles. Mais dans le même temps, Said montre que les rapports qui se nouent entre la culture et l'impérialisme sont ambigus. En lisant le roman en tant que résultat d'une « interaction créatrice »³⁰ entre les propres lectures de l'auteur, son génie propre, son histoire personnelle, les contraintes de convention du récit et un public cible, en s'attachant à ce qui est marginal dans le récit³¹, en s'intéressant aux discordances que des auteurs issus du « monde périphérique » introduisent dans la culture dominante et aux formes de résistance culturelle à l'impérialisme qu'il qualifie de généreuses, *Culture et impérialisme* apparaît en tout cas plus nuancé que *L'Orientalisme*³².

Il convient donc de garder à l'esprit la complexité de la position de Said à propos de l'orientalisme³³. Parce que, en général, « son travail consistait à faire cohabiter ce qui n'allait pas soi »³⁴ ou que, en particulier, son analyse de l'orientalisme est trop vaste pour « se soumettre à une thèse définitive »³⁵, on ne peut réduire l'œuvre d'Edward Said à une formule simple comme le font certains contempteurs³⁶. Contrairement à ce qu' imagine Goscha³⁷ en partant des quelques lignes que, dans *Culture et Impérialisme*, Said consacre à Paul Mus, ce n'est pas parce qu'Edward Said envisage l'orientalisme comme une

²⁹Edward Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000 (trad. de *Culture and Imperialism*, 1993), p. 39.

³⁰*Id.*, p. 120.

³¹*Id.*, p. 127.

³²Mon usage critique de Said est bien plus inspiré par *Culture et Impérialisme* que par *L'Orientalisme*. Voir Laurent Dartigues, *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939 : essai sur l'idée française du Viêt Nam*, Paris, Les Indes savantes, 2005. J'invite à endosser une posture pluraliste qui prend acte de la pluralité des rapports à l'expérience du point de vue de l'auteur et à prêter une attention « quasi-philologique » au document qui ménage une place à tout ce qui textuellement résiste au geste premier du chercheur qui en unifie le sens. Voir Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel (coll. Bibliothèque Idées), 2012. Le contexte colonial laisse en effet libre cours à divers projets d'écriture de se développer, successivement, mais aussi simultanément à l'intérieur d'un même texte. L'idée est donc de prendre au sérieux tout ce que l'auteur revendique avant de caractériser le texte par les fins qu'il sert. Les questions de base deviennent alors : « Au moment où j'écris, le destinataire peut-il être présent dans mon champ de perception présent » ?, « Comment est-il présent » ?, « Quel(s) destinataire(s) ? » ? Questions que j'introduis à contrefil de Jacques Derrida qui lui cherche à qualifier l'absence du destinataire. Voir Jacques Derrida « Signature événement contexte », dans *Les marges de la philosophie*, J. Derrida, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. Critique), p. 374. Je concède néanmoins volontiers que le sens ne s'épuise pas avec le présent de son inscription ou que l'écriture fonctionne malgré « la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer-ceci » (*Id.*, p. 376), et que l'écrit présente une « force de rupture » avec l'« ensemble des présences » (*Id.*, p. 377) qui organise le moment de son inscription. Mais ces « présences » construisent quand même, en partie, le moment de l'écriture. J'adhère dès lors pleinement à l'hypothèse qu'Oswald Ducrot formule si lumineusement : la pensée d'autrui est constitutive de la mienne et forme le principe général qui commande le discours. Voir Oswald Ducrot, « Analyse de textes et linguistique de l'énonciateur », dans *Les mots du discours*, dir. O. Ducrot, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. Le sens commun), 1980, p. 45. Il engage ainsi à s'interroger sur la « pluralité des voix » du texte (*Id.*, p. 24), à la fois celles du locuteur qui peut attribuer son énoncé à plusieurs énonciateurs (quand il se distancie d'une assertion en lui donnant par exemple pour responsable l'opinion commune), et celles des destinataires auxquels le locuteur s'adresse. Si mon étude de l'orientalisme emprunte insuffisamment cette voie, je me permets toutefois de renvoyer au paragraphe « Apparences et ambivalences des intentions dans les textes », dans *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939*, L. Dartigues, *op. cit.*, p. 138 et sq.

³³James Clifford, *The Predicament of Culture : Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, p. 26.

³⁴Dominique Eddé, *Edward Said, le roman de sa pensée*, *op. cit.*, p. 40.

³⁵*Id.*, p. 108.

³⁶Et aussi certains « épigones » appliquant quelque peu mécaniquement la notion de pouvoir-savoir à d'autres aires culturelles. Voir par exemple Vumbi Yoka Mudimbé, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press (coll. African systems of thought), 1988 ou Colin Mackerras, *Western images of China*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

³⁷Christopher Goscha, « Préface. "Voir, simplement..." », *op. cit.*, p. 14.

infrastructure épistémique de l'impérialisme occidental qu'il sous-entend que les orientalistes sont nécessairement des suppôts du colonialisme³⁸.

Les choses ainsi clarifiées, reprenons maintenant le débat à propos de la question de l'humanisme de Paul Mus qui montrera ce qu'une certaine lecture de Saïd peut induire d'incompréhension.

L'humanisme de Paul Mus objecte-t-il à la critique d'Edward Saïd ?

Edward Saïd occulterait donc l'humanisme anticolonialiste de Paul Mus. Ou bien, piégé dans une vision uniformisante de l'orientalisme, ne saurait en reconnaître la saveur rare et originale³⁹. Mais de quel humanisme Paul Mus est-il le porteur ? Et en quoi serait-il profondément anticolonialiste ?

Expérience de guerre et humanisme chez Paul Mus

L'engagement humaniste de Paul Mus surgirait au cours de la Seconde Guerre mondiale⁴⁰. Son expérience en la matière s'apparente à un récit d'aventure. Amplement narré par ailleurs⁴¹, je me contenterai de quelques lignes.

Combattant en mai et juin 1940 entre Seine et Loire, en poste en Afrique Occidentale Française comme directeur de l'instruction publique après l'armistice, Paul Mus cherche à s'engager dans les Forces françaises libres peu après le débarquement allié en Afrique du Nord. Il sera envoyé à la fin de 1943 en Inde en tant que chef de la guerre psychologique auprès de la Résistance intérieure en Indochine afin de suivre un entraînement de commando. Le coup de force des Japonais du 9 mars 1945 le surprend à Hanoï et l'oblige à rejoindre après un dangereux périple une colonne militaire au sud de la Chine. En août 1945, il est incorporé dans le Corps expéditionnaire français en Extrême-Orient et devient conseiller politique (jusqu'en mai 1946) du général Leclerc qu'il accompagnera lors de l'échange des signatures de la capitulation japonaise du 2 septembre 1945. Paul Mus occupe ensuite la fonction de conseiller politique d'Émile Bollaert, Haut-commissaire de France en Indochine. Il effectue alors sa dernière mission de terrain. En avril 1947, il traverse les lignes du Viêt Minh et gagne le Quartier général de Hô Chi Minh

³⁸D'autant que tel n'est pas le propos d'Edward Saïd. Le court paragraphe dont il est question contraste la réflexion – déployée par Paul Mus dans *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* et que Saïd estime remarquable – avec la conscience humaniste de Malraux exprimée dans *La Voie royale*. De celle-là, Saïd dit qu'elle est incapable de s'extraire de l'horizon impérialiste. Saïd préfère rapprocher, élogieusement, Paul Mus d'Edward Thompson qui dans *The Other Side of the Medal* (1926) affiche son refus de la poursuite de l'aventure coloniale tout en estimant que Européens et Asiatiques seront condamnés à vivre ensemble. Saïd constate simplement que si Paul Mus est donc « très loin » de Malraux, il demeure toutefois enfermé dans l'idée d'une tutelle, toute éclairée qu'elle soit, des Européens sur les non-Européens. Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 299-300. Ce qui est assez incontestable au vu de ce que Paul Mus avance avec la notion d'Union française. Voir Laurent Dartigues, « La sociologie vietnamienne de Paul Mus : grandeurs et malentendus d'un dialogue interculturel », *Moussons*, 5 (2002), p. 49-71.

³⁹Qu'il convient de relativiser. Ainsi qu'André Mary le faisait remarquer (communication orale, 14.03.2013), le mot « humanisme », en Occident, est devenu un « signifiant-maître » depuis le début du XX^e siècle jusque dans les années 1960-70 où s'amorcent son épuisement rhétorique et peut-être aussi une forme de désenchantement concomitante avec la guerre états-unienne au Viêt Nam. À titre très indicatif – la méthodologie n'est en effet pas explicitée – le *Dictionnaire vivant de la langue française* informe que la fréquence (exprimée en partie pour million) en France du mot connaît une courbe exponentielle à partir du début du XX^e siècle jusqu'en 1960 – il n'y a pas de données au-delà –, alors qu'elle est faible en 1880 (0.71) et quasiment nulle en 1860 (0.08). Voir <http://dvlf.uchicago.edu/mot/humanisme>.

⁴⁰Christopher Gosha, « "Qu'as-tu appris à la guerre ?" Paul Mus en quête de l'humain », *op. cit.*, p. 274.

⁴¹Voir David Chandler, « Paul Mus, 1902-1969 : Esquisse d'une biographie », *op. cit.*, p. 15-42.

afin de remettre la réponse française aux offres de négociation de la République démocratique du Viêt Nam.

Cette expérience lui fait apparaître un monde fondamentalement tragique et fragile. Paul Mus semble désormais divisé entre la crainte que la victoire des pires instincts humains écrase à tout jamais une version humaniste du monde et l'espoir qu'une nouvelle « Renaissance » vienne combler le gouffre ouvert par les horreurs perpétrées durant la guerre. La figure d'Alain constitue un repère sans égal pour lui afin de rebâtir un nouvel humanisme. Son influence est incontestable. Philosophique d'abord, Alain fut son professeur lorsque Mus était élève au Lycée Henri IV. Éthique ensuite, Paul Mus se montre plein d'admiration envers le courage d'Alain et les leçons qu'il tire de son épreuve dans les tranchées de la Grande Guerre. À cet égard, il convient de remarquer la proximité des titres, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* d'un côté, *Mars ou la guerre jugée* de l'autre, ce pamphlet anti-guerre qu'Alain publie en 1921 à partir de son expérience au front. Paul Mus cite d'ailleurs cet ouvrage dans l'incipit du livre du reste poignant qu'il dédie à la mémoire de son fils Émile tué lors de la guerre d'Algérie. Du « réquisitoire » de son maître Alain, il extrait cette phrase : « Que reste-t-il d'actuel de ce grand texte, vieux maintenant presque d'un demi-siècle, au cours duquel tant de valeurs ont périclité ? Rien n'en a amoindri la beauté et l'humanité »⁴². D'ailleurs, dans un *Mémento politique* inédit repéré dans les papiers privés de Paul Mus conservés à l'Institut d'Asie Orientale à Lyon, il revient à Alain, « une nouvelle fois » lâche-t-il, pour interroger la manière dont la guerre affecte les individus qui la font⁴³.

C'est donc en compagnie d'Alain que Paul Mus entre dans l'arène publique. Et ce au sortir de la guerre, dès 1946, plus franchement à partir de 1949, au moment où l'anticolonialisme en France commence à montrer ses dents⁴⁴. Dans les deux ouvrages déjà cités qui ponctuent cet engagement – *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* et *Le Destin de l'Union française* – il dénonce vigoureusement la guerre en Indochine, son horreur et le projet néocolonial qu'elle sous-tend. Paul Mus fustige la violence qu'il considère comme le principe de la conquête coloniale⁴⁵ : elle ne cessera à ses yeux, avec plus ou moins de force suivant les époques et les situations, de marquer les rapports sociaux entre les colonisateurs et les colonisés. Reprenant le récit de Loti du massacre en 1883 de la garde impériale « annamite » par l'infanterie de marine française non loin de Huê⁴⁶, il dessine la généalogie de la violence coloniale. Pour Mus, cet événement barbare frappe la colonisation française d'une sorte de péché originel, dans le sens

⁴²Paul Mus, *Guerre sans visage : lettres commentées du sous-lieutenant Emile Mus*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Esprit « la condition humaine »), 1961, p. 27.

⁴³Voir Paul Mus, *Mémento politique*, manuscrit inédit ca 1966, Archives privées Paul Mus, Institut d'Asie orientale, Lyon.

⁴⁴Voir Daniel Hémerly, « Un orientaliste dans la décolonisation : les trois audaces de Paul Mus (1939-1969) », dans *Paul Mus (1902-1969). L'espace d'un regard, op. cit.*, p. 221-245.

⁴⁵Ce paragraphe s'inspire largement d'une contribution de Laurent Dartigues, « Paul Mus et l'expérience de la guerre. La pensée d'un orientaliste sur la violence de la situation coloniale », dans *Les ethnologues et le fait colonial*, Daniel Fabre, Christine Laurière et André Mary (ss dir), Carnet de Bérose 11 (<http://www.berose.fr/?Ethnologues-en-situations-coloniales>), mars 2019, p. 121-128.

⁴⁶Huê était alors la capitale impériale de l'Annam.

où l'opposition qu'elle construit et qui la fonde ne regarde pas tant deux nations qu'un partage entre « nous » et « eux » dont le deuxième terme est rejeté hors de la commune humanité. La colonisation ouvre par conséquent le temps de l'horreur extrême⁴⁷. D'une certaine manière, Paul Mus suggère que l'impérialisme occidental a été une des conditions de possibilité de la « brutalisation »⁴⁸ des sociétés européennes par laquelle notamment les prescriptions de la « guerre juste » élaborées par le droit européen entre le XVI^e siècle et la fin du XIX^e siècle – elles visent à reconnaître l'ennemi comme un égal – s'effaçaient⁴⁹ (Senellart 2009).

Humanisme et anticolonialisme en France dans les années 1950

Les positions anticoloniales de Paul Mus sont minoritaires. Il lui a fallu sans aucun doute un certain courage pour exprimer publiquement son opinion, notamment au vu de ses fonctions : probablement a-t-il été poussé vers la sortie de l'École nationale française d'Outre-Mer pour cette raison. Mais elles ne sont en rien novatrices.

Avec pour toile fond les crimes de masse nazis, la France connaît en effet, au tournant des années 1950, d'une part, une mise en accusation des valeurs humanistes au motif qu'elles furent perverties parce que non universalisées à tous les humains, d'autre part, une poussée de l'anticolonialisme⁵⁰. Sartre et Fanon incarnent alors les luttes contre l'oppression, le racisme, la domination coloniale et les guerres de décolonisations et ils exhortent à l'indépendance et l'émancipation des peuples dominés. Les revues *Les Temps modernes*, créée en 1945, et *Présence africaine*, créée en 1947, résonnent alors de cette effervescence intellectuelle. Aimé Césaire publie en 1950 son pamphlet *Discours sur le colonialisme*, réédité dans une version légèrement remaniée en 1955⁵¹. Il y dénonce ce qu'il appelle l'ensauvagement de l'Europe, dont il estime que les racines plongent dans la colonisation. Hannah Arendt vient de publier, en 1951, *The Origins of Totalitarianism*⁵², dans lequel elle explore la thèse que la violence nazie n'était pas une bouffée passagère de folie ou de sauvagerie, mais, pour singulière qu'elle fut, s'inscrivait pleinement dans la civilisation européenne. Elle soutient aussi que la Solution finale a eu pour prémices les pratiques coloniales de violence, en particulier le génocide des *Herero* par l'Allemagne au tout début du XX^e siècle. Si rien ne permet de dire que Paul Mus – il devient professeur invité à Yale à partir de 1952, et ce jusqu'à sa mort –

⁴⁷Paul Mus, *Le Destin de l'Union française : de l'Indochine à l'Afrique*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Esprit « Frontière ouverte »), 1954, p. 115-192.

⁴⁸Ou aussi « ensauvagement » ainsi que Annette Becker et Stéphane Audoin-Rouzeau parfois traduisent le concept de *brutalization* introduit par George Mosse pour désigner l'envahissement des sociétés européennes par les logiques de la violence issues de la Grande Guerre, au point de l'ancrer en période de paix et de la banaliser au niveau d'un état d'esprit général ou des pratiques. Voir Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard (coll. Folio Histoire), 2003.

⁴⁹Michel Senellart, « Droit de l'humanité et humanisation de la guerre selon J. C. Bluntschli (1808-1881) », *Quaderni Fiorentini*, 38 (2009), p. 1383-1415.

⁵⁰J'emprunte ces données de contexte pour écrire ces quelques lignes à Nicole Lapierre, *Causes commune : des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock (coll. Un ordre d'idées), 2011.

⁵¹Cette même année, Claude Lévi-Strauss publie *Tristes tropiques*. Son succès est immédiat et le regard qu'il porte sur l'Autre éloigné participe aussi à une prise de conscience anticolonialiste.

⁵²L'ouvrage n'est traduit en français qu'en 1982.

a lu ou a eu écho de l'ouvrage d'Arendt, en revanche, il a lu Aimé Césaire. Et d'une certaine manière *Le Destin de l'Union française* constitue en partie une réponse à l'écrivain antillais qu'il cite abondamment.

De même, quand Paul Mus s'attache à défendre l'idée d'un dialogue et même d'une concordance entre les civilisations, ceci n'est surprenant que si l'on oublie que le rêve d'un nouvel humanisme à l'échelle mondiale fut une obsession européenne tout au long du XIX^e siècle (Arendt 1997 : 304). Mus à l'instar de toute une génération d'orientalistes, est ici nourri de la pensée de Sylvain Lévi⁵³. Celle-ci sera déployée magnifiquement par l'écrivain, poète et ami de Sylvain Lévi, Raymond Schwab, dans un livre inclassable : *La Renaissance orientale*⁵⁴. Porté donc par cette conviction partagée que le progrès spirituel de l'Europe doit être vivifié par la découverte du sanskrit et des textes védiques à la fin du XVIII^e siècle, Paul Mus en appelle à fonder une nouvelle Renaissance planétaire. Elle est la “ *seule façon de renaître à un autre âge de l'histoire* ”, à condition de la fonder sur un humanisme “ *réci-proque* ” et non sur cet humanisme “ *unitaire* ” dont l'Occident a fait sa raison de conquête (Mus 1961 : 112). C'est donc dans cet humanisme enrichi par les sagesses orientales – surtout le bouddhisme mieux à même de concilier l'Orient et l'Occident (Lévi 1928 : 32) – et élargi au-delà des frontières occidentales, que Paul Mus place son espoir de voir se résoudre la guerre au Viêt Nam ; mieux, escompte qu'il accouchera d'une humanité spirituellement réconciliée.

Un humanisme désorienté ? Ambigüités et oppositions

L'affaire est entendue, Paul Mus est un grand humaniste. Un humanisme à entendre selon eux Chandler et Goscha dans sa dimension de vertu : Mus est “ *profondément humain, chaleureux... rarement indifférent et toujours à l'écoute de l'autre* ” et a un “ *don remarquable de se mettre à la place des autres* ” (Goscha 2006 : 12, 274 respectivement) ; d'une “ *tendresse indéfectible pour les Vietnamiens ordinaires* ”, cet “ *homme extrêmement tolérant* ” est d'une “ *bonnêteté à toute épreuve* ” (Chandler 2006 : 17, 34, 18 respectivement). Et aussi à entendre à un niveau d'une philosophie qui aspire à valoriser l'humain, partout et en toute occasion. Cet “ *humanisme post-colonial* ” (Goscha 2006 : 274), simultanément conception humaniste de la décolonisation et humanisme anticolonialiste, recevrait une illustration éclatante quand Paul Mus, qui a jusque-là gardé le silence sur l'escalade militaire en Indochine, décide de le rompre⁵⁵. C'est la lecture d'un

⁵³Curieusement, Paul Mus se réfère non à Sylvain Lévi mais à l'historien, spécialiste de géographie électorale, André Siegfried. Il sut, aux yeux de Mus, proclamer que la contribution française fondamentale à la civilisation repose dans la « confiance magnifique » qu'elle place dans l'intelligence de l'humanité et dans sa croyance en « une vérité humaine appartenant à tous les hommes ». Paul Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, Paris, Éditions du Seuil (coll. Esprit « Frontière ouverte »), 1952, p. 190-191. Siegfried est connu pour ses positions bellicistes vis-à-vis des colonies françaises désireuses de s'émanciper.

⁵⁴Il est issu d'une thèse de lettres soutenue en Sorbonne en 1948, mais ne comporte pas de notes et le style d'écriture, épique je dirais, est fort peu académique comme le souligne justement Sarga Moussa, « Edward W. Said lecteur de Raymond Schwab », *Sociétés & Représentations*, 1/37 (2014), p. 70-72. À peu près complètement oublié, il a été toutefois récemment (2014) réédité par Payot. « Renaissance orientale » est un syntagme inventé par Edgar Quinet en 1841. Sur ce sujet, voir Catherine Fhima, Roland Lardinois, « Sylvain Lévi passeur d'Orient : autorité savante et conscience morale », dans *Passeurs d'Orient : les Juifs dans l'orientalisme*, M. Espagne, P. Simon-Nahum, Paris, Éditions de l'Éclat (coll. Bibliothèque des fondations), 2013, p. 163-184.

⁵⁵On prend ici la mesure, à travers la « configuration vertueuse » que dessinent ces mots, de ce que Luc Boltanski appelle une « quasi-morale » à propos du pragmatisme quand il dénonce dans le structuralisme son ignorance de « l'humanité des êtres humains et [des] modalités de leur engagement dans l'action ». Luc Boltanski, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard (coll. NRF essais), 2009, p. 87. L'éclat humaniste de Paul Mus n'en soulignerait que mieux l'anti-humanisme inspiré d'un structuralisme foucauldien d'Edward Said (voir *infra*).

article paru en juillet 1949 dans *Témoignage chrétien* révélant l'usage courant de la torture qui, pour Goscha, en est le déclencheur. Paul Mus se montrerait dès lors “ *si audacieux* ” (Goscha 2006 : 269) d'écrire, en novembre 1949, un article dans *Témoignage chrétien* avec le titre : « Les Vietnamiens aussi sont des hommes ». L'anecdote apparaît convaincante. Même s'il me semble qu'on ne peut mettre sur le même plan la situation de Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, qui déclarait en août 1942 dans une lettre restée fameuse que « les Juifs sont des hommes » – il fait assurément preuve, dans le contexte de l'occupation nazie, d'audace humaniste et plus encore de courage –, et celle de Paul Mus mettant en avant, après la Seconde Guerre mondiale, l'humanité des Vietnamiens : le topos de l'inégalité des races était alors sérieusement érodé.

Toutefois, l'humanisme de Paul Mus présente bien des équivoques et à maints égards il est redevable d'une critique rationnelle plutôt que d'une sanctuarisation momifiante autour d'un humanisme insondable.

L'ambiguïté de l'humanisme mussien réside dans l'entêtement avec lequel il défend l'idée d'une Union française avec l'Indochine, ou d'une Communauté franco-africaine en ce qui concerne les anciennes colonies d'Afrique. Il dénigre il est vrai le projet de Fédération française voulu par de Gaulle, dont il critique la terminologie infantile « tuteur/pupille ». Il plaide pourtant pour une association des peuples, certes paritaire et moins paternaliste, certes conçue comme un lieu de coopération pacifié et civilisateur. Il s'agit de faire quelque chose qui irait « dans une direction où une nation de si vieille civilisation aurait pu chercher sa liberté avec nous et non contre nos canons »⁵⁶. Il semble en outre la concevoir comme une étape intermédiaire avant l'indépendance. Cette Union française conserverait le meilleur de ce qui, à ses yeux, n'a pas relevé d'un « choc des civilisations » – il met à ce bilan les infrastructures de communication, de santé ou d'éducation et ce qu'il appelle un certain accord interpersonnel des consciences. Et par ailleurs, elle devrait intégrer le point de vue des colonisés perçus comme des partenaires à égalité.

Mus n'est pas entièrement aveugle au fait que la guerre est en train de sceller un divorce inéluctable (d'un mariage de toute façon forcé !). À l'espoir que la France et le Viêt Nam puissent se rejoindre malgré le conflit armé, se mêle le pressentiment qu'un véritable gâchis politique et moral se prépare. Il veut croire que, « en dépit des heurts », il n'y a rien « d'inexpiable » qui pourrait dresser aveuglément Français et Vietnamiens les uns contre les autres⁵⁷. Souvent transparait l'idée que tout est encore possible, que cela ne tient qu'à peu de choses, que l'ultime réconciliation tiendra à peu de choses⁵⁸. Parfois le propos est encore plus complexe à suivre. Ainsi espère-t-il que l'inventaire sincère de la colonisation puisse aider, comme il l'écrit, soit à la poursuivre, soit à en changer les méthodes. Par ailleurs, non sans paradoxe, il

⁵⁶Paul Mus, *Le Destin de l'Union française*, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁷Paul Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁸*Id.*, p. 190, 251, 328, 372.

parle d'œuvrer pour une décolonisation en bonne entente, à condition qu'elle laisse de côté toute attitude de supériorité.

Ces contradictions marquent évidemment de l'échec d'une certaine idée persistante et élitiste de la « mission civilisatrice » centrée sur un modèle européen en général, français en particulier. Paul Mus ne peut en effet se départir d'un certain ethnocentrisme en la matière. Il n'est certes pas ignorant de ce que la colonisation implique de violences, mais aussi de mépris et d'humiliations au quotidien⁵⁹. Seulement, il oppose à cela les figures de l'instituteur ou de l'ingénieur en tant que porteurs d'un projet de civilisation, mieux comme l'« annonciation » d'un nouvel humanisme⁶⁰. Ces antinomies ne sourdraient-elles pas de cet humanisme universaliste qui, dans la forge des Lumières et de leur foi dans le « Progrès », se combina pourtant avec le « germe de la hiérarchie »⁶¹ (Baduel 2005 : 199), qu'elle soit de race ou de sexe ?

Au fond, Said reprocherait à Mus ce qui l'insupporte chez Camus, à savoir le déni de son propre rapport à la colonisation française. Analysant notamment *La Peste*, *L'Étranger* et *L'Exil et le royaume*, Said met en lumière la dénégation chez Camus de l'histoire violente de la conquête française et du coup de la légitimité de l'indépendantisme algérien, mais aussi le refus inconscient de penser sa position de supériorité que Said illustre à travers l'absence d'Arabes proprement identifiés et individualisés dans ses écrits : Camus les ramène à une masse informe, à une présence fantomatique⁶².

La critique, d'inspiration humaniste, de Said, en tout cas, se montrerait tout aussi sévère avec Paul Mus.

La critique saidienne de l'humanisme européen... au nom d'un humanisme !

Dans une analyse d'*Orientalism*, publiée en 1980 et reprise en 1988 dans l'ouvrage *The Predicament of Culture*, James Clifford souligne la disjonction déconcertante entre, d'une part, l'humanisme que semble préconiser Edward Said, et, d'autre part, à la fois la critique radicale de cet humanisme et l'idée de disparition du sujet que propose Michel Foucault qui influence profondément ce même Said⁶³. Le reproche adressé à Said à propos de l'indécision de son humanisme « résiduel », voire de son anti-humanisme noué à son anti-occidentalisme⁶⁴, est donc ancien. Notons-le, il trahit aussi une certaine

⁵⁹Paul Mus, *Le Destin de l'Union française*, *op. cit.*, p. 101, 126.

⁶⁰Laurent Dartigues, *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939*, *op. cit.*, p. 289-290.

⁶¹Pierre Robert Baduel, « Relire Said ? L'Outre-Occident dans l'universalisation des sciences sociales », dans *Biographies et récits de vie*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (publication de : Alfa. Maghreb et sciences sociales), 2005, p. 199.

⁶²Edward Said, *Culture et impérialisme*, *op. cit.*, p. 255-268. Dans sa relation d'un voyage ethnographique dans le Sud du Viêt Nam, Paul Mus désigne par des lettres (A, B) ses différents informateurs indigènes (des lettrés en l'occurrence), réservant la lettre D à un dictionnaire ! Voir Laurent Dartigues, *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939*, *op. cit.*, p. 202-204.

⁶³James Clifford, *The Predicament of Culture*, *op. cit.*, p. 212.

⁶⁴Il y revient dans la postface à la réédition américaine de 1995. Voir Edward Said, « Postface », dans *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, E. Said, Paris, Éditions du Seuil (coll. La couleur des idées), 1997 (trad. de l'*Afterword* de la réédition américaine de 1995), p. 357 et 367.

réception américaine de Michel Foucault qui, à l'instar de bien des transferts culturels, est pétrie de malentendus⁶⁵. Avouons en tout cas que l'accusation d'anti-humanisme⁶⁶ n'est pas aisée à argumenter, pour diverses raisons.

La première, c'est que si *L'Orientalisme* est bien inspiré par Michel Foucault, Edward Said l'adapte grandement à son projet de connaissance. De la pensée de Foucault, il retient essentiellement la notion de formation discursive par laquelle il légitime d'analyser ensemble des textes aux statuts différents, et l'hypothèse du savoir comme science pratique de la puissance étatique. Ajoutons que pour sa part et contrairement à nombre de commentateurs, il n'est pas dupe quant à la « mort du sujet ». À l'occasion de la traduction de *L'Archéologie du savoir* et *Les mots et les choses*, Said note dans le compte-rendu qu'il en donne, que ce qu'il appelle le « désenchantement » de Foucault à l'égard de la notion d'auteur, est une sorte de leurre théorique : Foucault, en pratique, ne nie pas l'importance de certains auteurs faisant pleinement valoir leur *auctoritas* sur le fond indifférencié du discours. Et Foucault lui-même, ironise Said, en est un modèle : *An anonymous writer he clearly is not*⁶⁷. Et dans *Beginnings*, un ouvrage publié en 1975 souvent délaissé par les commentateurs⁶⁸, Edward Said restaure le sujet face à sa dissolution structuraliste⁶⁹. Il pose en effet la question de l'articulation du problème du sujet à la perspective foucauldienne d'analyse du discours. En théoricien de la littérature, Said met en avant la problématique de la subjectivation de l'auteur à travers l'écriture elle-même et s'intéresse notamment aux techniques de détachement de la vie quotidienne développées par l'écrivain ou à la manière dont ce dernier peut voiler les attentes des lecteurs afin de préserver sa puissance d'originalité et de créativité. Le reproche d'un traitement inconsistant du sujet contrevient donc à ce que Said prétend faire.

La deuxième raison, essentielle, est tout simplement que Said se revendique en tant qu'humaniste, depuis toujours⁷⁰, même si d'aucuns le contestent⁷¹. Dans un livre posthume au titre d'une transparence cristalline

⁶⁵Le malentendu n'est pas que dans les traductions. Il n'est pas question ici d'analyser au plus près la célèbre formule de la « mort de l'homme » qui clôt *Les Mots et les choses*, souvent mal interprétée quand on est peu familier de la pensée de Foucault. Il convient en effet de rappeler qu'elle ne signifie en rien la fin absolue du sujet. Foucault s'oppose simplement à l'idée d'un sujet mû par une conscience et une volonté souveraines. Il convient en outre de rappeler que le thème de la « mort de l'homme » renvoie au moment structuraliste de l'anthropologie et de la linguistique de son époque. La réponse de Foucault à Lucien Goldmann dans cette fameuse conférence de 1969, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », est à cet égard très éclairante. Voir Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits I, 1954-1975*, n° 69 (1969), Paris, Gallimard (coll. Quarto), 1994, p. 844-845.

⁶⁶Rappelons qu'un anti-humanisme s'est développé dans les milieux intellectuels états-uniens au moment de la guerre du Viêt Nam et de ses horreurs.

⁶⁷Edward Said, « An Ethics of Language [Review of Michel Foucault's *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*] », *Diacritics*, 4/2 (1974), p. 28.

⁶⁸Ce livre pour le moins touffu et abstrait à mes yeux n'est d'ailleurs pas encore traduit en français.

⁶⁹Il le redit d'une phrase dans *L'Orientalisme*, opposant à la croyance de Foucault comme quoi l'auteur individuel compte peu, son expérience de l'orientalisme qui lui prouve le contraire. Voir Edward Said, *L'Orientalisme, op. cit.*, 1997, p. 37.

⁷⁰Au point que Samir Kassir en appelle à retenir plus la figure de l'humaniste que *L'Orientalisme* qu'il trouve à bien des égards défaillant. Samir Kassir, « Commentaire », dans *Penser l'Orient : traditions et actualités des orientalismes français et allemand*, dir. Y. Courbage, M. Kobb, Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2004, p. 147.

⁷¹À ce sujet, Pascale Rabault-Feuerhahn, bien mieux informée, écrit : « on a trop souvent lu la prise de position de Said en faveur de la tradition humaniste allemande comme une correction apportée sur le tard à son œuvre polémique, sans voir que la revendication humaniste traversait et même fondait son œuvre » (§35). Assurément, elle emporte la décision quant à l'idée de fondation, précisant tout de même que l'un des premiers articles de Said en 1967 porte sur Vico, qu'il traduit avec sa première épouse Maire *Philologie und Weltliteratur* d'Auerbach en 1969 (ces deux articles ont paru dans *The Centennial Review*), et, surtout, que ses études dans les années 1960 à l'université Harvard sont marquées par la figure de Harry Levin qui fut le directeur de sa thèse sur Joseph Conrad (par ailleurs placée aussi sous le signe de Georges Poulet et Maurice Merleau-Ponty). Mais je ne

Humanism and Democratic Criticism, il proclame clairement que sa critique de l'humanisme s'adosse précisément à un certain type d'humanisme. « [F]ort des abus que l'histoire de l'eurocentrisme et de l'empire nous a enseignés », il se donne en effet pour but d'élaborer une autre sorte d'humanisme, qu'il qualifie de « cosmopolite »⁷². S'il dénonce dans l'humanisme occidental son essentialisme, ses dérives totalisantes ou encore sa négation de la différence et son prétendu universalisme qu'il qualifie d'hypocrite⁷³, Said souligne dans le même temps ses idéaux de liberté et d'enseignement pour tous qui constituent autant de précieux soutiens pour les luttes des dominés contre les injustices ou les dictatures⁷⁴.

La troisième raison tout aussi essentielle et absolument liée à la précédente, est qu'Edward Said ne sépare pas son engagement d'intellectuel d'une forme d'humanisme. Il pratique ce qu'il appelle un humanisme critique qui passe par une coordonnée à divers titres surprenante si l'on considère à la fois sa critique virulente de l'érudition philologique ossifiant l'Orient dans le passé⁷⁵ et l'absence de l'orientalisme allemand dans son analyse, à savoir un « retour à la philologie »⁷⁶ essentiellement allemande. Inspiré par ses maîtres Vico⁷⁷ et Auerbach⁷⁸, son humanisme se déploie selon trois axes, noués par sa conception de l'intellectuel. Au niveau du texte, Said envisage la tradition non comme la répétition du canon, mais au contraire comme l'attention à tout ce qui ne participe justement pas au modèle canonique : cet humanisme philologique est ouvert à la nouveauté. Au niveau politique, il voit ce « retour » comme une technique de perturbation du discours idéologique dominant : cet humanisme philologique est critique. Au niveau existentiel, il s'agit non d'établir un rapport au monde, par définition en position d'extériorité, mais un rapport dans le monde, pleinement engagé dans les enjeux politiques et sociaux de son temps : cet humanisme philologique est éthique. Vico et surtout Auerbach influencent donc Said au niveau méthodologique⁷⁹, mais se posent aussi en tant que modèles de l'intellectuel humaniste auquel il aspire.

suis pas complètement sûr que le débat soit totalement clos en ce qui concerne l'aspect de revendication dans son œuvre polémique, celle qui le fait connaître d'un large public. *Orientalism* et *Culture and Imperialism* par exemple font explicitement ou implicitement écho à cette influence de la philologie allemande et « italienne » du XIX^e siècle, mais il me semble que la proclamation franche de son insertion dans cette tradition à la fois comme méthode critique, esprit d'ouverture et position éthique et politique dans le monde est plus tardive. Voir Pascale Rabault-Feuerhahn, « Un humanisme nomade. Edward Said et la philologie allemande », dans Pascale Rabault-Feuerhahn (dir.), *Théories intercontinentales. Voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis (coll. Quaero), 2014, p. 47-68 (<https://books.openedition.org/demopolis/192#bodyftn54>) et voir n82.

⁷²Edward Said, *Humanisme et démocratie*, Paris, Fayard, 2005 (trad. de *Humanism and Democratic Criticism*, 2004), p. 36.

⁷³*Id.*, p. 92.

⁷⁴*Id.*, p. 35.

⁷⁵C'est précisément ce que lui conteste avec virulence Marc Nichanian pour qui l'humanisme est partie prenante du « projet de l'homme occidental » de domination au point qu'il ne peut y avoir de critique de l'humanisme au nom de cet humanisme qu'il enferme donc dans une vision essentialiste et inamendable. Voir M. Nichanian, « Retour d'humanisme. Humanisme, orientalisme et philologie chez Edward Said », dans Catherine Coquio (dir.), *Retours du colonial ? Disculpation et réhabilitation de l'histoire coloniale*, Nantes, L'Atalante (coll. Comme un accordéon), 2008, p. 259-276 (p. 266 pour la citation).

⁷⁶*Id.*, chap. 3 qui porte ce titre. Encore une fois, Edward Said ne se laisse pas aisément cerner. Ce qu'il décline comme l'examen rigoureux et détaillé du texte et une combinaison de distanciation critique et d'interprétation empathique et intuitive de l'auteur, est pour lui intimement lié à l'humanisme et la figure de l'intellectuel qu'il cherche à défendre.

⁷⁷Maria-Benedita Basto, « Corps poétique et critique démocratique. Vico et l'humanisme engagé d'Edward Said », *Tumultes*, 2/35 (2010), p. 103-117.

⁷⁸Bien d'autres philologues allemands peuplent ce que Pascale Rabault-Feuerhahn appelle son « panthéon », variable dans le temps par ailleurs, de Spitzer à Vossler, en passant par Curtius, Humboldt, Goethe, Herder, etc., mais Auerbach est selon Said lui-même « le véritable initiateur de son œuvre ». Voir P. Rabault-Feuerhahn, art. cit., §27.

⁷⁹Dominique Eddé affirme que Said était fasciné par l'alliance que ces deux philologues incarnaient entre « le savoir encyclopédique [et] la liberté de l'éclairer par le choix excentrique d'un auteur, d'une œuvre, d'un détail ». Dominique Eddé, *Edward Said, le roman de sa pensée*, op. cit., p. 91.

Edward Saïd échappe donc à l'image véhiculée par des contempteurs dans le champ français ou francophone, il échappe aussi « à bien des égards au corpus de la théorie postcoloniale »⁸⁰. Cet humanisme que la critique postcoloniale des valeurs occidentales récuse ou cette philologie accusée d'eurocentrisme, Edward Saïd les enchaîne au contraire positivement à la fonction intellectuelle, dans le sens où elle aussi se doit de résister aux stéréotypes et vise à se constituer en pratique politique séculière⁸¹. C'est par ce cheminement qu'il s'autorise à blâmer les valeurs humanistes du projet colonial, au nom même de cet humanisme critique. Les pistes sont donc largement brouillées. Et se complique encore si l'on ajoute que Raymond Schwab aussi aiguillonne la pensée d'Edward Saïd⁸². Il est un lecteur de *La Renaissance orientale* dont il est le préfacier enthousiaste de la traduction américaine de 1984⁸³. Bien que Saïd lui reproche l'absence d'une approche politique de l'orientalisme⁸⁴, il met néanmoins ses pas dans ceux de Schwab par son désir d'élargir l'humanisme grâce la connaissance des Orient et par son refus de restaurer un humanisme définitivement, à ses yeux, dégradé par la colonisation – et que par ailleurs Aimé Césaire dénonce si puissamment. Le pluriel est important : on se rappelle que l'humanité élargie que préconise Paul Mus l'est principalement par l'Asie. L'Afrique et les civilisations arabo-musulmanes comptent peu ici. Edward Saïd lui aurait à ce sujet sans doute rétorqué que cet universalisme humaniste conduit à décrire les trajectoires non occidentales en termes d'inaptitude. Les mots de Saïd sont du reste rudes vis-à-vis de cet humanisme. Le qualifiant aussi de « conservateur », il dénonce le fait que, sous couvert d'intégration des différentes expériences du monde, il se fonde en réalité sur un schéma séparant « nous » de « eux »⁸⁵. Au fond, Saïd reproche à Mus ce qui d'une certaine façon l'insupporte chez Camus, le déni de leur propre rapport au colonialisme qui ne fait pas voir les Algériens chez l'un⁸⁶, les Vietnamiens chez l'autre⁸⁷.

⁸⁰Dominique Combe, « Théorie postcoloniale, philologie et humanisme. Situation d'Edward Saïd », art. cit., p. 123.

⁸¹Edward Saïd, *Humanisme et démocratie*, op. cit., p. 88.

⁸²Je serais plutôt en accord avec Sarga Moussa lorsque ce dernier souligne que l'influence de Schwab sur Saïd est à la fois profonde et lente à se dessiner, amenant Saïd vers une position humaniste fermement revendiquée et ouverte au dialogue interculturel. Voir Sarga Moussa, « Edward W. Saïd lecteur de Raymond Schwab », art. cit., p. 78.

⁸³Cette préface, précise Sophie Basch, est en fait le texte légèrement remanié d'un article de 1976. Elle soutient la thèse que *L'Orientalisme* « a été écrit par admiration et en réaction à *La Renaissance orientale* » que Saïd admirait et jalousait tout à la fois au point d'en trahir l'originalité. Sophie Basch, « Un autre orientalisme : situation de Raymond Schwab (1881-1956), entre Élémer Bourges et Edward Saïd », dans *Passeurs d'Orient. Les Juifs dans l'orientalisme*, op. cit., p. 96. Une hypothèse en termes d'amour/haine que les matériaux exposés ne permettent pas à mon sens de consolider. Me semble plus féconde celle qui invite (*Id.*, p. 87) à comprendre l'humanisme de Saïd à l'aune de son attirance envers le judaïsme sécularisé de Freud, Auerbach, Schwab, ou encore Jonah Raskin, auteur en 1971 d'un *Mythology of Imperialism* que Saïd ne cite toutefois pas dans *L'Orientalisme* mais que du reste il connaîtrait. Basch soutient qu'il s'agit aussi pour Saïd d'une identification à des figures de l'exil, temporaire ou définitif, de leur pays d'origine ou à l'intérieur de leur propre pays – tel Raymond Schwab, réfugié dans une petite ville de l'Ain durant la Seconde Guerre mondiale. On pense bien évidemment aussi à Theodor Adorno surtout et Hannah Arendt, auxquels Saïd puise également des ressources intellectuelles.

⁸⁴Edward Saïd, « Raymond Schwab and the Romance of Ideas », *Daedalus*, 105/1 (1976), p. 165. Dans la note de bas de page afférente (n° 25), Edward Saïd annonce la parution d'*Orientalism*.

⁸⁵Edward Saïd, *Humanisme et démocratie*, op. cit., p. 99. Si Paul Mus met certes en avant la mise en relation et l'« intervalorisation » des traditions culturelles sans « diminution de l'être », pour reprendre le vocabulaire d'Édouard Glissant, son humanisme est bien éloigné de l'humanisme « créolisé » susceptible d'accueillir l'« imprévisible » de l'Autre que l'écrivain martiniquais prône. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard (coll. Nrf), 1996, p. 18-19.

⁸⁶Voir à ce sujet les importants développements de Dominique Eddé, op. cit., p. 121 et sq.

⁸⁷Voir la note 61 où il est question de la manière dont Paul Mus désigne différentes sources d'information, à l'aide de lettres majuscules (A, B, etc.), qu'il s'agisse d'un dictionnaire ou... de lettrés vietnamiens.

Il me semble en outre que l'humanisme de Paul Mus repose foncièrement sur la croyance dans le progrès spirituel. Edward Said est à ce sujet tout à fait sceptique. En lecteur de Vico – mais aussi de Freud – il postule :

« la faillibilité fondamentalement décevante de l'esprit humain (plutôt que sa constante amélioration)... Il y a donc toujours, en ce qui concerne la connaissance humaniste, quelque chose de tout à fait incomplet, insuffisant, provisoire, discutable et contestable »⁸⁸.

Said et Mus diffèrent à cet égard sur la question du mal. Thématique tout à fait absente chez Said, Mus ne cesse au contraire, en creux, de présenter le mal comme antagoniste à l'humanité. Posant une séparation radicale entre le bien et le mal, sa posture sous-tend une idée idéale de l'humanité à laquelle le mal objecte radicalement. Il y a comme une tentative chez Paul Mus d'extravertir le mal ou de le rendre totalement étranger pour rendre possible son rêve d'humanité élargie. On peut imaginer que cette pétition de principe n'est pas sans rapport avec son expérience concrète de la guerre et de la mort. Paul Mus ne semble en tout cas pas pouvoir se résoudre à ce que, ce qui porte atteinte à l'humanité, appartienne bel et bien à celle-ci. À ce titre, peut-on encore parler d'un humanisme ? Il s'agirait plutôt d'une « naïveté » comme l'écrivait Merleau-Ponty : il rappellerait à Paul Mus les évidences de la guerre comme éléments constitutifs de l'humanité et la nécessaire lucidité vis-à-vis de cela, ne serait-ce que pour éviter que les humains s'ingénient à refouler la persistance de la catastrophe⁸⁹.

En guise d'ouverture : de quelques enjeux dont sont porteurs ces débats

La réception de la « théorie » postcoloniale serait « surdéterminée par des querelles purement hexagonales »⁹⁰. Je crois que, même si depuis le milieu des années 2000 Said est bien mieux accepté dans le champ scientifique français, le constat pourrait s'appliquer à son œuvre. La dispute qui m'engage personnellement avec des vietnamologues, et qui tel un bourdon parcourt ce texte, l'illustrerait : pour « Mus » (et les orientalistes professionnels) et donc contre « Said » (et les études postcoloniales), ou l'inverse, à l'exclusive.

Il semble pourtant nécessaire de dépasser ce cadre étroit et polarisé de la critique saïdienne de « Mus », au regard des enjeux théoriques et politiques que la reprise postcoloniale de Said porte. Ne serait-ce d'abord que par le fait de reconnaître que « Said » – comme synecdoque des études postcoloniales – oblige à considérer que la domination coloniale a aussi à voir avec un appareil de savoir (scientifique ou littéraire). Une position théorique qui n'a rien de bien révolutionnaire, mais impose une vigilance à exercer dans le traitement des corpus de textes afin de multiplier les scènes d'interprétation

⁸⁸Edward Said, *Humanisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁹Maurice Merleau-Ponty, *La guerre a eu lieu*, Nîmes, Champ social (coll. Questions actuelles), 1945, p. 19.

⁹⁰Félix Boggio Éwanjé-Épée, Matthieu Renault, « Que faire des *Postcolonial Studies* ? À propos de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* », *RdL*, 13 (2013), p. 35.

du discours. En aucun cas, cela ne signifie bien sûr que la culture n'est que « du » politique. Ne serait-ce également que par le fait de prendre acte que la période de l'après-colonialisme demeure marquée encore par la persistance de rapports coloniaux de domination, notamment, et donc pas exclusivement, au niveau des représentations. Attirer l'attention sur le fait que le legs colonial peut être prégnant, que ce soit comme rapport de détermination ou plus encore comme discours, est là aussi chose utile d'un point de vue théorique ; et précieux encore quand il cherche à faire valoir des formes culturelles indigènes venues contester la prétention hégémonique de l'ordre colonial. À cet égard, Edward Saïd a contribué à ce que les « objets » de la représentation par l'orientalisme deviennent des sujets légitimes de savoir et de représentation. Avec des conséquences politiques fâcheuses quand certains « sujets » jusque-là dominés soutiennent l'existence d'une rupture analytique entre l'Occident et l'Orient. Cette thèse postcoloniale portée par certains courants accompagne en effet le durcissement des catégories identitaires et des assignations à l'origine, la fabrique de communautés de souffrance par des entrepreneurs d'ethnicité manipulant l'identité⁹¹, ou encore, dans le cas indien, le nationalisme hindou dans sa récupération d'un passé pur et non contaminé par les catégories occidentales de démocratie, d'égalité, d'émancipation, de droits de l'homme⁹². Face à ces forces de fragmentation qui récusent notamment les Lumières européennes, convenons que la leçon humaniste de Saïd demeure d'une actualité brûlante, dans la mesure où son différentialisme, parce qu'il passe d'abord par la reconnaissance de l'Autre dans sa différence, reste en fait profondément universaliste⁹³.

⁹¹Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché, op. cit.* Dans le cas des départements littéraires des universités états-uniennes (ici l'université de Géorgie) et à propos de l'instrumentalisation du statut de victime assigné aux minorités, du coup indéfiniment opprimées, à des fins de gains matériels et symboliques, voir le témoignage de Dorothy Figueira, « Rejouer la guerre aux États-Unis. La Guerre civile et l'enjeu du multiculturalisme », *L'Homme*, 2008, 3/4, 187-188, p. 123-134.

⁹²Voir à ce sujet, à travers la figure de Gandhi, Divya Dwivedi, Shaj Mohan, *Gandhi and Philosophy. On Theological Anti-Politics*, New York, Bloomsbury Academic, 2018.

⁹³En profonde liaison avec le fait que, à l'instar de Ranajit Guha ou Tu Weiming, l'expérience de l'exil l'a précocement acculturé à la modernité occidentale : il s'agirait à ce titre moins de constituer un contre-projet à celle-ci que d'un approfondissement. Voir sur cette question le passionnant Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018.