



Perspectives chinoises

2013/1 | 2013

Au nom de l'État : Interactions entre administrateurs
locaux et citoyens

Redéfinition du moderne, épistémologie native et identité globale : le renouveau confucéen et le « modèle chinois » dans les travaux d'Arif Dirlik

David Bartel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6505>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2013

Pagination : 105-109

ISBN : 979-10-91019-06-4

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

David Bartel, « Redéfinition du moderne, épistémologie native et identité globale : le renouveau confucéen et le « modèle chinois » dans les travaux d'Arif Dirlik », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2013/1 | 2013, mis en ligne le 01 mars 2016, consulté le 28 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6505>

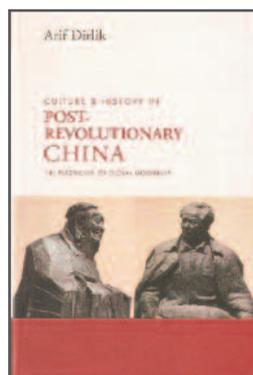
Redéfinition du moderne, épistémologie native et identité globale

Le renouveau confucéen et le « modèle chinois » dans les travaux d'Arif Dirlik

DAVID BARTEL

Les spécialistes en études chinoises connaissent bien la plume d'Arif Dirlik⁽¹⁾. La sortie récente d'une somme de textes édités par l'Université chinoise de Hong Kong (CUHK) à l'occasion d'une série de conférences délivrées en 2010 à l'université Tsinghua a l'avantage de réunir en un seul volume des textes qui représentent les différents aspects d'une œuvre complexe autant que singulière. Le présent ouvrage donne un panorama des réflexions de ce spécialiste reconnu de l'anarchisme chinois et de l'historiographie marxiste et offre une vision d'ensemble de sa perception originale des évolutions intellectuelles et culturelles qui dépassent la seule Chine. Il s'empare ainsi du phénomène de la globalisation capitaliste et analyse le renouveau *a priori* contradictoire de traditions hier condamnées par le discours dominant de la modernité eurocentrée. Ces quelques pages tentent de clarifier les problématiques essentielles qui traversent la dizaine de textes réunis, notamment l'indigénisation des savoirs dans le contexte de la globalisation capitaliste.

Né en 1940, Arif Dirlik est un historien du communisme et un critique social radical. D'origine turque, il passe la majeure partie de sa carrière universitaire dans des universités américaines. Spécialisé d'abord dans l'histoire et l'historiographie de l'anarchisme et du communisme chinois⁽²⁾, il devient au cours des années 1990 un observateur particulièrement averti et un théoricien sophistiqué des nouveaux dispositifs – langagiers et historiques – qui ont modifié l'inscription de la Chine dans un processus de globalisation complexe et encore inabouti. À partir du milieu des années 1990, en parallèle à l'importante reconfiguration intellectuelle qui suit les événements dramatiques – en Chine et dans le monde – de l'année 1989, Arif Dirlik entreprend un travail de réflexion où se mêlent la déconstruction des présupposés de la modernité eurocentrée (discours modernisateur, idéologie du développement et démocratie libérale en premier lieu) – qu'il renomme eumodernité – et le retour en Chine des réflexions sur l'identité nationale. Dans le même temps, il annonce le renouveau de la théorie marxiste comme outil d'analyse du monde contemporain⁽³⁾. Cette sensibilité identitaire – qu'il faut différencier du nationalisme étroit qu'elle nourrit parfois paradoxalement – doit en effet être reconsidérée à la fois à la lumière des théories postmodernes, subalternes et postcoloniales dans le contexte d'une « Chine culturelle » mondialisée, et à la lumière du constat que le communisme ne peut plus répondre – comme Mao Zedong l'avait fait un temps – aux deux questions fondamentales de la modernité chinoise : l'identité, et son corol-



Arif Dirlik,
Culture and History in Post-Revolutionary China. The Perspective of Global Modernity,
Hong Kong, CUHK Press, 2011, 341 p.

laire, le lien à un « Autre », généralement identifié à l'Occident⁽⁴⁾. Il faut noter que l'origine d'Arif Dirlik lui permet de partager une certaine sensibilité, voire certains points de vue, avec les intellectuels postcoloniaux⁽⁵⁾. Cependant, il reste attentif à la récupération de cette richesse intellectuelle nouvelle par un nationalisme qui cautionne le relativisme culturel dans le but d'invalider toute tentative d'approche critique de la globalisation chinoise dans une perspective historique. Arif Dirlik s'élève ainsi contre un effort concerté pour dépolitiser le savoir en déplaçant les questions politiques dans le champ de la culture, et préconise une attention urgente au sens politique à donner aux revendications culturalistes sur l'épistémologie (p. 61). Dans cette optique, la lecture – parfois difficile – de ses écrits offre une ar-

1. *Perspectives Chinoises* a récemment publié deux contributions d'Arif Dirlik : « Le *guoxue* et les études nationales à l'âge de la modernité globale », n° 2011/1, et « Mao Zedong dans l'historiographie et le discours officiel chinois aujourd'hui », n° 2012/2.
2. Il a publié, entre autres : *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; *The Origins of Chinese Communism*, New York, Oxford University Press, 1989 ; *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1991 ; *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932*, (avec Ming Chan), Durham, Duke University Press, 1991.
3. Arif Dirlik, « Socialism in China: A Critical Overview », in Kam Louie (éd.), *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 169-170. Sur le renouveau marxiste, voir Stuart Jeffries, « Why Marxism is on the rise again », *The Guardian*, 4 juillet 2012. Disponible sur Internet : www.guardian.co.uk/world/2012/jul/04/the-return-of-marxism (consulté le 29 juillet 2012).
4. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura – Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview press, 2000.
5. C'est ce qu'il affirme en préambule de l'article publié en 1994, « The Postcolonial Aura – Third World Criticism in the Age of Global Capitalism », *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, hiver 1994, p. 328.

gumentation érudite où la Chine, loin des discours essentialistes, retrouve toute sa singularité. Une réflexion qui, en dépassant les frontières nationales de la Chine, oblige à repenser l'expérience chinoise dans une histoire mondiale en train de se faire entre « identité », « globalisation » et « capitalisme ».

Épistémologie native

Le livre s'articule autour de trois repères : la répudiation de la séquence révolutionnaire à partir de 1978, le retour du passé chinois – longtemps considéré comme un obstacle embarrassant – comme source même de puissance et de richesse nationale et le contexte de la mondialisation (p. ix-x). Dans cette perspective, le renouveau du confucianisme en Chine participe d'une émergence plus générale de traditions et d'idéologies autrefois disqualifiées qu'autorise la répudiation de l'eurocentrisme. En Chine, le confucianisme était passé du statut de discours à portée universelle à celui de simple référent culturel, circonscrit à un passé national. Son renouveau, pour Arif Dirlik, participe d'une résurgence globale de revendications indigènes de « manières de voir », et de « manières de savoir » qui, de l'islam à l'hindouisme, du bouddhisme au nationalisme turc, ont en commun de coïncider chronologiquement, tout en répondant à des contextes sociaux et historiques très différents (p. 37). Ces appels à des traditions pour « siniser » la sociologie, « islamiser » l'anthropologie ou encore ce retour à des épistémologies « classiques » pour réaffirmer des « études nationales » d'où qu'elles viennent, possèdent en commun la référence à des héritages anciens⁽⁶⁾. Pourtant, loin d'être les reliques figées d'un glorieux passé, ce patrimoine est perçu comme le produit transformé d'une revendication commune à la modernité (p. 38-39), ce que le sociologue israélien Shmuel Eisenstadt appelle les « multiples modernités »⁽⁷⁾.

Pour Dirlik, la globalisation, en coïncidant avec le désenchantement à l'égard de l'universalisme, ouvre en retour des espaces pour repenser des voies alternatives de savoir (p. 52). Cette « provincialisation » de l'Europe n'en est pas moins une conséquence de l'universalisation des savoirs et de leur réappropriation par différents univers intellectuels et sociaux qui ne reconnaissent plus le monopole euro-américain. Elle marque la transformation des intellectuels du Tiers-monde, qui s'approprient le legs de la modernité (p. 53)⁽⁸⁾. Arif Dirlik touche là un paradoxe. La modernité globale ou mondialisée peut être considérée comme la fin des hégémonies coloniales, elle a permis le plongeon de l'ancien colonisé dans une forme de modernité qui n'est plus coloniale. Mais on peut aussi la percevoir comme une universalisation et un approfondissement du colonialisme par l'internalisation globale des prémisses d'une modernité capitaliste étroitement liée au colonialisme (p. 55). De cette ambiguïté surgit la possibilité que notre présent – de l'internationalisation du capital aux migrations humaines, en passant par les conflits culturels – soit, plus qu'une simple décolonisation, une reconfiguration du colonialisme (p. 56). Arif Dirlik rappelle encore l'importance de l'université américaine dans l'internationalisation des normes du savoir et des normes du capitalisme⁽⁹⁾. Il prolonge ce raisonnement en soutenant que cette réaffirmation des traditions, justement, prend souvent la forme de leur adaptation/soumission/assujettissement aux exigences du capitalisme global (p. 57).

Ainsi, du village global à Internet, l'émergence de la globalisation en tant que paradigme pose de nombreuses questions centrées sur un paradoxe fondamental : la conscience que la globalisation est le produit d'un ordre mondial eurocentré qu'elle remet en question (p. 48). Les défis à l'ordre eu-

rocentré se construisent ainsi sur des passés autochtones/nativistes sans pour autant désirer un retour vers ces passés. Le nativisme n'a pas d'autre choix que de fonctionner avec une certaine modernité coloniale (p. 48), faute de quoi il se condamnerait à un provincialisme relativiste qui réfute les revendications universalistes en niant le temps long des échanges et des interactions globales (p. 49). La différence est qu'aujourd'hui la globalisation a renoncé à la téléologie eurocentrée de la modernisation en accommodant la possibilité de trajectoires nationales particulières dans le déploiement de la modernité (p. 50). Ce qui distingue notre temps des temps passés réside dans la volonté d'écouter aujourd'hui l'invocation d'héritages culturels, non en tant que réponses réactionnaires à la modernité, mais en tant que conditions même de la modernité globale (p. 50). Ce processus d'« extraversion culturelle⁽¹⁰⁾ » ne peut s'appuyer sur des notions réifiées et totalisantes de la tradition, car celles-ci ont déjà été transformées par la modernité et apparaissent désormais comme l'arène où se déroulent les conflits entre différents intérêts sociaux et différentes visions du moderne (p. 57). Se révèle aussi dans ces tentatives d'appropriation de la modernité la prégnance sans partage d'une idéologie du développement (*developmentalism*) qui a diffusé de manière globale la foi en un avenir meilleur. Pour Arif Dirlik, le constat est clair, ce n'est pas en niant l'hégémonie culturelle euroaméricaine que peut s'achever la « décolonisation des esprits ». C'est bien davantage dans une réfutation radicale de cette croyance à un développement sans limites qu'Arif Dirlik entrevoit la possibilité d'une refondation plus égalitaire de l'ordre mondial. Un constat qui confirme chaque jour l'augmentation sans fin des inégalités et la marginalisation croissante qui accompagnent la globalisation du capital (p. 58).

L'exemple confucéen

Dans cette perspective, le confucianisme – et son renouveau – est un axe central de la réflexion d'Arif Dirlik sur les revendications ethno-épistémologiques nées de la globalisation capitaliste post-révolutionnaire. Ce faisant, il intègre la Chine à un ensemble de questionnements plus large sur les rapports entre civilisation et culture, identité et globalisation. Pendant un demi-siècle (1920-1970), les chercheurs chinois et occidentaux ont voué aux gémonies le confucianisme, en tant qu'idéologie rendue obsolète par l'option moderniste engagée par la Chine au début du xx^e siècle, qu'elle fût capitaliste ou communiste. Il est accusé par la jeune génération des intellectuels du 4 mai 1919 de tous les problèmes sociaux et politiques du pays. Les manipulations de politiciens sans scrupules contribuent encore à détériorer sa réputation. Enfin, les tentatives vaines d'articuler le confucianisme à l'euromodernité achèvent pour Dirlik de le compromettre comme système philosophique cohérent. Ainsi, pendant plusieurs générations, il apparaît comme l'exemple quasi paradigmatique d'une idéologie désuète, résidu sentimental

6. Une brillante perspective d'ensemble de ces phénomènes est disponible in Edward Q. Wang, Georg G. Iggers (éd.) (avec Supriya Mukherjee), *A Global History of Modern Historiography*, Edimburgh, Pearson Education Ltd, 2008. Le texte de Léon Vandermeersch, « La conception chinoise de l'histoire », est une excellente introduction à l'historiographie chinoise classique, in Anne Cheng (éd.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Folio/Essais, Gallimard, 2007, p. 47-74.

7. Shmuel N. Eisenstadt, « Multiple Modernities », *Daedalus*, vol. 126, n° 1, hiver 2000, p. 1-29.

8. Un argument développé en détail par Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe – La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Amsterdam éditions, 2009. Je remercie Chloé Froissart de m'avoir orienté vers cette référence.

9. Arif Dirlik, « The End of Colonialism? The Colonial Modern in the Making of Global Modernity », *boundary 2*, vol. 32, n° 1, printemps 2005, p. 1-31.

10. Jean-François Bayart, « L'historicité de l'État importé » in J.-F. Bayart, éd., *La Greffe de l'État – Les trajectoires du politique*, vol. 2, Paris, Karthala, 1996, p. 30

de l'attachement au souvenir d'une culture chinoise passéiste inadaptée au monde contemporain. C'est en tout cas la lecture « moderniste » qu'en donneront longtemps des ouvrages devenus classiques qui ont marqué la perception occidentale de la Chine, influencée par le radicalisme des premiers modernisateurs chinois, nous rappelle Arif Dirlik⁽¹¹⁾. Mais, depuis 30 ans, Confucius est devenu global, de Singapour aux universités américaines, grâce plus récemment au développement des Instituts qui portent son nom (p. 97)⁽¹²⁾. Il faut cependant bien faire attention ici : Arif Dirlik ne s'intéresse pas aux aspects philosophiques ou anthropologiques de la doctrine, mais bien à la valeur idéologique et aux dimensions politiques de cette renaissance confucéenne des années 1980⁽¹³⁾. Il perçoit ce renouveau comme la manifestation d'un discours postcolonial global, né en Asie orientale, instrumentalisé pour légitimer idéologiquement le tournant capitaliste des réformes en Chine.

La réévaluation du confucianisme est aujourd'hui envisagée à la lumière des récents succès économiques asiatiques, mais ne peut cependant ignorer les effets durables de la « crise identitaire » qui a touché les intellectuels chinois confrontés aux deux grands discours euromodernes, libéral et marxiste, pendant ce siècle que les Chinois appellent encore le « siècle d'humiliation » (*bainian guochi*, 1842-1949). Arif Dirlik rappelle que la pensée moderne chinoise s'est appuyée sur deux puissantes théories de la modernité : le marxisme et les théories wébériennes (p. 102-103). Le marxisme voit le confucianisme comme l'expression idéologique de la classe dirigeante pendant une longue période dite « féodale », vouée à disparaître. Le confucianisme ne peut être conservé comme marqueur de l'identité nationale chinoise que relégué dans un passé réifié et condamné en bloc, en le « muséifiant », en lui préservant une place pour la postérité tout en l'empêchant d'interférer avec les tâches de la modernisation (p. 103)⁽¹⁴⁾.

De même, en le désignant comme obstacle au capitalisme, Max Weber condamne sans appel ce qu'il perçoit alors comme les insuffisances du confucianisme : « Le rationalisme confucéen signifie un ajustement rationnel au monde. Le rationalisme puritain signifie une maîtrise rationnelle du monde »⁽¹⁵⁾. On le voit, si un discours le range au musée, l'autre s'en débarrasse simplement. Pour Dirlik, ces condamnations sont trop simplistes (p. 104). Il rappelle le commentaire du célèbre réformateur Liang Qichao (1873-1929) qui considère que si la « science » et la « démocratie » sont bien deux héritages estimables de la modernité occidentale, les ravages et les dévastations sans précédents de la Première Guerre mondiale invalident définitivement une adhésion aveugle aux piliers de l'euromodernité⁽¹⁶⁾. Ainsi, progressivement à partir des années 1930, dans la tentative de réconcilier Chine et Occident va émerger un « nouveau confucianisme » (à distinguer du « néoconfucianisme » de la dynastie Song au XIII^e siècle) qui cherche à réaffirmer la valeur intrinsèque de la doctrine en la réinterprétant comme un système éthico-spirituel s'accommodant parfaitement bien de la science et de la démocratie. Les noms de ses défenseurs sont bien connus et leurs options politiques vont du conservatisme culturel, au socialisme (anticommuniste) et au nationalisme, le plus souvent en accord avec les critiques de la modernité formulées par exemple par Gandhi en Inde (p. 104). Mou Zongsan, Tang Junyi, Zhang Junmai et Xu Fuguang signeront en 1958 à Hong Kong, un long « Manifeste au monde pour la réévaluation de la culture chinoise » (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*) qui marque une étape majeure dans la chronologie du renouveau confucéen, même si, au moment de sa publication, ce texte reste confiné aux espaces de la périphérie intellectuelle chinoise que sont Taiwan et

Hong Kong (p. 106)⁽¹⁷⁾. Des espaces qui continuent d'ailleurs, après la rupture de 1989 et la fin de la Guerre froide (1947-1991), à jouer un rôle central dans la reconfiguration globale et postrévolutionnaire de la « Chine culturelle » contemporaine⁽¹⁸⁾.

Le retour de fortune durant les années 1980 vient avec les succès sociaux, politiques et économiques surtout. Ce qui va changer, ce n'est pas le contenu du confucianisme, mais l'évaluation de ce contenu au regard de la question de la modernité (p. 107). En un rien de temps, ce qui avait longtemps été perçu comme un obstacle irrémédiable à la modernité était transformé en une force dynamique de cette modernité et en modèle à imiter. Une renaissance qui coïncide peu ou prou avec la fin de la séquence révolutionnaire symbolisée par la mort de Mao en 1976 et la mise en crise du paradigme historique basé sur la téléologie de la révolution (p. 107). La logique voudrait que ce renouveau de la tradition entraîne la remise en question d'une identité socialiste construite sur la négation de l'ensemble de la tradition. Le retour du confucianisme comme idéologie du développement invalide de fait l'ensemble de la logique du xx^e siècle chinois. Il ne reste plus qu'à prendre la sinisation du marxisme comme une étape nécessaire entre l'idéologie communiste et le retour à une structure culturelle profonde. L'idée de continuité dans l'histoire chinoise reprend une signification nouvelle : le « système intégré » de Jin Guantao, ou le « cultural nexus of power » de Prasenjit Duara devront sans doute être réévalués au regard de ce nouveau « régime d'historicité⁽¹⁹⁾ ». D'autant que dans l'émulation des succès économiques se présentent d'autres modèles de « Chine culturelle » – les dragons des périphéries – dont Pékin est désireux de récupérer les réussites en redevenant le centre d'émanation d'un agenda idéologique confucéen modernisé. C'est d'ailleurs dans ces succès économiques, imputés en large partie au confucianisme, que se localise un public nouveau, celui des « managers en charge des entreprises globales » (p. 108) et que se construit une idéologie managériale où le paternalisme patronal se conjugue

11. Le plus connu de ces ouvrages reste certainement la trilogie de Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, California University Press, 1968. L'opposition et l'hostilité qu'il dessine entre « modernistes » et « traditionalistes » a connu une belle fortune. La relation des jeunes réformateurs à la tradition est pourtant plus complexe. Sur le lien des intellectuels aux traditions, on peut lire : Edward Shils, « Intellectuals, Tradition, and the Traditions of Intellectuals: Some Preliminary Considerations », *Daedalus*, vol. 101, n° 2, printemps 1972, p. 21-34.
12. Le premier Institut Confucius a ouvert en 2004 à Séoul. Il en existe aujourd'hui plus de 300 dans plus de 50 pays. Outre l'apprentissage de la langue, la mission de ces écoles est la diffusion de la « culture » chinoise.
13. Pour les aspects philosophiques du confucianisme moderne, voir Sébastien Billioud, « Thinking Through Confucian Modernity », *Modern Chinese Philosophy*, vol. 5, 2011.
14. Levenson, *op. cit.*, vol. 3, p. 76-82.
15. Max Weber, *The Religion of China*, New York, Macmillan, 1951, p. xxix.
16. Tang Xiaobing, *Global Space and Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
17. Le Manifeste est largement disponible en chinois sur le web : www.readfree.net/html/200605/174478.html (consulté le 7 août 2012). Il en existe une traduction abrégée en anglais, Carson Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, New York, Bookman Associates, 1962, p. 455-83.
18. Tu Weiming, « Cultural China: The Periphery as the Center », *Daedalus*, vol. 120, n° 2, printemps 1991, p. 1-32.
19. En effet, les débats intellectuels se fixent autour d'un changement de « régime d'historicité » marqué par trois processus concomitants et perméables. À travers (1) un regard critique renouvelé sur le passé proche et lointain, est entériné (2) le retour désormais officiel d'une tradition nationale précommunisme longtemps conspuée en République Populaire de Chine (RPC). Et, dans ce regard réflexif sur le passé, se construit une critique sociale radicale des effets de la libéralisation économique qui autorise conséquemment (3) un regard neuf sur l'« Autre » occidental. Un nouveau regard qui s'accompagne inmanquablement d'une nécessaire remise en question de la notion même de « modernité ». Voir Thoraval Joël et Sébastien Billioud, « Introduction : La Chine des années 2000 – Regards nouveaux sur le politique », *Extrême Orient/Extrême Occident : Regards sur le politique en Chine*, Presses universitaires de Vincennes, n° 31, octobre 2009, p. 25. Texte disponible sur Internet : <http://cecmc.hypotheses.org/files/2009/12/Exo-31-Introduction-Billioud-Thoraval2.pdf> (consulté le 18 mars 2012).

avec le rêve d'une certaine docilité salariale, rêve que la réalité sociale contredit quotidiennement.

Du jour au lendemain, ce qui était considéré comme un obstacle à la modernité se trouve transformé en puissante dynamique, moteur d'une modernité devenue exemplaire (p. 107). Arif Dirlik énumère les « grands » moments – colloques, publications – de cette renaissance confucéenne dans laquelle Hong Kong (le New Asia College de CUHK est fondé par Qian Mu en 1963) joue un rôle particulier, lieu de rencontre privilégié entre confucéens des différentes entités sinophones (p. 110). Il rappelle aussi le rôle de Singapour et de Lee Kwan Yew dans l'instrumentalisation politique des « valeurs asiatiques ». Il n'oublie pas l'importance, partout, des soutiens officiels ou semi-officiels et la responsabilité des universitaires américains dans l'imposition d'un nouveau discours sur le confucianisme (p. 113). Dans ce jeu, Arif Dirlik offre une place particulière au philosophe américain Tu Weiming et offre une lecture critique particulièrement détaillée d'un personnage complexe dans son rapport à la culture chinoise, qui se considère de manière un peu paradoxale comme un héritier de la tradition du 4 mai 1919 et qui défend une réception critique du confucianisme pour réenvisager son intention morale originelle contre ses distorsions historiques (p. 133)⁽²⁰⁾. Arif Dirlik montre aussi avec précision les limites de la pertinence de son discours. Si, en effet, Tu Weiming met constamment en garde contre le « côté obscur » d'un confucianisme historique facilement enclin à devenir instrument de l'autocratie (p. 132), cela n'empêche pourtant pas ce « missionnaire fondamentaliste dans sa défense du confucianisme » (p. 130) d'apporter dans le même temps sa caution à des régimes fort peu soucieux de démocratie. Ces exemples de collaboration entre des États et un discours intellectuel atteignent en tout cas leur but : affirmer une présence asiatique/chinoise dans le capitalisme contemporain et, ajoute Arif Dirlik, participer à la formulation d'une idéologie cohérente pour un capitalisme globalisé émergent (p. 115).

Dans toutes ces discussions en effet, le terme de « modernisation » est confondu avec celui de « capitalisme », et cette identification de la modernité au capitalisme – postulat des discours modernisateurs – oriente les débats autour de deux questions : le rôle du confucianisme dans le développement du capitalisme, et sa fonction possible pour en limiter les dysfonctionnements. Cependant, après quelques exemples de cette « fièvre » confucéenne (éducation, travail, groupe, harmonie...), Arif Dirlik ne peut s'empêcher de remarquer les contradictions de cette « prolifération des qualificatifs de la prétendue "hypothèse néoconfucéenne" » (p. 121) et, en plus de l'existence d'avatars nationaux – japonais, coréen, taïwanais, singapourien –, le développement de confucianismes instrumentaux, « populaire », « vulgaire », « social », « bourgeois »... (p. 125). Ces principes de classification qui guident la réorganisation du confucianisme en tant que système culturel révèlent clairement avec éloquence la distance qui s'est installée entre le confucianisme, idéologie de la modernisation, et la tradition culturelle dont il s'inspire et qu'il cherche à préserver (p. 126). On sent poindre dans ces pages l'idée que ce prétendu renouveau n'est pas une adaptation du capitalisme mondial à des spécificités culturelles, mais inversement, l'ajustement d'un système de « valeurs » aux recommandations d'un capitalisme mondialisé dont le discours développementaliste sous-jacent fournit l'agenda. La conclusion d'Arif Dirlik, pour radicale qu'elle soit, mérite d'être notée dans son intégralité : « Qu'il soit une idéologie du commerce, une discipline académique ou une source de l'identité nationale, le destin [du confucianisme] dépend de son potentiel commercial (*marketability*) sur le marché mondial des produits culturels.

Un destin qu'il partage avec d'autres traditionalismes résurgents de la modernité globale » (p. 155).

Le moderne et le colonial

C'est probablement dans le dernier chapitre que se trouvent les clefs qui sous-tendent la réflexion d'Arif Dirlik sur le monde contemporain. Pour lui, si les liens entre premier monde et pays pauvres ou émergents sont plus denses que jamais et que leurs différences se formulent désormais dans un champ discursif commun, la perception postcoloniale du monde reste nécessairement marquée par les relations entre colons et colonisés (p. 276). Il revient sur la responsabilité des « bourgeoisies nationales » dans la perpétuation des pratiques coloniales et sur le glissement conséquent des mouvements de libération vers des alternatives socialistes (p. 277). Lutter contre le capitalisme, c'était lutter contre le colonialisme et inversement. Le cas chinois de la fin de l'ère Mao Zedong est envisagé comme une dégradation de l'anticolonialisme en fondamentalisme nationaliste. Sur l'autarcie politique et économique chinoise vint en effet se greffer une obsession du national (p. 277) qu'avait su masquer le discours de l'internationalisme marxiste.

Mais, remarque Arif Dirlik, les modernités alternatives – issues de l'hybridité ou du fondamentalisme postcolonial – sont toutes contenues dans l'horizon du capitalisme. Leur succès ne se mesure qu'à l'aune du capitalisme global sans que jamais ne soit remis en question l'aspect le plus destructeur de la modernité : la fétichisation du développement. Ce faisant, cette renaissance de traditions natives comme source de modernités alternatives, puisqu'elles ne questionnent jamais les buts et les outils du développement, se retrouvent ironiquement à jouer le rôle de figuration symbolique de la différence, sans aucun contenu substantiel (p. 279). Ainsi, le monde de la modernité globale porte en lui les traits d'une modernité coloniale dont il est le produit. Même si l'État colonial a largement disparu, sauf dans des cas de groupes ethniques établis dans des États fortement identifiés à une autre nation (Kurdes en Turquie, Ouïgours en Chine), le monde présent, dans sa cartographie politique, ses inégalités de développement, et dans l'universalisation de l'État-nation, reste notablement un produit que la modernité européenne a imposé au monde (p. 284). Les revendications en faveur de modernités alternatives n'y sont que trop rarement des alternatives à la modernité (p. 287) et font que l'engagement dans le développement matériel semble être la dernière valeur universelle, alors que derrière la revendication de reconnaissance culturelle ne semble s'affirmer ni l'égalité entre sociétés, ni l'égalité au sein des sociétés (p. 297).

Dans cette soif de reconnaissance, certains acteurs sont plus impatients que d'autres et la Chine fait la course en tête. Cependant, Arif Dirlik met en doute la validité de la revendication chinoise à se poser en « modèle » (p. 298). Sans contester les indéniables réussites, et d'abord la sortie du dénuement – matériel et culturel – de centaines de millions d'hommes et de femmes, il se demande simplement si l'obsession à imiter et à dépasser le modèle américain n'est pas avant tout une validation de celui-ci. Il n'y a pas en effet ni de miracle, ni de « modèle » chinois, mais simplement l'exploitation habile – voire brutale – de paradigmes préexis-

20. Cette idée que les protestataires iconoclastes du 4 mai 1919 se sont mobilisés davantage contre les « postures morales » (et notamment contre le traitement fait aux femmes), au nom justement d'une certaine conception de l'humanisme moral confucéen, est une idée centrale de la célèbre étude de Vera Schwarcz sur les étudiants de l'université de Pékin au début du xx^e siècle, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, UCLA Press, 1986.

tants et la fétichisation presque naïve de la technologie. Une analyse radicale qui n'élude pas non plus la part importante que la coercition joue dans ce pays en proie aux divisions et aux conflits sociaux, et confronté à d'énormes problèmes d'environnement (p. 302). Une conséquence directe de cette imposture culturaliste des « caractéristiques chinoises » est l'enterrement du passé récent sous le poids d'une culture plus ancienne qui, dans le discours officiel, reste imperméable aux évolutions sociales et politiques. Une culture fort pratique donc pour justifier la limitation de la modernisation à la science et aux technologies, et répudier d'autres aspects politiques et sociaux de la modernisation ; aspects qui pourtant sont l'essence même de toute tentative de modernisation mais qui restent en contradiction avec cette « culture native » (p. 300) dont la stabilité est devenue le dogme.

Rappelons enfin que l'intérêt de cet ouvrage, et plus généralement de la lecture des différents travaux d'Arif Dirlik, réside dans cet entre-deux qui est le sien. Universitaire global dans le subalterne, intellectuel postcolonial dans l'université américaine, il offre une perspective encore trop rare dans les études chinoises : le refus d'adopter le relativisme culturel au nom d'une libération du colonialisme. La radicalité de la parole d'Arif Dirlik est doublement performante. D'un côté, elle réanime les acquis d'études chinoises parfois endormies sur des certitudes paresseuses avec une vigueur et une

radicalité rares, notamment en intégrant la sémantique postcoloniale dans le corpus sinologique. De l'autre, elle rappelle constamment – aux Chinois, mais pas seulement – que les possibilités multiples de modernités nouvelles qu'offrent les discours et les théories postmodernes sont problématiques précisément par le décentrement qu'elles induisent. Un relativisme qui, trop souvent, se traduit par une tolérance sans bornes, y compris une « tolérance pour l'oppression »⁽²¹⁾. Arif Dirlik redéfinit ainsi en termes cohérents le sens de la mission de l'intelligentsia globale. L'intellectuel postcolonial doit reconnaître que la postcolonialité, en tant que condition d'existence de l'intelligentsia du capitalisme global doit, pour qu'arrive à maturité la revendication subalterne de reconnaissance, sortir d'une critique systématique de l'Occident pour s'appliquer désormais à fournir et à développer des « pratiques de résistance contre des systèmes dont il est lui-même le produit »⁽²²⁾. En théorisant ainsi la manière et les fins de l'intellectuel contemporain, Arif Dirlik redéfinit le rôle de l'intellectuel dans la globalisation. C'est pour cela aussi, qu'il faut lire Arif Dirlik.

■ **David Bartel est doctorant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Étude sur la Chine Moderne et Contemporaine. EHESS-CECMC, 190 avenue de France, 75013 Paris, France (db.chine@gmail.com).**

21. Arif Dirlik, « Postmodernism and Chinese History », *boundary 2*, 28:3, Durham, Duke University, 2001, p. 22.

22. Arif Dirlik, « The Postcolonial Aura », 1994, p. 356. Cité par Neil Lazarus, « Introduire les études postcoloniales », in Neil Lazarus (éd.), *Penser le postcolonial – Une introduction critique*, trad. Marianne Groulez et al., Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 65-66.