



n°2, février 2008

Romain Bertrand

Directeur de recherche à SciencesPo. - CERI

**Penser le Java mystique de l'âge moderne avec Foucault :
peut-on écrire une histoire "non-intentionnaliste" du politique ?**

Dans ce qui reste très certainement le plus beau texte de commentaire de l'œuvre de Foucault écrit à ce jour, Gilles Deleuze remarque que, pour l'auteur de l'*Histoire de la sexualité* :

« Chaque formation historique voit et fait voir tout ce qu'elle peut, en fonction de ses conditions de visibilité, comme elle dit tout ce qu'elle peut, en fonction de ses conditions d'énoncé. Jamais il n'y a de secret, bien que rien ne soit immédiatement visible, ni directement lisible. Et, de part et d'autre, les conditions ne se réunissent pas dans l'intériorité d'une conscience ou d'un sujet, pas plus qu'elles ne composent un Même [...] Le secret n'existe que pour être trahi, se trahir lui-même. Chaque époque énonce parfaitement le plus cynique de sa politique, comme le plus cru de sa sexualité, au point que la transgression a peu de mérite. [...] Que tout soit toujours dit, à chaque époque, est peut-être le plus grand principe historique de Foucault : derrière le rideau, il n'y a rien à voir, mais

il était d'autant plus important chaque fois de décrire le rideau, ou le socle, puisqu'il n'existe rien derrière ou dessous »¹.

Toute la pratique historique de Foucault² milite en effet contre la mythologie – chère aux « archivistes » qu'il agace et inquiète – du « secret » à élucider, du mystère à dissiper, de l'étrangeté à déchiffrer. Certes, comme le soulignait Paul Veyne en guise de répartie amicale, « si les mots ne sont pas un voile qu'il suffirait de soulever pour trouver les choses, c'est parce que les sociétés ne se connaissent pas bien elles-mêmes et ne doivent pas être crues sur leur parole : [...] les sociétés comme telles ne se soucient pas de se connaître ; il leur suffit de se « comprendre » »³. Mais cette opacité à elle-même de la conscience historique des sociétés ne relève en rien du mensonge raisonné ou de la dissimulation tactique. Tout est déjà là, tout est donné à l'historien : voilà peut-être la plus surprenante, et la plus déstabilisante, des leçons de Foucault. Il suffit de voir ce qui se voit – autrement dit, mais c'est ici que le pari prend forme, de comprendre ce qui fait voir : les structures contingentes de la production sociale des « visibilités » et des « lisibilités », en ce qu'elles sont irréductibles à leurs actualisations « individuelles ». Il n'y a donc pas de « vieux sage » à écouter : la vérité historique ne procède pas d'une parole, fût-elle créditée d'autorité par ceux auxquels elle s'adresse, mais du régime d'énoncé qui la rend possible et probable.

Quel parti le praticien de « politique comparée » peut-il tirer de ces prémisses foucauldienne ? Comment faire de l'histoire comparée du politique avec Foucault, sans pour autant l'enrôler au titre de caution d'une histoire sociale qui « taille trop large », tant en matière de notions que d'objets ? On aimerait ici, à titre proprement expérimental, réfléchir aux manières d'écrire (ou de ne pas écrire) l'histoire du politique qu'autorise une vision *non-intentionnaliste* du social, telle que la formulent Foucault et Deleuze⁴. Pour cela, on évoquera une situation spécifique de pouvoir : celle du Java des 17^{ème}-19^{ème} siècles, dans lequel les théories et les pratiques de la domination en vigueur au sein des classes nobiliaires non seulement ne recourent pas, mais encore contredisent frontalement les catégories modernes de l'entendement historique, et en

¹ Deleuze 2004 [1986] : 61, 66. Cet article reprend une communication présentée lors du colloque « Le politique vu avec Foucault », Paris, AFSP-CIRCSS, 7 janvier 2005.

² Pour un aperçu du virulent débat que cette pratique historique de Foucault a provoqué, se reporter au texte de Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire » (Veyne 1978a : 383-429).

³ Veyne 1976 : 38.

⁴ Sur cette vision « non-intentionnaliste » du social chez Deleuze, consulter Khalfa 2000 : 189-222.

particulier les conceptions « instrumentalistes » de l'action politique. Pour la noblesse de robe du Java de l'âge moderne, c'est-à-dire pour les scribes qui content ses hauts faits, l'intention humaine n'explique ni ne justifie l'événement social – pour cette simple raison que l'individu n'est qu'une fiction sensorielle, qui masque l'indivisibilité primordiale de l'être et du cosmos. Le pouvoir n'est pas ici un dialogue de subjectivités, un « nous parlons », mais un effet dérivé de la mécanique céleste qui régit les destins : le pouvoir, « ça parle »⁵.

En s'attachant à l'étude de quelques œuvres majeures de la poésie produite par et pour la noblesse de robe de Java (le groupe des *priyayi*), on s'efforcera de montrer, dans les pages qui suivent, que c'est seulement à la condition de parvenir à circonscrire un registre de subjectivation spécifique que l'on peut interpréter des conduites de vie en évitant le double écueil de l'utilitarisme et du culturalisme. On posera ainsi l'hypothèse que la codification, par les *priyayi*, de ce qu'ils pensaient être la « juste façon javanaise » de faire les choses, était simultanément le produit et le langage des conflits de puissance et de prestige qui les opposaient à d'autres groupes sociaux (notamment les princes de sang et les marchands). Autrement dit, en écho au souci permanent de Foucault d'« événementialiser » le récit de la constitution des discours de la règle morale, on rapportera la vision de soi des *priyayi* à une situation historiquement déterminée de lutte sociale. Enfin, en guise de conclusion, l'on s'interrogera sur la possibilité d'échapper, dans le domaine de la sociologie historique du politique, à une conception « instrumentaliste » du pouvoir – en écho, cette fois, au débat déjà mentionné entre Foucault, Deleuze et Veyne⁶.

⁵ Les remarques sur la trajectoire historique du groupe social des *priyayi* sont issues de R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition parfaite (17^{ème}-20^{ème} siècle)*, Paris, Karthala, 2005.

⁶ « Événementialiser [une pratique consiste à] retrouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies etc., qui ont, à un moment donné, formé ce qui va ensuite fonctionner comme évidence, universalité, nécessité » (Foucault 1994, volume 4 : 23). La méthode « généalogique » de Foucault vise à produire un effet dénaturant, mais pour autant elle ne recoupe pas une démarche classique de « chronologie critique », souvent exprimée selon le modèle narratif de « l'invention de... », qui a fait florès en histoire sociale. En effet, outre qu'elle se situe au niveau des « régimes d'énoncés », et oblige par conséquent à travailler dans la longue durée des mouvements tectoniques des épistémés et non pas dans le « moment » de l'aléa du discours, elle raisonne en termes d'« émergence » et non de causalité stratégique (Foucault 1994, vol. 2 : 136-156). Comme le rappelle Deleuze, la vision foucauldienne de la « stratégie » est tout sauf utilitariste : la réflexion de Foucault sur le « sujet » n'implique pas l'idée d'un « agent » ou d'un « acteur » social, mais prend pour point de mire et pour outil de l'analyse des « processus de subjectivation » qui dessinent, de façon provisoire et évasive, des figures d'intentionnalité, plus ou moins individualisées. Frédéric Gros note, dans son commentaire du cours que Foucault a consacré en 1982 à « L'herméneutique du sujet », que « le sujet éthique ne coïncide jamais parfaitement avec son rôle » (Foucault 2001 : 521). On pourrait aussi dire que ce « sujet » ne coïncide jamais, chez Foucault, avec le rôle que doit lui assigner, pour

La naissance des *priyayi* au temps du royaume de Mataram

Le commencement de l'Etat à Java se perd dans les brumes de siècles avares en archives et en vestiges. Ce n'est guère qu'à partir du premier tiers du 17^{ème} siècle que les scribes javanais et les voyageurs européens entament l'écriture conjointe de l'histoire du royaume de Mataram. Les principales chroniques palatines de Java attribuent la fondation de ce royaume au *panembahan* Senapati Ingalaga, qui régna du milieu des années 1580 à sa mort, en 1601⁷. Son petit-fils, le prince Rangsang, monta sur le trône en 1613, puis choisit en 1641 le titre de Sultan Agung. Sultan Agung (r. 1613-1646) se lança, dans les deux premières décennies de son règne, dans une politique expansionniste guerrière, avec pour objectif de s'assurer le contrôle des principales cités portuaires de la côte septentrionale de Java (une région appelée Pasisir). Il conquiert entre 1615 et 1624 les villes de Wirasaba, Lasem, Pasuruan et Tuban, puis accula la puissante cité-Etat de Surabaya à la famine en 1625⁸. La prise de Surabaya, au terme de plusieurs décennies de coûteuses campagnes militaires, marqua une importante césure dans l'histoire politique de Java. Mataram, empire agraire rizicole créé et dirigé par une aristocratie de chefs de guerre, se greffa alors sur le réseau des ports du Pasisir : une ribambelle de petites thalassocraties où les communautés marchandes disputaient âprement le pouvoir aux classes nobles et par où transitaient des vaisseaux de toutes provenances. Avec la chute de Surabaya, Mataram s'ouvrit aux produits et aux raisons du commerce « d'Inde en Inde » (le commerce intra-asiatique).

Au fur et à mesure de son expansion, le royaume disposa de plus en plus de territoires à administrer directement, sous peine de voir les élites défaites reconstituer leurs fiefs et entrer en dissidence. Le succès des conquêtes appelait une réorganisation de l'édifice administratif, soulevant l'épineuse question du statut politique des noblesses de robe et de sang. La relative accalmie militaire qui caractérisa la dernière décennie du règne de Sultan Agung fut alors mise à profit par la noblesse de robe, proche parente ou proche cliente du souverain, pour étayer les fondations idéologiques et administratives du nouvel ordre politique. Des offices inédits furent créés, tandis que le partage des compétences territoriales entre les agents de la

pouvoir fonctionner comme dispositif explicatif autonome, une histoire « stratégique », autrement dit une histoire proprement événementialiste et intentionnaliste. Ce point sera développé en conclusion du présent article.

⁷ De Graaf 1954 : 44-47, 51-54.

⁸ Schrieke 1957, volume 2 : 148.

« bureaucratie » impériale fut mieux codifié⁹. Sumarsaid Murtono signale que c'est de cette période que date l'antagonisme structurel entre les *priyayi* – *para yayi*, expression qui signifie littéralement « les cadets du prince » –, autrement dit les administrateurs du royaume qui forment une élite ouverte issue de la roture, et l'aristocratie de sang (*para bendara* ou *para bangsawan*), pour qui seul le critère de la lignée importe¹⁰.

A l'issue de ce moment critique d'institutionnalisation de la structure politique, le groupe *priyayi* se mua en aristocratie de service, reléguant au second plan le référent militaire qui l'apparentait jusque-là à une caste martiale. A compter du crépuscule du règne de Sultan Agung, les *priyayi* renoncèrent en effet au répertoire de la prouesse guerrière pour brandir celui de l'exploit ascétique, puis celui de l'efficacité administrative. Car s'ils devaient leurs charges à une initiative royale, les *priyayi* comprirent rapidement qu'ils ne pourraient protéger leurs fortunes et proroger leurs privilèges qu'à la seule condition de s'autonomiser par rapport au caprice des souverains. Pour cela, il leur fallait en premier lieu transformer leur identité par défaut (car ils n'étaient pas une aristocratie de sang) en une dénomination sociale positive, c'est-à-dire en une identité morale cohérente en mesure d'enraciner leurs revendications protocolaires dans une spécificité reconnue de style de vie. Il leur fallait se doter d'un registre de subjectivation singulier – distinct d'une part de l'ethos courtisan (donc des valeurs martiales), et de l'autre des manières des marchands et des petites gens (telles que le monde de la cour se les représentait).

L'« homme parfait » et les discours d'exemplarité

Les qualités distinctives de l'aristocratie javanaise, telles que celle-ci les conçoit, sont des vertus de modération et de tact, d'évitement et de mesure en tout, et non d'emportement. En ouverture de son célèbre traité à l'usage de la noblesse, la *Serat Wedhatama*, Mangku Negara IV (r. 1853-1881) note que « le sage (*si wasis*) sait s'incliner », donc gouverner ses passions, au contraire de l'imbécile qui ne sait pas céder et qui, s'obstinant en paroles et en actes à avoir le dessus, finit inévitablement par provoquer le dérèglement des hiérarchies sociales et naturelles. Car le flot des paroles creuses est le signe distinctif d'une « inattention à soi » : « l'imbécile (*si pengung*) ne sait pas faire attention, aussi son propos se perd-il toujours plus

⁹ Lombard 1990, volume 3 : 67.

¹⁰ Murtono 1981 : 93-95.

avant en de longues digressions »¹¹. Un esprit noble doit par contraste acquérir, par le respect absolu de l'enseignement que lui délivre un « vrai maître » (*guru*), les principes de base que sont l'adhésion à l'ordre (*nerimo*), la soumission à l'autorité (*pasrah*) et la maîtrise de soi (*mawas diri*)¹². L'idéal *priyayi* de l'homme instruit et inspiré, capable de brider ses passions et de se sacrifier pour son suzerain, se trouve résumé dans une devise : « faire taire ses intérêts égoïstes et se vouer tout entier à son devoir » (*sepi ing pamrih, rame ing gawe*). Paku Buwana IV (r. 1788-1820) remarque encore, dans la *Serat Wulangreh*, qu'« il n'y a rien de comparable au service du roi. Servir, c'est être comme un débris dans l'océan, c'est se laisser entraîner là où le flot vous porte »¹³. Se mettre au service du roi équivaut à entrer en ascèse, à se laisser dériver sur un frêle esquif au fil d'un fleuve : c'est une *tapa ngeli*, l'une des formes extrêmes de la pratique ascétique que seuls les presque-saints peuvent accomplir.

Selon les doctrines mystiques javanaises, la « force mystique » (*kesakten*) qui engendre la capacité de commandement s'acquière par la pratique d'exercices d'ascèse : la méditation près des tombeaux de défunts maîtres, les jeûnes et les mortifications. La quête sans cesse recommencée de la « paix intérieure » (*tentrem ing manah*) suppose ainsi le déni du corps et des sentiments (refus de nourriture ou de tabac, fuite du sommeil, recherche de la souffrance physique, indifférence émotionnelle). Le serviteur doit abolir ses désirs pour se laisser guider entièrement par ceux de son maître. Le pouvoir équivaut dès lors moins à un duel de volontés, à un heurt entre individualités et à un acte d'imposition impliquant l'exercice d'une contrainte externe, qu'à une communion spirituelle dans l'expérience partagée du vide, de l'oubli et de l'abandon de soi. La survie de l'harmonie sociale et cosmique implique que l'inférieur abolisse sa propre subjectivité, ses désirs intimes, pour épouser la volonté de son supérieur et ne faire plus qu'un avec lui. Le vide devient condition et sentiment de la soumission. La *Serat Cabolek* énonce par exemple que « le serviteur et le seigneur sont identiques (*kawisesa amisesa sami*) / leurs volontés sont totalement unifiées et cette volonté est sans forme (*tanpa rupa rupane*) »¹⁴. On lit encore, dans la *Babad Jaka Tingkir*, que « le sujet et le seigneur sont

¹¹ Mangku Negara IV 1994 : 16-17 (Chant I, stance 4). Pour une lecture critique de la *Serat Wedhatama*, qui explique bien comment ce texte en est venu à incarner une vision essentialiste de la culture javanaise, consulter Florida 1987 : 1-15.

¹² Lombard 1990, volume 3 : 124-125. La *Serat Wulangreh* conseille ainsi de choisir comme *guru* un « homme de vérité » qui « aime jeûner » (*bertapa*) et sache atteindre l'état de l'illumination intérieure (*bermartabat*), car « il y a beaucoup de faux *guru* à présent » (Paku Buwana IV 1994 : 10-15, Chant I, stances 4-8).

¹³ Murtono 1981 : 94.

¹⁴ Subardi 1975 : 124 (Chant VIII, stance 44).

une même chose / l'être du sujet a sa source dans le seigneur / [et] celui du seigneur [a sa source] dans le sujet (*kahanane kawula pan sangking gusti / gusti sangking kawula*) »¹⁵.

L'exigence de la déprise de soi était au principe du modèle d'excellence *priyayi*. La *Serat Wedhatama* définit l'« homme accompli » (*janma utama*) comme celui qui lutte sans relâche contre les tentations sociales, qui refuse la recherche honteuse des honneurs et du profit. C'est ici un portrait en pied de la vision *priyayi* de l'homme idéal que nous livre Mangku Negara IV. Le *janma utama* est à la fois un ascète conscient de la vacuité de l'existence et un gentilhomme maniéré :

« [Il est] celui qui surveille son comportement (*waspada ing patrap*),
Fait siennes les règles du sage (*mengayut ayat winasis*)
Jusqu'à apercevoir l'essence de sa vie
Par-delà les voiles.
Ce qui est voilé, il le dévoile (*kang ngalingi kaliling*),
L'essence alors est libérée dans toute son amplitude :
Il contemple tous les temps,
Son esprit ne connaît plus de frontières (*tanpa tepi*).
Voici ce que l'on nomme faire ascèse dans les pas de Yang Suksma [le Seigneur].
Tel est en vérité l'homme accompli (*janma utama*) :
Il a pour habitude de s'ensevelir dans la solitude (*ing sepi*).
Toujours et encore il soumet sa volonté
Et discipline ses desseins (*mangsah amamasuh budi*)¹⁶.
En tous ses actes il accomplit
Sa condition de *ksatria* [guerrier].
Il est de bonnes manières, effacé (*susila anor raga*),
Et sait gagner le cœur de ses prochains. [...]

¹⁵ *Babad Jaka Tingkir* (Chant 29, stance 12), traduit dans Florida 1995 : 235. La *Babad Jaka Tingkir* a été composée par un noble exilé sur l'île d'Ambon au milieu du 19^{ème} siècle et traite de l'histoire de Java au 16^{ème} siècle. Le manuscrit, inscrit en 1849 à Surakarta, est listé en SMP KS 78.

¹⁶ Pour ce vers, nous avons opté pour la traduction suggérée par Robson 1990 : 34-35. Littéralement, il est dit que le *janma utama* « aiguisé et purifie son caractère, sa volonté » (le verbe *mangsah* capture l'idée d'un combat contre les passions).

Vraiment, un tel homme
A reçu une récompense du Seigneur :
Il a regagné le domaine du vide (*bali alaming asuwung*)
Et il ne prend aucun plaisir dans les affaires de ce monde
(*tan karem karamayan*). »¹⁷

Le dédain des choses du siècle paraît consubstantiel à toute entreprise mystique. Mais dans le cas présent, il s'articulait aussi à une critique à peine voilée de l'entourage courtisan du souverain. La noblesse de robe exaltait le renoncement ascétique parce qu'elle ne pouvait rivaliser à armes égales avec l'aristocratie de sang dans le domaine du raffinement matériel et des gratifications protocolaires. Les *priyayi* ne parvinrent jamais à abolir complètement la subtile distinction entre leurs lignées, issues de la roture, et les lignages princiers. Il y eut toujours un prince de sang pour rappeler à un *priyayi* que son patronyme et son rang étaient des faveurs éphémères. Les *priyayi* s'investirent par conséquent dans l'élaboration d'un style de vie sensiblement différent des idéaux des princes de sang : un style de vie dans lequel se trouvaient privilégiés l'abnégation et le recueillement. Leur « rêve de vie » – pour reprendre ici l'expression de l'historien médiéviste Johan Huizinga – était celui du *pandito*, de l'ascète. Leur registre de subjectivation se résumait à la valorisation de l'acte héroïque, de l'exercice solitaire de la maîtrise du corps : l'héroïsme du fait d'armes, de la victoire sur le champ de bataille et au cours des tournois dans un premier temps, l'héroïsme de l'ascèse et de l'extase mystique dans un second. Dans l'esprit des *priyayi*, le personnage le plus proche du *janma utama* était ainsi le fondateur de la dynastie de Mataram, le *panembahan* Senapati, dont le *Wedhatama* vante la « règle de vie supérieure » (*laku utama*) :

« Prends pour modèle une règle de vie supérieure (*laku utama*)
Qui convienne aux gens de Java :
Celle du Grand Homme de Mataram,
Le *Panembahan* Senapati.
De toutes ses forces il se voua
A l'apaisement du désir et des passions (*sudane hawa lan nepsu*).
En s'appliquant jour et nuit / A l'ascèse (*tapa brata*),
Il s'évertuait à plaire à ses semblables.

¹⁷ Mangku Negara IV 1994 : 22-23 (Chant I, stance 14) et 38-39 (Chant II, stances 16-17).

Chaque fois qu'il était en [bonne] compagnie,
Il s'efforçait d'être gentil et d'apporter le réconfort.
Mais en même temps chaque fois
Qu'il se retirait dans la solitude,
Il errait dans la seule intention
De capturer ce que son cœur réclamait :
Il était captivé par la paix de l'esprit
Et s'efforçait constamment de la conquérir.
Avec fermeté et sans faillir il résistait au désir
De manger et de dormir.
Chaque fois qu'il quittait sa demeure
Pour errer dans les régions abandonnées (*lalana laladan sepi*),
Il savourait les épreuves qu'il lui fallait endurer
Pour apercevoir et comprendre ses désirs.
Il luttait pour [obtenir] le détachement intérieur
Et l'aménité de la sincérité. »¹⁸

En louant ainsi les qualités des héros des temps passés, en exaltant les prouesses des grands guerriers de Java ou des divinités du *Mahabharata*, les poètes de cour s'évertuaient à énoncer des protocoles d'exemplarité, à fixer par écrit la juste façon de se comporter des *priyayi*.

Combattre les passions et mourir à soi : l'éthique du dénuement

Ce régime de subjectivité ascétique n'était cependant pas synonyme d'une apologie de l'individualisation. Car le « soi », sitôt entrevu, était conjuré tel un spectre importun. Les racines historiques de ce mysticisme sont plurielles. Aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles, les textes soufis malais des sultanats du détroit de Malacca (Aceh et Johore) exaltent l'oubli de soi et dénoncent l'« illusion de la réalité ». Le *Taj-us salatin* consacre ainsi son premier chapitre à la « connaissance de soi » (*peri mengenal dirinya manusia*, littéralement « la connaissance de sa propre humanité »)¹⁹. Le monde, affirme Bukhari, l'auteur du *Taj-us salatin*, est « comme

¹⁸ Mangku Negara IV 1994 : 22-24 (Chant II, stances 1-3). Nous suivons ici, à quelques nuances près dictées par le passage au français, la traduction de Robson 1990 : 27.

¹⁹ Le processus d'émergence de la notion de personne (*diri*) en monde malais est brillamment analysé dans Lombard 1990, volume 2 : 155-176. Lombard note que deux notions préparent l'avènement de l'idée d'individualité : celle de *nafs* au sens

un rêve » auquel il ne faut pas trop croire. C'est encore « une grande demeure », richement ornée d'or et d'argent, emplie de mets rares et de biens précieux. Les hôtes polis en jouissent parcimonieusement, n'abusant jamais de l'hospitalité du maître de maison. Mais les sots veulent y élire domicile et, lorsque les serviteurs les jettent à la porte, cherchent désespérément à voler quelque ultime gourmandise, ruinant leur renommée dans l'au-delà²⁰. Tout à la fois art de vivre et *artes moriendi*, le *Taj-us salatin* enseigne au disciple comment réguler ses passions pour se détacher peu à peu du monde. C'est le principe de l'expérience mystique, que le *shaykh* et poète Hamzah Fansuri, qui vécut à la fin du 15^{ème} siècle dans la région de Pasai à Sumatra, résume en citant une formule lapidaire du Prophète : « Mourez avant de mourir »²¹. Si Hamzah incite sans discontinuer à se « connaître soi-même » (*kenali dirimu*), il maintient aussi l'idée que le soi n'est qu'une illusion : « le soi, même s'il a nom et forme, en réalité n'a ni forme ni nom, ce n'est qu'un reflet dans un miroir (*bayang-bayang dalam cermin*). Certes il y a bien un nom et une forme, mais aucune substance »²².

La tradition ascétique du mysticisme soufi se retrouve clairement dans le *Taj-us salatin*, qui conseille au sage de « réduire sa nourriture et son sommeil » (*mengurang makan dan tidur*)²³. Un traité de morale de la même époque énonce pareillement qu'il faut « contrôler ses appétits, ses regards et ses paroles » car il convient de ne pas se laisser aller aux passions et aux désirs (*tresnane lan karepe*) du fait du « caractère mauvais des pulsions » (*alane ing napsune iku*)²⁴. Les termes javanais *tresna* et *napsu* désignent ici les « désirs mauvais », tant au sens des élans de la chair (l'appétit sexuel, la faim, le sommeil) que des remous du cœur et de l'esprit (la colère, la jalousie)²⁵. Dans un autre texte édité par G. W. Drewes, *Les Admonestations de Seh Bari*, les incitations au jeûne (*aluwe*), à l'errance solitaire (*asepi*) et à la « mortification du

d'âme individuelle et celle de *diri*, qui signifie « être / se tenir debout ». L'apparition des stèles funéraires nominatives et l'essor, à partir du 15^{ème} siècle, d'un droit commercial impliquant la notion de responsabilité juridique individuelle sont deux manifestations de l'essor de cette idée « malaise » (d'inspiration persane autant que nousantarienne) de l'individualité (voir sur ce point Lombard 1982 : 483-505).

²⁰ Hussain 1966 : 40.

²¹ Drewes et Brakel 1986 : 131. Sur le personnage d'Hamzah Fansuri, consulter Guillot et Kalus 2000 : 3-24.

²² *Al-Muntahi*, cité dans Lombard 1990, volume 2 : 161.

²³ Hussain 1966 : 63.

²⁴ Drewes 1978 : 20, cité dans Lombard 1990, volume 3 : 162-163.

²⁵ Prawiroatmojo 1995, volume 1 : 394 et volume 2 : 269, donne désir, envie et colère (*marah*) pour *napsu*, et amour et affection (*cinta* et *kasih*) pour *tresna*. La notion moderne de pulsion capture assez bien le sens poétique javanais du terme *napsu*, qui est élan vers un plaisir convoité.

corps » (*anglaranana sarira*) sont renouvelées ²⁶. Dans la *Kitab Patahulrahman*, traduction javanaise libre de la *Kitab Fath al-Rahman* de Zakariyya al-Ansari (mort c. 1526), l'on peut lire qu'il faut « réduire au minimum la nourriture et le sommeil et éviter surtout les liaisons sexuelles » ²⁷. Pourtant, cette littérature ne se complaît pas dans l'apologie de la négation de la chair. Elle est simplement un appel à la contrition, un refus de l'excès. Elle prône la diète du désir, non le dépérissement du corps.

Cette esthétique du renonçant se nourrit en effet d'une éthique du dénuement. L'épreuve ascétique vise à la rencontre du soi et d'un principe numineux par l'acceptation duquel se réalise la fusion de l'être et du cosmos. Or, pour cela, il n'est d'autre chemin que « l'abandon de soi » (*kang metu saking dirine*) (*Kitab Patahulrahman*, Chant I, stance 13) ²⁸. Se tenir à l'écart des activités du siècle constitue le signe premier d'une foi absolue en la mansuétude du Seigneur. Sa présence partout se fait sentir et pourtant les intentions et les désirs la masquent. La course au prestige et à la richesse détourne de la contemplation de la vérité divine celui qui s'égare en vaines distractions :

« De plus l'on devrait réduire au minimum
Les dépenses consacrées au vêtement et à la nourriture,
En conscience de ce que le fait de mettre de l'argent ici ou là
Pourrait provenir de l'ambition (*sumuwa*),
Du souci de gloire et d'ostentation (*ujubriya*),
De la vanité (*jahi*) ou de l'envie,
Qui invalident toute action. » ²⁹

Des notions qui peuvent être connotées positivement en maintes occasions sociales, comme l'honneur (*jahi*) ou le souhait de la bonne réputation (*sumuwa*), deviennent tout au contraire

²⁶ Drewes 1969 : 62-63, 70.

²⁷ Drewes 1977 : 56-57. Mêmes recommandations dans la *Serat Wulangreh* (Chant II, stance 1) qui exhorte élégamment le lecteur à « user moins de nourriture et d'oreiller » (*cegahen santap lan guling*) (Paku Buwana IV 1994 : 16-17) .

²⁸ Drewes 1977 : 58.

²⁹ Ibidem : 74-75, citation extraite de la *Kitab Patahulrahman* (Chant II, stance 23).

un « voile » (*kang dadi hijab* : Chant II, stance 24)³⁰ dès lors qu'il est question d'accéder au sentiment du divin, qui est prescience de l'unité parfaite de l'univers. Car la vanité consiste à « oublier le Seigneur », c'est-à-dire à ne plus apercevoir, par-delà la diversité des choses et des êtres, la source divine. L'individualité trace dans l'être une frontière superflue, qu'il faut effacer :

« L'absorption dans les activités du monde (*pangal dunya*)

Obstrue la vision

De telle façon que l'on oublie le Seigneur (*lali ing Pangeran*) [...]

Que ceci soit clair :

Toutes les choses

Ne sont en fait que la Réalité.

Le mouvement de chaque chose,

Tant à l'intérieur qu'à l'extérieur,

Vient de Dieu seul.

Il n'existe aucune différence

Entre le dedans et le dehors (*datan ana selaya kang batin
kalawan lahir*)

Tous deux servent de manifestations de la Réalité. »³¹

Du fait du secret système de correspondances régissant l'univers, chaque détail de la vie courante, aussi infime soit-il, se trouvait investi d'une qualité distinctive. Tout était auspice, en sorte que la quête de l'accomplissement mystique se poursuivait jusque dans le choix apparemment anodin d'un vêtement de couleur ou d'une date propice à un événement crucial de la vie familiale. Car si le type idéal de personnalité du *priyayi* était bien l'*ajar* – le sage qui tient à distance les séductions du siècle et se fortifie par l'abstinence –, il lui fallait cependant adapter ce rêve de vie aux exigences de la vie courtisane. La solution de ce dilemme de

³⁰ Comme le souligne P. J. Zoetmulder, il existait une tradition poétique arabe ancienne d'évocation des 70, 700 ou 70 000 « voiles de lumière et d'obscurité » masquant le visage d'Allah (Zoetmulder 1935 : 25).

³¹ Drewes 1977 : 74-75 (Chant II, stance 25) et 84-85 (Chant III, stance 14). Hamzah Fansuri écrivait dans le même sens : « On peut faire ce qu'on veut [de la glaise] : des assiettes ou des marmites ; mais tous ces objets sont fondamentalement faits de la même argile. Il en va de même du monde ; ses formes sont innombrables, mais il n'en est pas moins pétri de la même lumière » (*Asrar ul-Arifin*, cité dans Lombard 1990, volume 2 : 161).

subjectivité fut de subordonner l'ensemble des activités sociales à un corps de préceptes d'une étonnante minutie.

Mandements et interdits des manuels de convenances :

l'étiquette comme « stratégie de distinction » ?

De cette réglementation idéale du quotidien porte témoignage une œuvre riche et complexe du poète de cour Yasadipura II, achevée vers 1819 sous la protection de Paku Buwana IV ³². Dans ce long poème, le *Sasana Sunu* (ou *Serat Sana Sunu*), Yasadipura II énumère ce que les *priyayi* doivent et ne doivent pas faire pour rester fidèles à leur condition. Du côté des prohibitions, l'intoxication (*endem*) vient en tout premier lieu. Ce terme générique recouvre tout abus (de boisson, de femmes et d'opium) susceptible de favoriser le relâchement de l'attention et donc d'induire un comportement public inapproprié ³³. La parcimonie budgétaire se trouve aussi préconisée car l'amour du gain (*karem dunia*) mène à la pauvreté. L'argent doit en effet circuler, et non pas se thésauriser ou se dilapider en vaines dépenses : c'est la raison pour laquelle il faut donner aux pauvres et, surtout, léguer aux descendants un « pécule productif » (*rezeki*). Les jeux de hasard sont défendus pour cette raison, et aussi au motif plus subtil que la croyance aux prédictions entraîne une aperception coupable du réel (Chant XII, stance 24) ³⁴.

Du côté des impératifs, Yasadipura II attache une importance particulière à l'apparence du jeune noble auquel il adresse ses recommandations. Le vêtement fait l'objet d'une longue série de mises en gardes (Chant III, stances 6-25). Le choix des motifs de *batik*³⁵ (*corak*) en fonction de son rang et des occasions est essentiel, puisqu'il s'agit de ne pas enfreindre l'interdit réservant certains dessins à la famille royale. Les motifs *tambal kanoman* et *tambal*

³² On s'est inspiré ici du mode d'analyse des traités de mœurs du Haut Moyen-Age occidental mis en œuvre par Norbert Elias (Elias 1988, volume 2), en tenant compte des critiques que les historiens lui ont adressées (Le Roy-Ladurie 1988 : 43-101, et Gordon 1994 : 89-92). La méthode d'interprétation d'Elias est jugée critiquable parce que la distinction entre codes de moralité et conduites de vie y resterait implicite. D'où une exagération de l'homogénéité et de la « superficie sociale » du modèle de cour dégagé.

³³ Le commentaire fait de ce texte reprend les analyses et les traductions d'Ann Kumar (Kumar 1997 : 405-411). Une traduction indonésienne du texte se trouve dans Sarman 1971.

³⁴ Les parieurs s'aidaient en effet bien souvent d'opuscules numérogiques et astrologiques fondés sur le *wuku*, un système de calcul des auspices calendaires.

³⁵ Le *batik* est un tissu teint par bains d'encre et orné par application de motifs au moyen de tampons d'étain enduits de cire.

miring sont au contraire en toute circonstance adéquats. Il faut bannir le bleu-noir au profit du vert, du jaune, du violet et du blanc, et surtout ne jamais garder son mouchoir noué autour du cou lors de la prière. Ces avis relèvent d'une définition du « devoir d'élégance » (*besus*) qui insiste sur la nécessité de garder à l'esprit l'aspect secondaire de la présentation de soi. Car le sage « ne permet pas à ses habits de pénétrer jusqu'en son cœur » (*kang besus anrus ing batin*). Il faut donc savoir être « chic » sans éveiller l'envie ni céder à l'orgueil. La même modération dans l'apparat est à adopter pour la façon de recevoir des invités (Chant VIII, stance 5). En ce qui concerne les manières de table, Yasadipura II suggère de ne pas discourir en mangeant, d'être poli à l'égard des autres convives sans les forcer cependant à trop parler, de garder ses genoux sous la table, de ne pas terminer son assiette avant les autres invités et, bien sûr, de prononcer le *bismillah* en début de repas et le *alhamdulillah* à la fin (Chant VI). Trop de glotonnerie mène trop tôt à la tombe et la satiété engourdit l'esprit. Mais le mépris de la nourriture est en soi un pêché car, note le poète, « la cuisine est le lien avec la vie ».

Par surcroît, Yasadipura II précise que seuls ceux qui sont voués au dur labeur physique, les paysans qui sèment leurs champs, ont besoin de beaucoup de nourriture. Ce sont en effet des « gens du corps » (*bangsa badan*) tandis que les *priyayi* sont des « gens de l'esprit » (*bangsa ati*). D'où également le fait que les *priyayi* ne doivent pas dormir plus de huit heures tandis que les gens du commun peuvent s'adonner à un plus long sommeil réparateur (Chant VII). Certaines des qualités des laboureurs sont toutefois appréciables et doivent être imitées, comme la sincérité et l'honnêteté (*temen*). Il faut aussi dormir la tête tournée dans la direction de La Mecque (*kiblat*), tels les défunts, afin de se souvenir du caractère éphémère de la vie. Enfin, dans le domaine du bien parler, le poète conseille de fuir le désir d'impressionner les autres (*ujub*), de renoncer à toute médisance (*duraka*), à tout mensonge (*dora*) et à toute plaisanterie (*sesembranan*), de ne pas chercher la gloire auprès de son maître et surtout d'éviter de le mettre dans l'embarras en le contredisant publiquement (Chant IX). Yasadipura II affirme en conclusion que celui qui contrevient à ces règles voit sa puissance spirituelle, le *wahyu* semblable à une « étoile claire », se ternir, pâlir et le quitter à jamais pour s'établir ailleurs, comme « un oiseau change de nid ». Le seul moyen d'éviter la perte du *wahyu*, qui mène à la maladie et à la misère, est de ne jamais s'écarter d'un iota de son « devoir d'état » (*wajib*).

Il faut encore ajouter aux prescriptions spécifiques du *Sasana Sunu* des mandements génériques auxquels tous les descendants des grandes maisons aristocratiques du royaume de

Mataram devaient se conformer pour respecter les « serments » des souverains d'antan. La *Serat Wulangreh* énumère ces tabous de classe en son douzième chant. Le texte rappelle par exemple que *Ki Ageng Sela* a interdit à ses descendants le port des tissus à motifs réticulaires (*cindhe*) (stance 23)³⁶, que le *panembahan* Senapati a défendu à sa descendance de monter des chevaux de couleur fauve ou des étalons qui arborent une crinière tressée (stance 24) ou encore que le *sunan*³⁷ Paku Buwana II a défendu aux siens de fumer de l'opium (stance 28). Il est en outre strictement interdit à tous les descendants de Mataram de porter des habits de couleur noire à Demak, d'utiliser des parasols de cérémonie (*payung*) rouges à Madiun, de porter des motifs *parang rusak* à Madura, de manger du bœuf à Kudus, de consommer de la viande de muntjac (petit cervidé) et de manger dans une assiette en pierre à Sumenep ou de pénétrer dans la forêt de Krendawahana (stances 30-32)³⁸. Celui qui oserait transgresser ces « serments de jadis » (*prasapa kang kuna-kuna*), ces « interdits prononcés par les ancêtres » (*walere luluhur*), serait aussitôt et irrémédiablement déchu de son rang³⁹.

Tous ces conseils (*pituduh*) et ces interdits (*walere*) trahissent l'attachement passionnel des noblesses de sang et de robe aux signes extérieurs de statut. Puisque les *priyayi* ne vivaient que *par* et *de* leur rang, et que celui-ci se signifiait et se contestait au moyen de privilèges d'étiquette, « un *priyayi* aurait été vraiment fou de n'être pas fou des honneurs »⁴⁰. Mais la passion des règles de la présentation de soi des *priyayi* atteste aussi la volonté de la noblesse de robe de s'insérer dans l'économie protocolaire de la cour tout en la subvertissant par ses vertus d'ascèse. Les princes n'étaient en effet guère portés à l'abstinence, les banquets menant à l'ivresse étant le lot quotidien des palais. La coupure ontologique entre « gens du corps » et « gens de l'esprit » suggérée dans le *Sasana Sunu* indique en sus que ce souci de distinction visait autant à différencier les *priyayi* des aristocrates de sang qu'à les séparer de la « masse inculte » des paysans. Seul le rustre qui ne sait se tenir (car il n'en a pas l'utilité) sombre dans l'excès des aliments, des gestes et des paroles. Par contraste le gentilhomme est avare de ses

³⁶ *Ki Ageng Sela* aurait vécu au 16^{ème} siècle et aurait été le grand-père de *Ki Ageng* Mataram, donc un ancêtre de la dynastie de Mataram. Paysan originaire du village de Sela, il aurait capturé une barre de feu et l'aurait convoyée au *kraton* de Demak (Anderson 1990 : 259).

³⁷ Les appellatifs *sunan* et *susuhunan* désignent les souverains de Surakarta, par contraste avec le terme de *sultan* réservé à la dynastie majeure de Jogjakarta.

³⁸ Paku Buwana IV 1994 : 157-167.

³⁹ Rimmelink 1994 : 35.

⁴⁰ Ibidem : 24.

mots et de ses actes ⁴¹. Ce principe de parcimonie de l'être-au-monde s'inscrit bien dans l'obsession du maintien d'un ordre hiérarchique précaire, que tout faux-pas, tout emportement risquent de mettre à bas. L'important est le respect absolu des « règles du faire » (*tata cara*) : règles du discours, règles de la préséance et de la bienséance, règles célestes.

Cette passion de la règle, cette quête obstinée de la complétude des *aturan* ⁴², était la pierre d'angle de l'idéal de la « tradition parfaite » que s'efforçaient de fixer par écrit les *pujangga* (les poètes de cour). Elle guidait les *priyayi* dans chacun de leurs gestes. Il n'y avait pas de domaine de la vie personnelle et sociale qui ne fût soumis à un corps redoutablement étendu de préceptes. Ainsi, les choses de la vie conjugale faisaient l'objet de traités spécifiques, généralement classés sous la rubrique de la « physiognomonie » (*ilmu wirasat*). Le choix de l'épouse, la détermination de la date du mariage et de celle de la procréation devaient obéir à des règles précises. Il existait une véritable « science de l'amour » (*patrap saha ngelmining saremi*), qui s'attachait notamment à décrire le devenir de la semence masculine (*wiji*). La *Serat Candraning Wanita*, analysée par Marcel Bonneff, recèle quantité de recettes attestant d'un *ars erotica* guidé par le souci de la perpétuation de la lignée : « si les rapports ont lieu la veille d'un samedi, l'enfant mourra, sera mordu par un crocodile ou brûlé par le feu, ou encore deviendra fou » ⁴³. Le célèbre recueil de conseils calendaires *Kitab Primbon Betaldjemur Adammakna* est aussi pour moitié consacré à la question de « l'appariement des couples » et abonde en « calculs » (*petung salaki-rabi*) permettant de fixer les échéances importantes de la vie à deux, des noces à la conception du premier enfant ⁴⁴.

Cette littérature « didactique » consacrée aux femmes (*piwulang estri*) reflétait, comme le souligne Nancy Florida, « une fantaisie mâle de totale domination sexuelle des épouses » ⁴⁵. Lorsque les poètes de cour évoquent crûment l'union sexuelle, ils le font toujours en usant des

⁴¹ L'ordre du discours reflète d'ailleurs les qualités intérieures. La *Serat Wedhatama* énonce en sa strophe 4 que « l'imbécile (*si pengung*) n'est pas attentionné » et que « son discours s'égare de plus en plus » (*sangsayarda denira cacariwis*) (Paku Buwana IV 1994 : 14-15). Les règles du discours étaient d'autant plus importantes pour le *pujangga* qu'il devait toujours se conformer à des métriques strictes : la beauté de son chant, et donc sa réputation, en dépendaient.

⁴² *Aturan* : norme, règle, règlement.

⁴³ *Serat Candraning Wanita*, manuscrit anonyme récent, cité dans Bonneff 1977 : 222. Pour l'analyse thématique détaillée de ce texte, consulter Wieringa 2002 : 431-449.

⁴⁴ Bonneff 1977 : 223.

⁴⁵ Florida 1996 : 219.

métaphores de la guerre : la femme est une « citadelle » qui se conquiert ⁴⁶. L'idéal *priyayi* de la compagne (épouse ou concubine) est celui de la femme dévouée corps et âme au bien-être du maître du foyer, toujours prête à s'abandonner à son désir quand bien même il souhaiterait « la battre au fléau » ⁴⁷. Florida note que les œuvres de *piwulang estri* se multiplièrent durant le règne de Paku Buwana IX (r. 1861-1893) : un fait attribuable selon elle autant à la volonté des *priyayi* de compenser dans le champ domestique un défaut croissant de puissance dans le champ politique qu'aux déboires amoureux du souverain – qui avait courtoisé sans succès pendant vingt ans une courtisane rebelle du nom de Sekar Kadhaton ⁴⁸. La violence redoublée du rapport homme-femme est particulièrement sensible dans les œuvres qui, telle la *Serat Pengetan Lelampahanipun Bendara Raden Mas Sumahatmaja* composée en 1887, évoquent le viol des filles du peuple par des aristocrates pérégrins. Ce que l'on retrouve ici au niveau de la définition poétique du rapport amoureux légitime, c'est l'idée que le dominé (l'épouse) doit abolir ses propres désirs pour se faire le réceptacle de ceux du dominant (l'époux) ⁴⁹.

Vertus aristocratiques et vices marchands : la caricature nobiliaire des hommes de négoce

Ainsi que l'écrit Pierre Bourdieu dans *Le Sens pratique*, « chaque groupe tend à définir les valeurs auxquelles il associe sa valeur par opposition aux valeurs des autres groupes, supérieurs et surtout inférieurs, c'est-à-dire réputés tels : les représentations (mentales) que les différents groupes se font des représentations (théâtrales) que donnent (intentionnellement ou non) les autres groupes, se présentent à l'observation tels des systèmes d'opposition qui reproduisent en les accentuant et en les simplifiant (parfois jusqu'à la caricature) les différences réelles entre les styles de vie [...] » ⁵⁰. Un texte satirique du début du 19^{ème} siècle, la *Suluk Mas Ngantèn*, dont l'auteur était petit-fils du souverain de Surakarta et héritier d'une dynastie de puissants gouverneurs de province, nous apprend par le fait que l'étiquette *priyayi*

⁴⁶ *Serat Murtasiyah*, Surakarta, Reksa Pustaka Istana Mangkunagaran SMP MN 404, 1863 (Chant 70, stance 21), traduit dans Florida 1996 : 218-219.

⁴⁷ *Panji Jayengsari* (stance 6). Texte inséré dans la *Serat Wira Iswara* de Paku Buwana IX et traduit dans Florida 1996 : 210.

⁴⁸ Sekar Kadhaton, « la fleur du palais », était la fille du *susuhunan* Paku Buwana VII (r. 1830-1858). Refusant de se marier, elle acquit une formidable réputation mystique.

⁴⁹ Suzanne Brenner note qu'aujourd'hui encore, les femmes javanaises sont sommées de sacrifier leurs désirs à la volonté de leur époux, d'annuler leurs propres passions pour mieux « servir » (*ngawula*) leur partenaire mâle (Brenner 1998 : 161-166).

⁵⁰ Bourdieu 1980 : note 8 p. 242.

en était alors venue à désigner un véritable style de vie : un *cara priyayi* opposé à celui des riches marchands de la cité – les *sudagar*⁵¹.

Les *sudagar* du quartier de Laweyan, qui oeuvraient majoritairement dans le textile artisanal, possédaient des fortunes considérables, dont faisaient montre leurs magnifiques demeures et leurs pléthoriques domesticités. Plusieurs légendes locales les dépeignent tels d'insatiables rapaces. Une histoire racontait que le *sunan* Paku Buwana II, ayant dû fuir en 1742 son palais mis à sac par les rebelles chinois, avait fait halte près de Laweyan, où il avait envoyé un messenger quérir des montures fraîches. Mais aucun des marchands n'en avait voulu prêter au souverain, car toutes les bêtes étaient employées au transport lucratif des porcelaines et des étoffes vers les marchés de la côte. Pour les maudire de leur avarice, le *sunan* les condamna prophétiquement à accumuler les richesses sans jamais parvenir à devenir des gentilshommes. « Les habitants de Laweyan ne sont pas de la même stature que les *priyayi* : ce sont par nature des commerçants qui calculent leurs pertes et leurs gains et qui luttent pour les trésors »⁵². La *Suluk Mas Nganten* brode habilement sur cet antagonisme social. *Raden Mas Jayadiningrat* I décrit sur un ton humoristique les vains efforts d'un Sire Marchand (*Ki Sudagar*) pour imiter les fastes nobiliaires à l'occasion du mariage de sa fille :

« Voici encore la honte de celui qui voulait offrir un mariage.

Il était un petit marchand (*sudagar cilik*)

De médiocre fortune.

Il se mit à l'école du style de vie des *priyayi* (*cara priyayi*).

[Un adjudant de la cour lui conseille alors :]

“Ne t'efforce pas de faire [ton mariage] suivant les règles *priyayi*”.

[Le marchand] intervint doucereusement :

“Je ne connais pas encore, *adhi*,

La vraie manière des *priyayi* (*tata pyayi kang sayektos*),

⁵¹ Le terme *cara* veut dire manière de faire. Il recouvre tout ce qui définit le chemin d'un homme dans la vie, par rapport à l'errance animale ou par contraste avec d'autres choix d'itinéraire moral. L'affixe *tata* désigne quant à lui quelque chose qui fait système : *tatacara* veut dire système de conduite ou ensemble de règles orientant les conduites. Prawiroatmojo donne trajet, habitude et style (*gaya*) pour *cara*, et coutumes (*adat istiadat*) pour *tatacara* (Prawiroatmojo 1995, volume 1 : 58).

⁵² Cité et traduit dans Brenner 1998 : 64-65 (texte recueilli en 1981).

Et c'est pourquoi je veux me rapprocher d'eux (*celak priyantun*)'. »⁵³

La suite de l'histoire n'est pas sans rappeler les mésaventures grotesques du bourgeois gentilhomme de Molière. *Ki Sudagar* accepte les conseils ironiques du *priyayi* et convoque pour son mariage une assemblée de nobles. Ceux-ci le délestent allégrement de son argent en s'adonnant aux jeux de fortune, s'enivrent et se goinfrent à ses frais, mais ne lui accordent *in fine* aucune reconnaissance. Les amis du marchand le tacent sur ses ridicules prétentions, tandis que les *priyayi* raillent ses piteux efforts pour les égaler en prodigalité. Un négociant ne saurait rivaliser en dignité avec un véritable aristocrate. La leçon est claire, et l'auteur la décline avec gourmandise au fil de plusieurs anecdotes qui se terminent toutes par la ruine et l'humiliation du marchand.

La critique de la cupidité et de l'avarice des marchands, thème prisé des traités de conduite aristocratiques, s'effectue toujours au nom des valeurs ascétiques. La *Serat Wulangreh* classe ainsi le personnage du marchand dans la même sous-rubrique infâmante que les opiomanes (*wong madati*), les joueurs impénitents (*wong ngabotohan*) et les criminels (*wong durjana*). Tous partagent en effet le même « défaut » (*cacad*) de constitution morale : un attachement excessif aux biens matériels, qui les mène aux plus vils agissements⁵⁴. Reprenant la classification morale des ordres sociaux dans sa *Serat Nitistruti*, *Ki Mangunwijaya* mentionne le « style de vie des *sudagar* » (*caraning sudagar*) juste après avoir évoqué celui des voleurs et des assassins : c'est que les marchands sont « toujours en colère et avides », et pour cela « les plus maudits d'entre tous »⁵⁵. La *Serat Wulangreh* affirme dans le même sens que le cœur des *sudagar* « ne connaît pas de repos » : leur souci du profit les soumet à de perpétuels tracassés. Tandis que l'ascète (le *priyayi*) sait faire le vide en son âme et se soustraire aux assauts des envies, le marchand s'épuise en vaines inquiétudes. L'appât du gain l'entraîne à faire fi de tout savoir-vivre. Le comportement du *sudagar* est brusque et dérégulé, tandis que son visage trahit ses émotions. Il est l'exacte antithèse d'un être *halus* (poli, civilisé) : un individu *kasar* (grossier, non-éduqué).

⁵³ Ibidem : 68-69. Il s'agit ici d'un texte composé en 1818. La version dont se sert Suzanne Brenner est celle de la *Serat Wulang* (*Serat Wulang* 1981). Deux versions datées de 1819 sont listées en SMP 140/26 et SMP 140/27 dans Florida 1993 : 209.

⁵⁴ Paku Buwana IV 1994 : 82-83 (Chant VIII, stance 10).

⁵⁵ Mangunwijaya 1994 : 52-53 (Chant II, stances 13-14)

« Le marchand au cœur mauvais (*wong ati sudagar awon*)
 Qui chérit si fort sa richesse
 Son caractère (*watekipun*) est tel
 Qu'il compte et recompte sa fortune du soir au matin
 Par peur de la voir diminuer.
 Lors même qu'il possède
 Sept sacs d'argent,
 Son cœur n'est pas satisfait (*mora marem ing tyasipun*)
 Qu'il n'ait aussi caché un peu de monnaie [...].
 Le marchand n'est jamais complètement
 En paix avec lui-même (*wong ati sudagar ugi sabarang
 prakara tamboh*).
 C'est seulement lorsqu'on vient lui régler
 Le gage d'un objet à terme expiré
 Que son visage s'illumine. »⁵⁶

Il ne faut pas pour autant croire qu'il existait un antagonisme absolu entre marchands et aristocrates dans la pensée nobiliaire javanaise. L'ethos du *priyayi* et celui du *sudagar* se situaient dans un rapport de tension, et non d'altérité radicale. D'un point de vue pratique, il est attesté que les aristocraties de Java n'étaient pas complètement étrangères à l'univers du négoce. Le statut d'un ménage de *priyayi* de moindre rang dérivant de la position sociale du mari plus que de celle de son épouse, les femmes de la petite noblesse étaient autorisées à produire et commercialiser certains biens précieux comme les *batik*, quoiqu'il leur fût défendu de se rendre seules au marché⁵⁷. Si le travail manuel était tenu en très piètre estime par les *pujangga* et formellement interdit aux princes, le mariage entre *priyayi* et *sudagar* ne faisait l'objet d'aucune prohibition explicite. Mais l'aristocrate qui succombait aux charmes d'une fille de riche commerçant devenait la risée de ses pairs. On l'affublait souvent de quolibets moqueurs, disant de lui qu'il « quêtait l'arrière-train » (*golek bokong*)⁵⁸.

⁵⁶ Paku Buwana IV 1994 : 84-85 (Chant VIII, stances 11-13).

⁵⁷ Koentjaraningrat 1994 : 278-286.

⁵⁸ Hardjowirogo 1979 : 14.

La question de l'intentionnalité en sociologie historique du politique ⁵⁹

Le récit de la constitution du groupe *priyayi* en une classe morale autonome, dotée d'un ethos et d'une éthique codifiée, est une *success-story* : l'histoire de la réussite d'une entreprise collective de fabrication et d'imposition d'un registre de valeurs. Et c'est bien parce qu'il en est ainsi, c'est-à-dire parce que nous disposons d'une littérature *priyayi* témoignant de l'emprise de ce groupe sur les formes pérennes d'énonciation des principes de (di)vision du monde social, que nous pouvons nous atteler à raconter son histoire. Alors que d'autres groupes sociaux ont disparu avant même que de pouvoir se nommer et que d'être nommés, les *priyayi* ont, quant à eux, en matière d'identité morale, « fait les bons choix ».

Encore les termes de « choix » ou de « stratégies », même maniés avec les plus grandes précautions, ne doivent-ils pas induire en erreur. Le processus de formation de la classe morale *priyayi* fut très largement inconscient, tant il est vrai que la « logique pratique des pratiques » cesse de fonctionner dès lors qu'elle se donne pour une logique. « Il y a, remarque à ce propos Pierre Bourdieu, une économie des pratiques, c'est-à-dire une raison immanente aux pratiques qui ne trouve son “origine” ni dans les “décisions” de la raison comme calcul conscient ni dans les déterminations de mécanismes extérieurs et supérieurs aux agents » ⁶⁰. On peut en effet concevoir des stratégies semi-conscientes et multi-finalisées, obscures à elles-mêmes, et qui, comme expressions pré-réflexives de dispositions acquises au fil d'un parcours d'« apprentissage par corps », n'en appellent pas uniquement au registre utilitariste de la maximisation des intérêts. Des stratégies, autrement dit, qui échappent pour une très large part aux ruses conscientes de la raison. « C'est cela la quotidienneté, note de son côté Paul Veyne : c'est la vie plus forte que la pensée » ⁶¹. La régularité des façons d'agir, c'est-à-dire de réagir à des types de situation, est ce qui permet de les qualifier de stratégies, sans que

⁵⁹ Remarquons, sans pouvoir développer ici ce point, que cette question de l'intentionnalisme comme registre explicatif de la sociologie historique du politique est très rarement évoquée dans les travaux qui traitent du rapport entre sciences sociales du politique et méthode historique. Ou, plus exactement, qu'elle est rendue invisible par l'insistance sur la critique de dualités du type « acteur-structure », « individu-société », etc. Les débats sur la macro-histoire et ses surgeons « néo-institutionnalistes » ont pour effet pervers d'occulter toute réflexion sur la possibilité d'une histoire sociale du politique qui ne prendrait pas pour argent comptant la “méthode” de l'imputation systématique d'intentionnalité stratégique aux individualités agissantes. C'est donc bien plutôt du côté des philosophies et des sociologies dites « anti-utilitaristes » qu'il faut aller chercher les instruments d'une critique de l'histoire intentionnaliste du politique : démarche braconnière ici pleinement assumée, puisqu'elle vise à la production d'effets heuristiques localisés, et non à la mise au point d'une nouvelle théorie générale du récit historique.

⁶⁰ Bourdieu 1980 : 85 et remarques convergentes pp. 67-68.

⁶¹ Veyne 1995 : 165.

cela implique nécessairement une imputation d'intentionnalité que le matériau historique permet rarement d'établir en toute certitude. Parler de stratégies n'oblige pas à référer chaque action humaine à un projet mûrement réfléchi, ni surtout à accepter tel quel l'imaginaire économiciste de la délibération par calcul des coûts et des bénéfices escomptés.

L'arithmétique des joies et des peines se passe le plus souvent de craies et d'ardoise. Un *priyayi* avait un sens, non pas inné mais acquis, de « ce qui se fait » et de « ce qui ne se fait pas » en matière de mérite et de démérite. Il ne pesait pas en permanence le pour et le contre de chacun de ses gestes, tant il est à parier que la grâce de ses mouvements aurait irrémédiablement pâti de tels attermoissements. L'exercice du pouvoir nobiliaire, à Java, relevait d'une élégance qui s'apparente plus à la danse qu'au jeu d'échecs. Paul Veyne renchérit sur ce point lorsqu'il affirme que « le secret des conduites demeure et [que] les valeurs ne l'expliquent pas, même quand, objectivement, ces conduites peuvent être décrites comme orientées par des valeurs »⁶². Aussi n'est-il question ni de sombrer dans l'illusion scolastique, qui assignerait aux *priyayi* une intentionnalité calculatrice – alors que celle-ci n'est que l'un des principes parmi d'autres de l'explication savante et rétrospective de leurs conduites – ni de commettre l'erreur culturaliste, qui consiste à vouloir expliquer ces conduites en les référant mécaniquement à leur commentaire moral – c'est-à-dire au discours institué de la règle, qui les justifie sans toujours les inspirer.

Contre l'illusion scolastique, il faut rappeler que les *priyayi* de Java avaient à l'âge moderne, du 16^{ème} au 19^{ème} siècle, des conceptions très particulières de l'intentionnalité qui ne recourent pas, et iraient plutôt à l'encontre de l'idée de l'individu propre aux idéologies libérales contemporaines des sociétés européennes. Contre le culturalisme, il faut aussitôt ajouter que ces formulations vernaculaires de l'idée de « personne », si elles pouvaient avoir été incorporées au cours d'un processus de socialisation et se trouver actualisées sur un mode préreflexif sous forme de manières particulières d'agir ou de ne pas agir, étaient surtout l'alibi des conduites, c'est-à-dire la signification qui leur était attribuée *ex post* par ceux qui avaient précisément à charge de conférer des significations aux événements : les scribes et les poètes. Il n'existe pas, avant la fin du 19^{ème} siècle, de mémoires ou de journaux intimes de *priyayi* de la lecture desquels on pourrait inférer des manières « personnelles » de *se penser* – de penser le lieu d'une intériorité intime – et de penser ses actions (la cause et la raison de la part vécue

⁶² Ibidem : 186.

de l'événement). On peut bien sûr arguer du caractère lacunaire de la documentation historique, et espérer que l'on exhume ces témoignages. Mais on peut aussi estimer, et c'est ici notre parti, qu'il y a peu de chance que de tels documents existent. Au fond, il n'y a pas de raison pour qu'un *priyayi* se soit dit, ait « fait (le) récit de lui-même » dans des formes propres à la trajectoire européenne d'invention de la figure d'un sujet ayant quelque chose à dire de lui-même et *devant* le dire.

Les *priyayi* « parlaient » d'eux-mêmes. Mais ils le faisaient sur le mode du chant poétique et non de la confession intime, en usant de notions mystiques de la personne qui proscrivaient les « jeux du je »⁶³. Si c'est un symptôme de culturalisme que de nier l'universalité des questions que se pose l'homme à lui-même, c'est aussi une manifestation d'ethnocentrisme que de vouloir retrouver à tout prix, partout et toujours, des pratiques d'énonciation de soi immédiatement intelligibles. Les *priyayi* de Java avaient bien « conscience » d'eux-mêmes et de leurs actes, sinon comment auraient-ils pu accomplir les cérémonials compliqués de la vie de palais, qui exigeaient une si parfaite coordination des corps et des pensées ? De fait, tout une gamme de notions attestent de l'existence, au moins dès la fin du 16^{ème} siècle, de visions très sophistiquées de la « personnalité » et de l'« individualité » parmi les élites sociales insulindiennes : l'idée malaise du *diri* (le soi comme lieu de la réflexivité), la paire notionnelle arabo-persane du *lair* et du *batin* (extériorité des sensations *versus* intériorité du sentiment de soi), les notions mystiques javanaises du *pramana* (principe générateur de vie) et du *rasa* (étincelle de transcendance). Les *priyayi* se disaient d'une façon spécifique, qui est pour partie irréductible aux vulgates modernes des philosophies européennes du sujet autonome, et qui appelle un travail préliminaire de sociologie du champ poétique javanais et de repérage sémantique. L'intuition javanaise aristocratique de l'intentionnalité, si elle diffère de l'apologie d'un sujet tout de présence consciente à lui-même en invoquant la figure paradoxale d'un « moi » qui ne se réalise que dans la négation de l'*ego* désirant, n'en dessine pas moins les contours d'une véritable économie morale de la volition.

⁶³ On se permet de renvoyer, pour l'état des lieux de la question des conceptions vernaculaires javanaises de l'intentionnalité, à Bertrand 2004 : 285-302.

Si l'enquête doit bien débiter par l'établissement de principes de lecture et de traduction des récits de soi des *priyayi*, elle ne peut toutefois progresser qu'au prix de la mise au point d'un cadre analytique étranger à leur univers de sens. Un exemple. Les *priyayi* ne croyaient pas à la causalité du social telle que la conçoivent les grandes philosophies occidentales de l'histoire. Aussi les chroniques de cour javanaises de l'âge classique entretiennent-elles une relation compliquée avec le souci d'exactitude chronologique – d'où l'interminable débat des Orientalistes de l'époque coloniale à propos de leur *quantum* de « véracité ». Les poètes de cour et les *priyayi* de Surakarta avaient une perception et une intuition prophétiques du réel. Ils fixaient par écrit ce qui devait avoir été, ce qui aurait dû être et ce qui ne pouvait qu'advenir. Le passé imbibait le présent comme un buvard : les rois d'aujourd'hui étaient les demi-dieux d'antan. Les *priyayi* vivaient le temps d'une façon très différente de celle dont l'éprouvent les historiens de l'âge moderne. Il n'est cependant possible de restituer leur « histoire », c'est-à-dire de constituer leurs expériences en expériences historiques accessibles à une intelligence historique du temps, que dans les termes notionnels, eux-mêmes relatifs, de la sociologie historique, sauf à abdiquer par avance toute ambition de « rétrodiction du passé »⁶⁴. Il convient alors de bâtir, contre les représentations autochtones de l'histoire, une histoire de ces représentations, et de faire intervenir dans le récit des notions de *causalité*, de *détermination* et de *stratégie* extérieures, voire anathèmes, à la pensée *priyayi*.

Mais pour autant, il faut s'abstenir d'évaluer les pratiques des *priyayi* selon des critères moraux, notamment de véridiction, qui n'avaient aucun sens ou un sens tout autre pour eux. Les *priyayi* ne cessaient ainsi de se présenter en ascètes, en presque-saints capables de jeûner « quarante jours durant tel [le demi-dieu] Arjuna » et de s'abstraire à loisir des embarras de la corporéité. Les questions « étaient-ils *vraiment* des ascètes ? », « faisaient-ils *vraiment* ce qu'ils disaient ? » surgissent alors inévitablement à l'esprit du lecteur du début du 21^{ème} siècle. Mais elles sont trompeuses, puisqu'elles induisent par avance la possibilité d'une réponse de type éthique – du fait qu'il était « peu probable » qu'ils aient agi selon leurs dires, ils « mentaient » ou « se mentaient à eux-mêmes ». Questions et réponses dont la pertinence pour le propos du politiste ne peut en tout état de cause être évaluée qu'après qu'il a délimité les termes et les territoires locaux de l'interrogation éthique, donc inventorié les régimes indigènes de véridiction au sein desquels se construit le rapport de la pratique à ses normes. Il faut en particulier tenir compte, ici, de la qualité proprement performative de l'énonciation

⁶⁴ Veyne 1978a : 41, 65-69.

écrite. Dans le Java de l'âge moderne, fixer le réel sous forme de *serat* et de *babad* (de chants et de chroniques), ce n'est pas le dire mais bien le *faire* exister. Les discours de la règle, les litanies d'*aturan* qui tracent les frontières de la « tradition parfaite », ne sont pas un guide pour l'action en un sens purement trivial. Ils valident ce qui a été, c'est-à-dire confèrent la propriété d'existence aux faits et aux accomplissements en en livrant la signification cachée. La vision mystique du monde propre aux *priyayi*, donc leurs pratiques d'abstinence et de magie, présupposaient une définition opératoire du réel qui ne concorde pas avec la vision du monde impliquée dans la question de leur « vérité », au sens moderne de l'adéquation d'un comportement au discours qui le justifie. Ceci ne signifie bien sûr pas que l'analyste soit contraint d'abdiquer sa rationalité disciplinaire pour rendre compte des pratiques qu'il étudie, mais plutôt qu'il ne peut interroger leur « réalité » qu'*après* les avoir interprétées en regard des modes indigènes de construction de la réalité ⁶⁵. On ne peut en effet s'atteler à écrire une histoire morale du politique – un récit compréhensif des rêves et des styles de vie associés à la conquête, à l'exercice et au refus du pouvoir (sur soi et sur autrui) – qu'en usant d'une perspective d'analyse non-, voire anti-instrumentaliste.

Contre le raisonnement instrumentaliste

Dès lors que le politiste institue les écarts entre les pratiques et l'idéal qui en rend compte en indices de discordance, et les attribue sans plus attendre au mensonge conscient, à la méconnaissance (de soi ou de lois de l'histoire) ou à l'incohérence, sa vision des situations de pouvoir ne peut qu'être de nature *instrumentaliste*. L'instrumentalisme postule en effet qu'il existe un chiasme de rationalités entre les membres d'une même société politique – et ce quels que soient les axiomes moraux de cette dernière. Il raisonne alors en termes de « manipulation » des uns (les dominés) par les autres (les dominants). Ce faisant, il crée ce qu'il croit décrire en arguant d'une position de surplomb analytique : un monde où le mensonge, procédure consciente de perversion de l'information, est la principale modalité d'exercice du pouvoir. Un monde où des notables cyniques, capables par une sorte de privilège ontologique de s'arracher au tissu des croyances sociales et de les mettre à distance

⁶⁵ Dans ses entretiens avec Denis Crouzet, Natalie Zemon-Davis résume une telle position : « Il nous faut employer les meilleures méthodes pour découvrir, comprendre et décrire le sens du vrai et du réel [des hommes et des femmes du 16^{ème} siècle], mais il n'est pas nécessaire d'abandonner notre pratique de la preuve » (Zemon Davis 2004 : 114). Il ne s'agit pas ici d'un plaidoyer pour une histoire « ethno-méthodologique » qui aboutirait *in fine* à un intenable nominalisme historique, mais simplement d'un rappel de la nécessité du « moment empathique » (ou charitable) de l'interprétation.

pour en « jouer », règnent incontestés sur des gens du commun, par nature pris dans les rets de la culture et incapables d'accomplir la même mise à distance. Un exemple paradigmatique de cette démarche se trouve chez Paul Brass. Ce dernier entend en effet rendre compte des émeutes « inter-communautaires » en Inde, c'est-à-dire des affrontements récurrents entre « hindous » et « musulmans », sur le mode de la « manipulation des symboles religieux » sans se demander, croyant avoir ainsi évacué à peu de frais la question de la croyance, pourquoi le discours des entrepreneurs de violence « fait mouche », auprès de certains publics, à certains moments, et non à d'autres ⁶⁶. Le monde politique selon Brass est peuplé de « perpétrateurs » (*perpetrators*) qui jouent le rôle de chaînons manquants dans une analyse conspiratoire de la violence, d'émeutes qui ne sont que des « stratagèmes » (*devices*) orchestrés par des *leaders* cruels, de « spécialistes de la conversion qui haranguent et dirigent des foules d'émeutiers potentiels » et de « préposés au bûcher (*fire-tenders*) qui entretiennent les tensions entre hindous et musulmans au moyen de divers actes de provocation et d'incitation » ⁶⁷. Mais cette « foule » qui succombe aveuglément aux appels à la haine reste bien opaque, murée qu'elle est dans la stupidité que lui assigne d'emblée l'analyste. L'hypothèse de l'adhésion existentielle des groupes populaires aux croyances qui sont supputées être les leurs constitue d'ailleurs l'un des symptômes les plus courants du biais scolastique ⁶⁸.

La métaphore wébérienne si souvent invoquée de la « toile de la culture » suppose bien, ici, l'araignée et les mouches ⁶⁹. Ou, pour poursuivre dans le registre animalier, un serpent et des oiseaux. Comme le remarque avec une ironie mordante Paul Veyne dans *Le Pain et le cirque*, afin de réfuter la lecture instrumentaliste des activités notabiliaires : « l'ostentation n'est pas une action que le riche exerce sur le spectateur comme un serpent fascine un oiseau : l'un et l'autre sont fascinés par une tierce chose qui appartient à l'un et pas à l'autre » ⁷⁰. Ce qui doit être expliqué par l'historien, ce ne sont de fait pas les comportements évergétiques en eux-mêmes, mais l'évergésie en tant qu'institution sociale, c'est-à-dire le principe générateur des attitudes tant des « riches » que des « spectateurs » en certaines situations (autrement dit, la

⁶⁶ Brass 1997.

⁶⁷ Brass 2002.

⁶⁸ J.-C. Passeron dans Hoggart 1970 [1957] : 21.

⁶⁹ Métaphore reprise dans Geertz 1993 [1973] : 5.

⁷⁰ Veyne 1978b : 107.

munificence et le don notabiliaires comme expressions d'un répertoire culturel partagé)⁷¹. Mais la critique de l'instrumentalisme ne vise pas seulement à laisser au dominant le bénéfice du doute en matière de croyance. Elle vise également à montrer que l'hypothèse du « maniement instrumental des symboles », pour reprendre une expression d'Alain Caillé, n'est précisément qu'une hypothèse, partant qu'elle est de l'ordre de la *question* et non pas de la réponse. De fait, une fois lapidairement posé que le dominant « utilise » les croyances sociales à son avantage, reste encore à comprendre pourquoi et comment fonctionne sa « ruse », donc à expliquer l'incapacité des dominés à la déceler et à la mettre eux-mêmes en pratique. Sauf à postuler l'imbécillité congénitale du plus grand nombre (ce que les *priyayi* n'hésitaient pas à faire), on se trouve alors bien en peine d'analyser tant les structures historiques de domination que les mécanismes de leur (trans)formation⁷².

Il est très difficile, en matière de faits de domination, d'échapper au langage de l'« intérêt », du « calcul », des « coûts » et des « manœuvres ». Langage d'après-coup qui tire son attrait de sa conformité au vocable supposé naturel du pouvoir, le récit instrumentaliste n'est pourtant un outil heuristique que lorsqu'il s'applique à ces îlots de rationalité stratégique finalisée qui, au sein d'une société donnée, sont souvent moins la règle que l'exception, et dont il importe au préalable de dresser la carte détaillée. Si les *priyayi* pouvaient être « calculateurs », c'est-à-dire s'il est possible de rendre compte de certains de leurs actes dans les termes de la maximisation d'un intérêt économique, la plupart des gestes qu'ils accomplissaient dans l'exercice de leurs rôles politique et cérémoniel impliquaient, pour se révéler naturels, donc efficaces, un degré extrêmement élevé d'incorporation des croyances mystiques. Il n'est nul besoin de recourir à l'hypothèse instrumentaliste pour expliciter la complexité de leur rapport au monde. Il suffit au contraire de pointer le caractère d'évidence du monde palatin (ou plutôt du monde « vu du palais ») pour ceux qui, formés en son sein et conformément à ses logiques, ne disposaient d'aucun autre horizon d'expérience, pour comprendre qu'ils se le soient approprié jusque dans les moindres mouvements de leur corps. Pour qu'il y eût des *priyayi*

⁷¹ « Le paradoxe, note à ce propos Alain Caillé, est que l'instrumentalisation [de symboles] ne peut produire de résultats que pour autant que ceux qui l'impulsent adhèrent à leur propre discours et cessent donc d'être simplement instrumentaux et manipulateurs » (Caillé 2003 [1989] : 115). Il faut être déjà un peu saint pour « jouer au saint ».

⁷² On ne peut d'ailleurs que sourire (ou plutôt grimacer) lorsque Paul Brass cherche à enrôler Foucault au titre de caution philosophique d'une théorie utilitariste du politique : « Je crois que les idées d'*agency* et de responsabilité [individuelle], comme tant d'autres thèmes dans les écrits de Foucault, sont mis entre parenthèses (*bracketed*) mais pas désavoués » (Brass 2000 : 322).

hérétiques, qui ne croyaient plus à l'évidence de leur monde, il fallait que ce monde eût commencé à disparaître.

Alors les *priyayi* mentaient-ils ? Se prévalaient-ils du répertoire de l'ascèse sans en être dupes et afin de duper autrui ? Notre hypothèse est sur ce point que la possibilité du mensonge conscient, parce qu'elle présuppose une mise à distance critique de la croyance sociale, ne survient qu'à partir du moment où une série de facteurs entrent en conjonction pour permettre, pour créer les conditions de cette mise à distance critique. C'est-à-dire très exactement au moment où l'Etat colonial néerlandais entre dans sa phase « éthique »⁷³ et accomplit sa recherche hégémonique en impulsant la production d'un savoir sur Java qui devient, pour les *priyayi* et pour les poètes de cour, un point de comparaison vis-à-vis de leurs propres élaborations identitaires. A la fin du 19^{ème} et dans le premier tiers du 20^{ème} siècle, les *priyayi* acquièrent, par la fréquentation des écoles coloniales, les dispositions qui les conduisent à se muer en une « classe critique » de l'ordre colonial, puis en une intelligentsia nationaliste. Le langage ascétique de la « tradition parfaite », objectivé dans le travail des philologues et des ethnologues, devient alors passible d'usages proprement instrumentaux. Il est désormais moins vécu qu'agi, en certaines circonstances et à certaines fins qui peuvent relever d'un métier politique au sens moderne de l'expression. Les premiers hérauts de la critique de l'ordre colonial sont issus des maisons princières et de l'élite *priyayi*. Journalistes comme Tirtho Adhisuryo, hauts fonctionnaires de la branche indigène de la bureaucratie impériale comme le Régent Kusumo Utoyo ou docteurs comme Rajiman Wedyodiningrat et Cipto Mangunkusumo, ces *priyayi* des années 1900-1920 n'appartiennent déjà plus au langage de l'ascèse. C'est plutôt ce langage qui leur appartient, au même titre d'ailleurs que celui de la science occidentale ou de l'islam. Il n'y a donc, dans le propos des *priyayi* de Java, ni mensonge à dénoncer, ni mystère à élucider. Simplement, comme nous y invite Deleuze se faisant lecteur de Foucault, un « rideau » de significations à décrire.

Bibliographie

ADRIAANSE, C. et GOBEE, E. (eds.), *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936*, s'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 5 volumes, 1957.

⁷³ Processus décrit plus en détail dans R. Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme...*, op. cit., chapitres 6-8.

- AL-ATTAS, Syed Naguib (ed. et trad.), *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970.
- ANDERSON, Benedict R. O'G., « The Idea of Power in Javanese Culture » [1972], dans Ibidem, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1990 : 17-77.
- ANDERSON, Benedict R'O. G. (dir.), *Ecstasy Gaya Hidup*, Djakarta, 1998.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Londres-Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ATMOWILOTO, Arswendo, *Canting. Sebuah roman keluarga*, Djakarta, Gramedia, 1986.
- BERTRAND, Romain, « La rencontre coloniale, une affaire de mœurs ? L'aristocratie de Java face au pouvoir hollandais à la fin du 19^{ème} siècle », *Genèses*, n° 43, juin 2001 : 32-52.
- BERTRAND, Romain, « Un sujet en souffrance ? Récit de soi, violence et magie à Java », *Social Anthropology*, volume 11, n° 3, 2004 : 285-302
- BERTRAND, Romain, *Indonésie, la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java*, Paris, Karthala, 2002.
- BONNEFF, Marcel, « Préceptes et conseils pour les femmes de Java », *Archipel*, n° 13, 1977 : 211-234.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 [1997].
- BRASS, Paul, « Foucault Steals Political Science », *Annual Review of Political Science*, volume 3, juin 2000 : 305-330.
- BRASS, Paul, « The Gujarat Pogrom of 2002 », *Social Science Research Council*, 2002 [www.conconflicts.ssrc.org/gujarat/brass].
- BRASS, Paul, *Theft of an Idol. Text and Context in the Representation of Collective Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- BRENNER, Suzanne April, « Competing Hierarchies : Javanese Merchants and the Priyayi Elite in Solo, Central Java », *Indonesia*, n° 52, octobre 1991 : 55-83.
- BRENNER, Suzanne April, *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- BRUINESSEN, Martin Van, « The Origins and Development of Sufi Orders in Southeast Asia », *Studia Islamika*, volume 1, 1994 : 1-23.
- CAILLE, Alain, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*, Paris, La Découverte, 2003.

- CAREY, Peter, « Civilization on loan : the making of an upstart polity. Mataram and its successors, 1600-1800 », in : LIEBERMAN, V. (ed.), *Beyond Binary Histories : Re-Imagining Eurasia to c. 1830*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999 :
- CAREY, Peter, « Core and periphery, 1600-1830 : Pasisir origins of Central Javanese “high court” culture », in : DAHM, B. (ed.), *Regions and Regional Developments in the Malay-Indonesian World*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992 : 91-103.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004 [1986].
- DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DREWES, Gerardus Willibrordus Joannes (trad.), *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.
- DREWES, Gerardus Willibrordus Joannes (trad.), *Directions for Travellers on the Mystic Path*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- DREWES, Gerardus Willibrordus Joannes (trad.), *The Admonestations of Seh Bari*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
- DREWES, Gerardus Willibrordus Joannes, et BRAKEL, Lode Frank (trad. et com.), *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht, Foris, 1986.
- ELIAS, Norbert, *La société de cour*, trad. P. Kamnitzer et J. Etoré, Paris, Flammarion, 1990 [1933].
- ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975 [1939].
- FLORIDA, Nancy K., « Sex Wars. Writing Gender Relations in Nineteenth Century Java », dans SEARS, L. J. (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Durham, Duke University Press, 1996 : 207-224.
- FLORIDA, Nancy K., « Reading the Unread in Traditional Javanese Literature », *Indonesia*, n° 44, octobre 1987 : 1-15.
- FLORIDA, Nancy K., *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts. Volume 1 : Introduction and Manuscripts of the Karaton Surakarta*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- FLORIDA, Nancy K., *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts. Volume 2 : Manuscripts of the Mangkunagaran Palace*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- FLORIDA, Nancy K., *Writing the Past, Inscribing the Future*, Durham, Duke University Press, 1995.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard 1971.
- FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1974.
- GEELS, Anton, *Subud and the Javanese Mystical Tradition*, Richmond, Curzon Press, 1997.
- GEERTZ, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- GEERTZ, Clifford, *Peddlers and Princes. Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Londres, Fontana Press, 1993 [1973].
- GORDON, Daniel, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- GRAAF, H. J. De, *De Regering van Sultan Agung, Vorst van Mataram*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, volume 13, 1954.
- GUILLOT, Claude, KALUS, Ludvik, « La stèle funéraire de Hamzah Fansuri », *Archipel*, n° 60, 2000 : 3-24.
- HARDJOWIROGO, Marbangun, *Adat istiadat Jawa sedari seorang masih dalam kandungan hingga sesudah ia tiada lagi*, Bandung, Patma, 1979.
- HOGGART, Richard, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970 [1957].
- HUSSAIN, Khalid (ed.), *Bukhair al-Jauhari : Taj us-Salatin*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.
- JOHNS, Anthony H., « From Buddhism to Islam : An Interpretation of the Javanese Literature of the Transition », *Comparative Studies in Society and History*, volume 9, n° 1, 1967 : 243-253.
- KARTODIRDJO, Sartono et HATMOSUPROBO, Suharjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi*, Jogjakarta, Gajah Mada University Press, 1987.
- KARTODIRDJO, Sartono, « Aristocracy and Bureaucracy. The Indonesian Experience in the 19th Century », dans Ibidem, *Modern Indonesia, Tradition and Transformation*, Jogjakarta, Gajah Mada University Press, 1988 : 128-150.
- KHALFA, Jean, « Deleuze et Sartre : idée d'une conscience impersonnelle », *Les Temps Modernes*, volume 55, n° 608, mars-avril-mai 2000 : 189-222.
- KOENTJARANINGRAT, *Kebudayaan Jawa*, Djakarta, Balai Pustaka, 1994.

- KUMAR, Ann, « Imagining Women in Javanese Religion. Goddesses, Ascetes, Queens, Consorts, Wives », dans WATSON-ANDAYA, B. (ed.), *Other Pasts. Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawai'i at Mânoa, 2000 : 87-104.
- KUMAR, Ann, *Java and Modern Europe. Ambiguous Encounters*, Richmond, Curzon Press, 1997.
- KUNTOWIJOYO, « Power and Culture. The Abipraya Society of Surakarta in the Early Twentieth Century », dans SCHILLER, J. et MARTIN-SCHILLER, B. (eds.), *Imagining Indonesia. Cultural Politics and Political Culture*, Athens, Ohio University Center for International Studies, Athens, 1997 : 137-156.
- LE ROY-LADURIE, Emmanuel, *Saint-Simon ou le système de la cour*, Paris, Seuil, 1997.
- LOMBARD, Denys, « La mort en Insulinde », dans GNIOLI, G. et VERNANT, J.-P. (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, MSH-Cambridge University Press, 1982 : 483-505.
- LOMBARD, Denys, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, Paris, EHESS, 3 volumes, 1990.
- MAC DONALD, Barbara, *Old Javanese Literature in Eighteenth Century Java : A Consideration of the Processes of Transmission*, Clayton, Monash University : Centre of Southeast Asian Studies Working Paper n° 41, 1986.
- MANGKU NEGARA IV, *Serat Wedhatama*, Semarang, Dahara Prize, 1994.
- MANGUNWIJAYA, Ki, *Serat Nitisruti*, Semarang, Dahara Prize, 1994.
- MURTONO, Sumarsaid, *State and Statecraft in Old Java. A Study of the Later Mataram Period : XVIth to XIXth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1981 [1968].
- PAKU BUWANA IV, *Cipto Waskito. Ngelmu Mistik Terapan*, Semarang, Dahara Prize, 1997.
- PAKU BUWANA IV, *Serat Wulangreh*, Semarang, Dahara Prize, 1994.
- PRAWIROATMOJO, S., *Baoesastra Jawa-Indonesia*, Djakarta, Gunung Agung, 2 volumes, 1995.
- PURBACARAKA, « Dewa Roetji », *Djawa*, volume 20, n° 1, 1940 : 5-55.
- REMMELINK, Willem, *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*, Leyde, KITLV, 1994.
- ROBSON, Stuart, *The Wedhatama. An English Translation*, Leyde, KITLV Press, 1990.
- RONGGOWARSITO, R. Ng., *Serat Jayengbaya*, Semarang, Dahara Prize, 1994.

- SARMAN, A., *Tinjauan Kitab Wicarakeras*, M. A. Thesis, Jogjakarta, Gajah Mada University, 1971.
- SCHRIEKE, Bertram Johannes Otto, *Indonesian Sociological Studies*, La Haye, Van Hoeve, 2 volumes, 1957-1959.
- SEARLE, John R., *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Minuit, trad. C. Pichevin, 1985 [1983].
- STUTTERHEIM, Willem Frederik, « De Ouderdom van Dewaruci », *Djawa*, volume 20, n° 2, 1940 : 131-132.
- STUTTERHEIM, Willem Frederik, « An Ancient Javanese Bhima Cult », dans *Ibidem, Studies in Indonesian Archipelago*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1956 : 107-143.
- SUBARDI, S., « Prince Mangku Nagara IV. A ruler and poet of 19th century Java », *Journal of the Oriental Society of Australia*, décembre 1971 : 28-58.
- SUBARDI, S. (ed. et trad.), *The Book of Cabolek. A Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.
- SUJAMTO, *Refleksi Budaya Jawa dalam Pemerintahan dan Pembangunan*, Semarang, Dahara Prize, seconde édition, 1997.
- VEYNE, Paul, *La société romaine*, Paris, Seuil, 1991.
- VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978a [1971].
- VEYNE, Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Gallimard, 1978b.
- VEYNE, Paul, *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Hachette, 1995.
- WIERINGA, Edwin, « Ethnoknowledge and the sea of progress : Padmasusastra's Javanese encyclopaedia », *Anthropos*, n° 95, 2000 : 218-227.
- WIERINGA, Edwin, *Babad Bangun Tapa. De ballingschap van Pakubuwana VI op Ambon, 1830-1849*, Ph. D. thesis, Université de Leyde, 1994.
- ZEMON DAVIS, Natalie, *L'histoire tout feu tout flamme. Entretiens avec Denis Crouzet*, Paris, Albin Michel, 2004.
- ZOETMULDER, Petrus Josephus, *Old Javanese-English Dictionary*, Martinus Nijhoff, s'Gravenhage, 1982.
- ZOETMULDER, Petrus Josephus, *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek Litteratuur*, Nijmegen, Berkhout, 1935 [trad. *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Litterature. Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, Leyde, KITLV Press, 1994].

