

Qu'a-t-on fait des Lumières chinoises ?

par David Bartel

Entre 1915 et 1925, le Mouvement pour la nouvelle culture a posé les jalons de la modernité chinoise et nourri la pensée des révolutionnaires communistes. Aujourd'hui pourtant, les autorités hésitent à revendiquer son héritage, conscients de ses potentialités contestataires.

Les droits des peuples à la libre expression et à la libre publication, les droits de réunion, d'association, la liberté de pensée et de croyance et la liberté de disposer de son corps sont les libertés les plus importantes.

Mao Zedong, 1945.

Les Lumières chinoises sont le grand projet inabouti de la nation

Jin Guantao et Liu Qingfeng, 2009.

Il faut sans doute se rappeler l'injonction de Simon Leys à être attentif, en Chine communiste, à la non-célébration des événements importants, souvent enterrés sous la célébration en fanfare de non-événements. Cette année encore, l'anniversaire du 4 mai 1919 est passé sous silence. Un silence qui signale à quel point les autorités chinoises ont encore des difficultés avec l'examen et le sens à donner à leur propre histoire. Elles se retrouvent aujourd'hui devant l'impossible mission de concilier un héritage socialiste avec une tradition plus ancienne longtemps conspuée. Cet article entend, en guise de célébration de l'anniversaire du 4 mai, revenir sur cette date fondamentale dans l'historiographie du Parti communiste, et expliquer les raisons de l'embarras de celui-ci face à un passé dont pourtant, il se réclame encore, même si

c'est désormais du bout des lèvres. Un passage par l'histoire qui éclaire l'équilibre précaire du Parti quant à sa propre légitimité.

Le 4 mai 1919 marque en fait le point d'orgue de plusieurs décennies d'effervescence intellectuelle pendant lesquelles tous les aspects de l'histoire et de la culture chinoises ont été révisés à l'aune des marqueurs de la modernité que sont la raison, l'individu, le droit ou la science. Cette période, qualifiée à juste titre de « Lumières chinoises », inscrit les manifestations du 4 mai dans un Mouvement pour la nouvelle culture (1915-1925) qui, de l'écriture chinoise à la culture politique, cherche à adapter la Chine et sa culture au défi d'un monde nouveau sur lequel elle s'ouvre comme jamais auparavant avec un appétit parfois boulimique et la certitude d'y trouver les solutions adéquates à la variété de problèmes – sociaux, politiques, économiques – à laquelle elle est confrontée depuis la fin du XVIIIe siècle. Ses grandes figures – éducateurs, historiens, intellectuels, écrivains – en font « la période la plus importante de débats intellectuels et de créativité du XXe siècle »¹.

Que s'est-il passé ce dimanche ?

Le 4 mai 1919, à l'annonce des conclusions du Traité de Versailles qui transfère au Japon les intérêts allemands en Chine, concentrés dans la province du Shandong, quelques milliers d'étudiants manifestent place Tiananmen à Pékin pour contester les empiètements étrangers (les concessions et leur régime d'extraterritorialité, le statut de semi-colonie) ainsi que l'incapacité du personnel politique chinois à y remédier. C'est « la première démonstration de force d'une classe d'étudiants et d'intellectuels puissamment articulée, déterminée à effectuer de vastes changements dans la vie nationale »². Les manifestations de sympathie se multiplient dans tout le pays. Grèves et boycotts aboutissent un mois plus tard au refus de signer le Traité par la délégation chinoise. Si la victoire est totale, les gains immédiats sont infimes. Pourtant, d'un point de vue symbolique, le triomphe d'une nouvelle classe de jeunes intellectuels marque durablement le paysage idéologico-politique chinois du XXe siècle, jusqu'à aujourd'hui.

Plusieurs choses fondamentales se jouent en effet à ce moment. Au delà des événements du 4 mai proprement dits et de leurs conséquences immédiates, bien connus des historiens, c'est dans le temps long que se mène une bataille importante quant au sens à donner à cet « esprit du 4 mai », expression inventée quelques jours après les premières manifestations par le tout jeune historien Luo Jialun (1897-1969) et qui habite depuis la psyché chinoise.

Au son d' « À bas la boutique de Confucius », les manifestations placent d'abord les étudiants au cœur des revendications pour plus de « science » et de « démocratie », désormais

1 Vera Schwarz, *The Chinese Enlightenment : Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, University of California Press, 1986.

2 Chih Tsing-Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, Yale University Press, New Haven, 1971, p. 12.

envisagées comme les piliers d'une modernité en construction, dans un pays qui vit une difficile transition politique, d'un empire-monde sinocentré à vocation universelle vers un État-nation capable de s'intégrer dans le concert des nations modernes. La Révolution républicaine de 1911 n'a pas réussi en effet à sortir le pays des multiples difficultés intérieures (népotisme, paternalisme, corruption) et extérieures (appétits des puissances impérialistes et ambiguïté des pouvoirs locaux avec ces puissances) qui le minent. Ensuite, ces manifestations deviennent immédiatement l'étalon de tous les mouvements de contestation étudiants ultérieurs. Enfin, elles transforment instantanément la place Tiananmen, devant le centre symbolique du pouvoir impérial qu'est la Cité interdite, en lieu privilégié de la comédie dramatique de l'unité nationale³.

Les manifestations sont le résultat d'un double processus. D'un côté, les échecs politiques de cette transition inaboutie sont patents dès le milieu des années 1910 après différentes tentatives de restauration impériale, alors que le pays sombre inéluctablement dans les mains d'une soldatesque – les Seigneurs de la guerre – qui plonge le pays dans l'anarchie. De l'autre côté, ces échecs de la jeune République de Chine sont imputés à la survivance de pratiques anciennes – féodales – qui, aux yeux d'une nouvelle génération de gens éduqués souvent passés par l'étranger, seraient dus à la résilience d'un fond culturel autochtone dont il faudrait se délivrer.

Autoritarisme politique, paternalisme, hiérarchies et convenances sociales strictes, niveau d'inégalité peu commun entre les sexes, donnent en effet de la société chinoise du premier XXe siècle une image de société malade, accentuée encore par une présence étrangère qui, bien que numériquement très minoritaire, a une influence décisive sur la perception chinoise de la modernité et sur l'idée que les Chinois se font de la puissance. Pourtant, loin de l'opposition radicale à la tradition, et du rejet total d'une tradition confucéenne mal définie qui ont longtemps marqué les interprétations des manifestations du 4 mai, c'est justement au nom d'une morale supérieure – que Confucius ne renierait pas – que les jeunes manifestants cherchent à renverser le mandat d'hommes politiques incompetents, en même temps qu'ils affirment leur volonté d'œuvrer pour l'indépendance et l'unité de leur pays⁴.

Loin de l'interprétation classique d'une rupture temporelle radicale entre tradition et modernité ou d'une confrontation spatiale frontale entre Chine et Occident, la rencontre entre les deux mondes se fait alors dans des villes devenues depuis peu les centres intellectuels et économiques d'un monde chinois longtemps demeuré agricole. Ces nouveaux centres urbains ressemblent fort à ce que la linguiste américaine Mary-Louise Pratt appelle les « zones de contact », à savoir des « espaces sociaux où les cultures se rencontrent, se heurtent et se disputent ». Elle définit plus précisément la zone de contact comme « un espace de rencontre colonial, un espace dans lequel des peuples géographiquement et historiquement distincts entrent en contact les uns avec les autres et établissent des relations suivies, impliquant

3 L'expression est de Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, p. 236. Cité par Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, Seuil, 2011, p. 66.

4 Milena Doleželová-Velingerová et Oldřich Král (dir.), *The Appropriation of Cultural Capital – China's May Fourth Project*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

généralement des conditions de coercitions, d'inégalité radicale et de conflits insolubles »⁵. Ce ne sont pourtant pas seulement des lieux de domination, mais aussi des terrains d'échanges, même inégaux, où s'effectue ce que Pratt nomme la « transculturation » réciproque dans laquelle les Chinois se construisent une image de l'Occident, et les Occidentaux, une représentation des Chinois ou des Orientaux. C'est là que s'incarne le nouveau dans une forme de lecture transculturelle toujours marquée par les conditions très inégalitaires de domination des concessions ou des colonies.

Cette quintessence du nouveau s'imprime donc dans les esprits, dans un contexte inégal et biaisé certes, mais inoubliable, dans le pouvoir irradiant de la modernité urbaine sous la forme de l'éclairage public, d'une radio, d'un ventilateur, de l'eau courante ou de l'enseigne lumineuse d'un grand magasin qui laisse souvent perplexe un public chinois jeune et curieux, en créant beaucoup de confusion des sentiments et une réelle anxiété quant à leur propre capacité, et celle de leur pays, à s'adapter à tout cela. « *Light, heat, power!* » (Lumière, chaleur, puissance) écrit en anglais l'écrivain Mao Dun dans une nouvelle de 1933⁶.

La matrice du nationalisme chinois

Les manifestations du 4 mai 1919 marquent la naissance des spécificités du nationalisme chinois qui persistent jusqu'à aujourd'hui. À la sensibilité épidermique face aux empiètements peu scrupuleux des puissances occidentales qui compliquent une unité nationale encore inachevée s'ajoute une déception réelle face à l'incapacité et la duplicité d'autorités sans autre perspective que le maintien de leurs propres prérogatives. Ces autorités poursuivent par ailleurs des stratégies politiques souvent ambivalentes à l'égard de ces puissances étrangères. Au nom de principes moraux supérieurs, la colère patriotique peut toujours très vite se retourner contre un pouvoir jugé incapable de protéger la nation, tout en allant chercher dans les outils conceptuels et théoriques occidentaux les armes intellectuelles de ce combat.

L'« extraversion culturelle », qui « consiste à épouser des éléments culturels étrangers en les soumettant à des objectifs autochtones », est un trait constitutif commun à presque tous les nationalismes anticoloniaux depuis le XIX^e siècle⁷. En Chine, l'absence manifeste de solutions autochtones conduit à chercher ailleurs, en Occident, les remèdes à son mal. C'est là le paradoxe fondateur et essentiel du mouvement du 4 mai, qui appelle à la renaissance nationale « à travers le rejet de la tradition culturelle chinoise » en recourant à des solutions importées⁸.

5 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge 2007 (1992), p. 6.

6 Mao Dun, Minuit, trad. Zhu Ye, in Nicolas Idier (dir.), *Shanghai – Histoires, promenades, anthologie et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont-Bouquins, 2010, p. 1106-31.

7 Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 80.

8 Sebastian Veg, *Fiction du pouvoir chinois – Littérature, modernisme et démocratie au début du XX^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009, p. 31.

Il faut noter cependant que l'on perçoit souvent trop rapidement cet occidentalisme supposé des Lumières et du Mouvement pour la nouvelle culture comme une captation superficielle de savoirs occidentaux, et qu'on néglige la ressource précieuse que peut constituer l'occidentalisme dans la lutte intellectuelle contre un État ou une idéologie considérée comme oppressive⁹. Situer l'orientalisme et son image-miroir, l'occidentalisme, sans pour autant ignorer la différence de leurs publics respectifs, modifie ainsi la compréhension des processus en jeu dans les Lumières chinoises et dans leurs relations au pouvoir. En effet, cantonner le phénomène aux « zones de contacts » urbaines et ouvertes aux vents étrangers permet de redéfinir spatialement et de relativiser socialement leur amplitude, sans nier pour autant leur immense importance intellectuelle. C'est une des faiblesses majeures des Lumières chinoises, que de ne toucher qu'une petite part de la population et une zone géographique restreinte ; elles seront souvent critiquées pour être demeurées fondamentalement élitistes et urbaines. L'ouverture sur le monde – la naissance d'une « conscience-monde » – de ses principaux acteurs sera constamment soumise à la suspicion infâmante d'affinité cosmopolite ou, pire, de perversion apatride. On sent bien ici comment la critique des Lumières par les grands courants nationalistes chinois pourra fondre sur cette ambiguïté entre la libération individuelle de l'aliénation au nom d'une humanité universelle, et la nécessité de libérer la nation.

À cela, il faut enfin ajouter l'importance de la composante ethnique qui complique encore la situation. En effet, la dynastie mandchoue des Qing (1644-1911), largement sinisée, est d'origine étrangère. L'effervescence intellectuelle dans laquelle se développent les Lumières chinoises résulte d'« une synthèse (ou un amalgame) entre une critique nationale de l'humiliation de la Chine par les Mandchous et de son dépeçage par les impérialistes, et une critique politique du despotisme impérial et du système confucéen (chinois et non mandchou) sur lequel il repose »¹⁰. Cet élément supplémentaire laisse apparaître toute l'ambivalence du nationalisme chinois qui, orienté vers l'agresseur étranger (ou mandchou), peut aussi facilement se retourner contre les dirigeants nationaux, corrompus ou incapables, au nom justement d'une certaine idée de la grandeur nationale.

L'idéologie contre les Lumières

Pourtant, si ces différents acteurs s'accordent à constater que des dangers intérieurs et extérieurs menacent leur pays, au lendemain de la victoire du 4 mai, les alliés d'hier se séparent autour des modalités et des objectifs du mouvement. Si certains – les libéraux pour simplifier – veulent continuer à faire évoluer les mentalités, d'autres, plus radicaux, dépassent déjà les revendications culturelles pour s'orienter vers une analyse uniquement sociale et politique de la société chinoise qui ne peut passer que par la transformation, violente si nécessaire, des

9 Chen Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002 (1995).

10 Sebastian Veg, *Fiction du pouvoir chinois*, *op. cit.* p. 36.

structures de la société. Ils s'opposent aux politiques de plus en plus conservatrices, voire réactionnaires, d'un Parti nationaliste (*Guomindang*) bientôt dirigé par Chiang Kai-shek (1887-1975).

Au lendemain du 4 mai, la révolution fait donc son apparition sur la scène idéologique et les questions sociales et économiques deviennent le défi à relever avant tout autres considérations, politiques et culturelles. En juillet 1921, des activistes radicaux du 4 mai fondent le Parti communiste chinois dans une école de filles de la concession française de Shanghai. Treize délégués y représentent 56 membres. Leur but n'est plus désormais la contestation du pouvoir mais la prise de celui-ci, y compris par la violence.

La brutalisation de l'époque (mouvements sociaux et syndicaux, anarchie des Seigneurs de la guerre, massacres industriels de la Première Guerre mondiale) rend vite les libéraux aux méthodes plus graduelles inaudibles entre les deux idéologies révolutionnaires – nationalisme et communisme – qui prennent en main la destinée du pays. Le 4 mai devient immédiatement dans l'historiographie officielle de la révolution en marche le jour où la Chine s'est levée, avant, selon le mot de Mao Zedong (1893-1976), de marcher enfin sur ses deux jambes le jour de la fondation de la RPC, le 1^{er} octobre 1949. L'année 1919 devient dans l'historiographie officielle celle du passage de l'histoire moderne (*xiandaiishi*) à l'histoire contemporaine (*dangdaishi*). Le 4 mai est à la fois l'aboutissement d'un projet plus ancien d'émancipation intellectuelle face aux forces obscures et contraignantes de la tradition et aux appétits occidentaux et japonais, en même temps que le début de la récupération de ce projet par des acteurs politiques aux agendas souvent antagonistes.

Dire le 4 mai : un exercice ambigu

Ainsi, si le 4 mai des intellectuels libéraux reste une étape marquante de l'histoire de l'ambition émancipatrice des Lumières chinoises, il est aussi considéré comme la première étape vers la création du Parti communiste chinois et la « libération » de 1949. À ce titre, on peut considérer les événements de la journée du 4 mai comme l'acmé dramatique des Lumières chinoises et de plus d'un demi-siècle de réflexions. Ils marquent simultanément le début d'une période d'éclipse pour un projet intellectuel libéral, ouvert, inclusif et pluraliste, qui ne peut se satisfaire ni se développer dans la violence. Ce jour constitue en même temps un événement fondateur de la mythologie de la téléologie communiste orthodoxe de la victoire révolutionnaire. Pour cela, le 4 mai, comme les Lumières, se retrouve aussi désormais accusé par les intellectuels chinois d'être le creuset dans lequel s'est inventé le radicalisme politique moderne tenu pour responsable de l'insoutenable violence du XX^e siècle. De cette nature duale, de la difficulté réelle

à dire le 4 mai, naît ce que l'essayiste Xu Zhiyuan (né en 1974) nomme « le trouble mythe du 4 mai »¹¹.

Officiellement, le Parti s'en réclame toujours, s'amalgamant complaisamment à la perception généralement positive des Lumières. C'est en RPC la fête de la jeunesse, en même temps que l'anniversaire de l'université de Pékin, lieu privilégié de l'effervescence intellectuelle du début du siècle. Cette canonisation du 4 mai par le récit orthodoxe crée dès lors une confusion entre le projet chinois de modernité des Lumières et le projet étatique de modernisation, qui correspond d'avantage au canon dogmatique du 4 mai, et au credo de son interprétation communiste.

Cette filiation est pourtant risquée et le Parti en a bien conscience. En mai 2016, l'anniversaire du 4 mai correspondant à quelques jours près au cinquantième anniversaire du début de la Révolution culturelle, le silence fut tellement assourdissant, que le régime se sentit obligé de finalement se fendre d'un petit article très convenu, paru quelques jours plus tard en page 4 du *Quotidien du peuple*. Pour les défenseurs des Lumières chinoises, le Parti communiste a enterré les généreuses promesses des Lumières dont il est pourtant issu, tout en se rendant coupable de les avoir perverties en cooptant le vocabulaire émancipateur de la liberté et de l'autonomie dans un hold-up magistral sur la langue chinoise et sur l'interprétation de la réalité¹².

Autrement dit, le 4 mai et les Lumières « sont le signe d'un espoir pour un avenir meilleur, et leur puissance affective n'est que renforcée quand celui-ci est perçu comme ayant été, au mieux complexifié, et, au pire totalement ruiné, par l'héritage d'un marxisme-léninisme-pensée Mao, né justement de ces mêmes Lumières »¹³.

Or, la spécificité de cet héritage – en Chine, mais pas seulement – est bien que malgré les contingences historiques de ses succès, ou de ses échecs, quelque chose survit de ses promesses chez tous ceux qui les ont rencontrées. Ce quelque chose, c'est l'idée de droits humains inaliénables, droit à la liberté de vivre et de respirer dans la dignité. Si un tyran, une clique ou un prêcheur peuvent bien sûr toujours limiter ces droits, les entraver ou bien les reporter vers un hypothétique futur, pourtant, aucun ne peut les démettre. Inaliénables et imprescriptibles, ils ne dépendent ni de la volonté humaine, ni des décisions politiques. Ce qui peut être menacé, c'est leur jouissance, non ces droits en tant que tels¹⁴. On voit bien là que le socle universel de la pensée des Lumières offre un potentiel radical de contestation pour des régimes peu inquiets de légitimité démocratique.

11 Xu Zhiyuan, *Mobu de wusi shenhua (Le Trouble mythe du 4 mai)*, 30 avril 2009 [http://big5.ftchinese.com/story/001026157].

12 David E. Apter, « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *Culture & Conflits*, n° 13-14, 1994 [https://conflits.revues.org/179].

13 Gloria Davies, *Worrying About China – The Language of Critical Inquiry*, Harvard University Press, 2007, p. 194.

14 Seloua Luste Boulbina, « Les Lumières françaises et le(s) monde(s) extra-européen(s) », conférence au Centre franco-chinois de Pékin, le 17 novembre 2012.

La renaissance des Lumières : du 4 mai au 4 juin

Plus proche de nous, la RPC voit dans les années 1980 se développer un mouvement de réflexion sur l'ensemble du XXe siècle, vécu comme une catastrophe par un pays lessivé par les expériences de la construction du socialisme : Réforme agraire et collectivisation (1950-1953), Campagne antidroitiers (1956), Grand bond en avant et la famine qui s'ensuit (1958-1961), et enfin Révolution culturelle (1966-1976).

À partir de 1978, l'alliance de départ avec un Deng Xiaoping (1904-1997), qui a besoin des intellectuels et des scientifiques pour articuler une grammaire rationnelle de ses réformes après des décennies de romantisme révolutionnaire, est, au début, évidente. Aussi évidente que le nom de « Nouvelles Lumières » que se donne rapidement ce mouvement, pour bien se réinscrire dans le sillage historique des Lumières interrompues du début du XXe siècle.

En Chine, ce qui ne peut être dit sur le plan politique est traditionnellement exprimé en termes culturels, et à ce titre la Fièvre culturelle du milieu des années 1980 est éminemment politique. Sans entrer dans les détails, les forces intellectuelles qui ont alimenté la réforme et l'ouverture, et la sortie du dogme maoïste, ont alors le sentiment de pouvoir dépasser la position de simples conseillers que veut leur assigner le pouvoir pour « opposer un haut degré de sens moral démocratique au haut degré de sens moral socialiste »¹⁵ revendiqué par les autorités chinoises.

Sans en avoir vraiment conscience sans doute, en s'inscrivant dans la continuité historique des Lumières chinoises, les acteurs du mouvement de dégel intellectuel des années 1980 révisent toute l'histoire du XXe siècle en invalidant d'un coup tous les événements qui constituent encore les mythologies du régime : la Longue marche (1934-1935), la Guerre de résistance contre le Japon (1937-1945) et surtout la légende de la pureté morale de la Révolution, forgée à Yan'an dans les années 1940, dans les troglodytes perdus au fin fond du pays.

Quand le 4 mai 1989 d'immenses manifestations ont lieu à Pékin, en plein mouvement étudiant, pour commémorer le 70^e anniversaire du 4 mai 1919, le lien de filiation contestataire avec le patriotisme des pionniers des Lumières est revendiqué. Il auréole les étudiants manifestant d'une légitimité historique et intellectuelle qui, pensent-ils, les protège. La brève « République de Tiananmen » du printemps 1989, fragile, tumultueuse et largement improvisée, en tentant d'imposer un autre discours que celui qui fonde le pouvoir de Deng Xiaoping et des gérontes qui l'entourent, défie comme jamais auparavant tout l'échafaudage sur lequel est construite la légitimité du pouvoir.

15 David E. Apter, « Le discours comme pouvoir », art. cité. Sur la sortie du maoïsme, deux références indispensables : Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, Éditions de l'Aube, 2002 et Zhang Lun, *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Paris, Fayard, 2003.

Le 4 juin 1989, dans le fracas des armes s'évanouissent les derniers faux-semblants de moralité révolutionnaire. Les Lumières chinoises, vaincues encore une fois, iront former ailleurs, dans les diasporas intellectuelles et académiques chinoises, véritable sphère publique « hors les murs », l'espace où pourra continuer à se développer ce quelque chose, inaliénable et universel, qui malgré tout contribue à faire vivre un certain esprit du 4 mai.

Postmodernité et tradition contre la modernité

Or, comme si la violence d'État n'était pas suffisamment puissante, au bruit des armes va succéder, dans les années 1990, la déconstruction méthodique des idéaux des Lumières, alimentée par la mondialisation des enjeux socioéconomiques (croissance des inégalités et crise de l'environnement) et des discours idéologico-intellectuels pour les exprimer. Ce phénomène se manifeste en RPC par l'arrivée à maturité des théories postmodernes et postcoloniales issues de la critique littéraire, regroupées en Chine sous le vocable légèrement ironique de « postologies » (*houxue*)¹⁶.

Les Lumières chinoises deviennent alors coupables de tous les maux du XXe siècle¹⁷. Masque culturel du capitalisme occidental et de la colonisation, source des totalitarismes et des massacres « rationnels » du siècle passé, elles sont aussi attaquées comme discours universel eurocentré et instrument idéologique de la puissance occidentale. En Chine, et plus largement dans un monde qui a effectivement rencontré les Lumières sous la bannière de l'impérialisme, ces critiques sont nourries du renouveau rhétorique du discours nationaliste paré désormais des séduisants atours du relativisme culturel¹⁸.

Les Lumières y sont aussi dénigrées comme un ensemble de valeurs élitistes qui ignore les atouts démocratiques de la nouvelle culture de masse qu'accompagne le développement du capitalisme globalisé. Elles sont ainsi figées dans l'histoire comme un moment erratique et dépassé d'affection coupable pour l'Occident¹⁹. L'accusation est imparable dans des régimes plus ou moins autoritaires où un nationalisme tatillon et émotionnel est désormais le plus petit dénominateur commun de l'idéologie.

À ce détournement des richesses théoriques nouvelles des discours postmodernes et postcoloniaux se joint en Chine un retournement épistémologique d'une envergure rare, et dont

16 Le terme *houxue*, « études Post », « post-ismes » ou « postologies » apparaît sous la plume de Zhao Yiheng dans un article publié dans le n° 27 d'*Ersbiyi shiji* (Hong Kong, février 1995), *Houxue yu Zhongguo xin baoshouzhuyi* [Postologie et nouveau conservatisme en Chine].

17 On peut lire, par exemple, Zhang Yiwu, *Chanshi Zhongguo de jiaolü* [L'angoisse d'interpréter la Chine], *Ersbiyi shiji*, Hong Kong, n° 28, avril 1995.

18 Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1998.

19 Zhang Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *Revue de littérature comparée*, Éditions Klincksieck, 297, vol. 1, 2001.

les conclusions, d'une importance capitale pour le Parti, ne vont pas sans une certaine ironie. Celui-ci en effet a construit sa légende, son identité, sur la rupture supposée radicale du 4 mai avec une tradition culturelle qu'englobent les termes souvent mal définis de « féodalisme » ou de « confucianisme ». Pendant des décennies, cette tradition est (dé) considérée comme l'exemple d'une idéologie désuète, résidu sentimental de l'attachement au souvenir d'une culture chinoise passéiste inadaptée au monde contemporain. Or, ce même confucianisme est aujourd'hui loué comme la racine culturelle du succès dans la mondialisation des petites entités de culture confucéennes que sont Taïwan, Hong Kong, Singapour et la Corée du Sud (surnommées pour l'occasion les Quatre petits dragons).

La logique de cette réévaluation du confucianisme dans son rapport à la modernité voudrait que la réhabilitation de la tradition, transformée en idéologie du développement, entraîne simultanément la remise en question d'une identité socialiste construite justement sur le rejet de cette tradition²⁰. Il n'en est rien. Si les atermoiements réguliers des autorités quant à la « grande tradition chinoise » ne laissent pas de surprendre, ils rappellent aussi constamment le paradoxe insoluble sur lequel repose ce retour de Confucius, en terre communiste.

Perdu entre la tradition moderne puissamment critique du 4 mai, et une tradition ancienne cooptée dans ses aspects les plus rigoristes et nationalistes, négligeant systématiquement l'injonction morale du devoir de juste rébellion face à des princes corrompus, le Parti marche à tâtons en essayant vainement de réconcilier deux traditions essentiellement antinomiques autour d'un désir déjà ancien de richesse et de puissance.

La critique chinoise de la « tradition de l'anti-traditionnalisme » du 4 mai se joint aujourd'hui à une critique plus globale des Lumières et d'un universalisme suspect parce qu'il défend la validité de certaines valeurs, indépendamment des cultures particulières et des spécificités locales. Les exhortations actuelles du Parti communiste chinois à respecter la ligne idéologique, à dénoncer toute voix dissidente et à lutter contre les influences des « valeurs occidentales » prouvent que l'instrumentalisation du discours de la singularité culturelle glisse systématiquement dans une même direction, celle d'un étatisme autoritaire arc-bouté sur ses capacités de contrôle social²¹. Une dynamique qui pousse le Parti à fustiger les « périls » qu'il croit percevoir dans le constitutionnalisme, la société civile, le nihilisme historique, les valeurs universelles ou la promotion d'opinions occidentales dans les médias, la presse et Internet²².

20 Arif Dirlik, « Reversals, Ironies, Hegemonies : Notes on the Contemporary Historiography of Modern China », *Modern China*, vol. 22, n° 3, juillet 1996.

21 Stein Ringen, *The Perfect Dictatorship – China in the 21st century*, Hong Kong, HKU Press, 2016. Et notre recension : <http://perspectiveschinoises.revues.org/7558?lang=fr>

22 *The ChinaFile*, « How Much Is a Hardline Party Directive Shapping China's Current Political Climate » [<http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>], 8 novembre 2013.

Critiquer la critique

Cet hallali général contre la pensée libérale et l'épistémologie des Lumières a cependant certaines fragilités. Rappelons-nous simplement que cette critique tout azimut, qui accuse les Lumières d'être le paravent culturel du capitalisme, coïncide chronologiquement avec la plus grande expansion d'une modernité capitaliste globale qui cherche à répudier fondamentalement les valeurs – individu, autonomie, liberté, raison – mises en avant depuis plus de 2 siècles par les Lumières. Ce constat permet de relativiser l'accusation de consanguinité supposée entre les Lumières et cette euromodernité tant décriée. L'historien Marc Ferro nous rappelle d'ailleurs justement que la politique coloniale est surtout fille de la politique industrielle. La raison-monde néolibérale fait bien peu cas de l'esprit des Lumières. Il est donc nécessaire de distinguer la modernité capitaliste et l'héritage intellectuel des Lumières, en particulier dans des sociétés non européennes anxieuses tant de partager les dividendes du développement économique mondial que de garder à distance les valeurs universelles communément associées à cet héritage, pour mieux abuser leurs citoyens en justifiant leurs politiques développementalistes autoritaires au nom de normes culturelles spécifiques. Un constat grave qui nourrit la réflexion de l'historien Vivek Chibber qui ne cesse de se demander de quoi la mondialisation est l'universalisation. Une piste de recherche délicate mais nécessaire pour l'avenir, que doivent accompagner les mots définitifs d'Arif Dirlik :

La réponse au problème des Lumières, c'est plus de Lumières, et non de capituler devant l'oppression et la bigoterie présentées sous les oripeaux des différences culturelles²³.

Publié dans lavedesidees.fr, le 14 juillet 2017.

23 Arif Dirlik, « Critic And Criticism : The Predicament of Global Modernity », *Boundary 2*, [<http://www.boundary2.org/2014/09/crisis-and-criticism-the-predicament-of-global-modernity/>], 16 septembre 2014.