



HAL
open science

La question de la société civile

Yves Chevrier

► **To cite this version:**

Yves Chevrier. La question de la société civile: la Chine et le chat du Cheshire. *Études Chinoises*, 1995, 14 (2), pp.153-251. halshs-00178588

HAL Id: halshs-00178588

<https://shs.hal.science/halshs-00178588>

Submitted on 11 Oct 2007

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

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

La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire

Yves Chevrier¹

Je connais beaucoup de chats, dit en substance Alice du Pays des Merveilles au Chat du Cheshire, et même des chats souriants. Mais un sourire de chat sans chat... La suite, nous l'espérons, éclaircira ce troublant mystère. Appuyons-nous au départ sur des réalités plus tangibles. Publié en 1991, *Student Protest in Twentieth Century China. The View from Shanghai*² traite du rapport État-société dans la Chine républicaine d'une manière originale qui a retenu l'attention. Rompant, comme l'écrit Alain Roux³, avec la tradition classique de l'histoire politique⁴ (ou intellectuelle) aussi bien qu'avec le courant plus récent qui s'est efforcé de cerner les conditions de vie et les caractéristiques mentales du milieu étudiant⁵, l'auteur évite deux

- 1 L'auteur, Chargé de recherche au CNRS (Centre Chine, URA 1018, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris), remercie Pierre-Étienne Will, qui a bien voulu relire ce texte.
- 2 De Jeffrey N. Wasserstrom, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- 3 *Annales. Histoire, sciences sociales*, mars-avril 1995, 2, p. 435-438.
- 4 Illustrée en ce domaine par l'étude de John Israel, *Student Nationalism in China, 1927-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1966.
- 5 Yeh Wen-hsin, *The Alienated Academy. Culture and Politics in Republican China, 1919-1937*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990. D'autres ouvrages illustrent au moins partiellement cette tendance, comme Marilyn Levine, *The Found Generation. Chinese Communists in Europe during*

écueils : confondre les étudiants « avec leur mouvement de contestation, et celui-ci avec son discours » ; faire disparaître le mouvement social derrière « la monographie sur la vie quotidienne ». Il cherche au contraire à « retrouver la permanence des comportements collectifs, [à] analyser les liens élargis qui s'établissent lors des crises nationales entre les idées politiques et la pratique sociale, voire toute la gamme des moyens par lesquels les étudiants parvenaient à mobiliser en leur faveur l'opinion publique, ou, à tout le moins, à y susciter émotion et sympathie ». On ne saurait mieux dire que le thème de cet ouvrage n'est ni la société ni la politique, mais la politique : la construction d'une scène politique nationale par l'aile marchante de la société chinoise des années vingt et trente.

D'une telle ambition, à propos d'une ville et d'un groupe social considérés comme le creuset et l'expression de la modernité politique dans la Chine postimpériale, on attendait, à tout le moins, une évaluation critique du débat des années 1980 sur les origines d'une « société civile » dans la Chine impériale et sur sa renaissance supposée sous Deng Xiaoping. D'autant que l'auteur observe la période intermédiaire, et qu'il a conçu son ouvrage au moment des manifestations étudiantes de 1986 et de 1989, auxquelles est d'ailleurs consacré un long appendice. Or, et c'est là un tour de force qui a échappé à la critique, les mots sacramentels, *civil society*, *public sphere*, n'apparaissent pas une fois en quatre cent vingt-huit pages, index compris. Que veut dire ce silence ?

J'y vois le signe avant-coureur de la désaffection qui a frappé le paradigme de la « société civile chinoise » au cours des dernières années⁶.

the Twenties, Seattle, University of Washington Press, 1993, sans oublier les notes de bas de page du classique entre les classiques (le *May Fourth Movement* de Chow Tse-tsung), riches de notations d'histoire sociale et mentale.

- 6 J'appelle paradigme de la société civile une vision de la modernité sociale sous-tendue par une vision universaliste des mouvements de l'histoire (la société civile est associée, par ces deux articulations, à la sphère publique comme caractéristique de l'espace politique moderne). Ce paradigme, que certains auteurs ont cru pouvoir appliquer à la société chinoise, à diverses époques, doit être distingué de l'usage générique et flou du terme de société civile (toute manifestation autonome du social en regard du politique). La suite explicite ces distinctions.

La mode en est passée aussi vite qu'elle était venue, mais sur la pointe des pieds. Les faits, il est vrai, se sont montrés plus têtus que les engouements intellectuels. Ainsi J. Wasserstrom souligne-t-il dans les mouvements de 1919 comme de 1989 des aspects qu'il rapporte à la manière dont les étudiants réinvestissent des éléments de la mémoire collective dans une pratique politique qu'ils veulent moderne. Ils se mobilisent politiquement et tentent de politiser leur environnement d'une façon spécifique. Spécificité : là où le défunt paradigme de la société civile et de la sphère publique annexait l'histoire sociale de la Chine contemporaine (et même précontemporaine) à un modèle de la modernité conçu comme universel, l'histoire qui s'écrit de nos jours se veut attentive à l'autre, pensée de la diversité. Ce souci vient d'être illustré plus nettement encore par une étude consacrée au rôle des associations régionalistes (*huiguan, tongxianghui*) dans l'élaboration de l'espace socio-politique du Shanghai moderne⁷. Réseaux, identités, approche « sociétale » plutôt que sociale : ces termes au goût du jour relevaient, il n'y a pas si longtemps, du « traditionnel » ou du « particulariste ». Bryna Goodman ne renvoie évidemment pas ses Shanghaiens à la tradition ! À ses yeux, comme pour un nombre croissant d'historiens, les demi-teintes du milieu lui furent une façon spécifique d'être moderne. Il n'y aurait rien à redire à cela (au contraire : lesdites demi-teintes échappent enfin au tiroir étiqueté « société civile » !), si, à la suite d'un nombre également croissant d'auteurs, B. Goodman ne voyait dans cette manière d'être non point une approche chinoise de la modernité (comme son introduction le suggère), mais (dans sa conclusion) une version spécifique de la modernité, exigeant une révision de ce concept décidément trop étroit pour faire place à toute la richesse historique du monde. J. Wasserstrom n'aborde pas plus ce problème qu'il ne se prononce sur celui de la société civile : il préfère observer la manière dont une élite réélabore le fonds culturel (surtout la culture populaire) dans une perspective politique. Mais parce qu'il estime que dans cette opération le champ politique se structure

7 Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation. Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937*, Berkeley, University of California Press, 1995.

comme un « théâtre », ce qui réduit le politique à de la communication, son propos illustre lui aussi la montée d'une approche dont l'horizon et les concepts « déconstruisent » ceux du discours classique de l'histoire sociale.

Voilà qui nous attire hors de la paroisse sinologique, tant il est vrai que des notions comme celles de sphère publique, de société civile ou de théâtre politique mettent en cause deux façons de « savoir » : celle qui évalue l'adéquation d'instruments conceptuels à un réel historique donné, mais aussi celle qui touche à la manière dont nous appréhendons ce donné et le transformons en l'appréhendant. La minceur intellectuelle et l'abandon trop rapide du dossier de la société civile chinoise seraient un exemple assez banal du va-et-vient permanent des historiens entre ces deux pratiques de leur métier, si ce dossier ne s'était refermé au moment précis où les sciences de l'Homme sont devenues la proie d'un grand soupçon quant à son objet même : le statut historique, la portée, la nature, les limites de la modernité. L'afflux des histoires, la valorisation des traditions, la « déconstruction » du discours de l'historien, comme celle de la démocratie du citoyen, tout se tient. Il est difficile d'échapper à l'impression que les allers et retours du débat sur la société civile *chinoise* participent de ces « défaites de la pensée » qui caractérisent la genèse du monde dit postmoderne. Défaites, en tout cas : j'en veux pour preuve ce que chacun d'entre nous peut vérifier au détour d'une conversation ou dans les colloques auxquels nous assistons en Chine et hors de Chine. L'application à ce pays de la notion de société civile continue de tenter, d'autant que l'évolution actuelle du Continent semble séparer de plus en plus nettement la société du pouvoir. Même si cette coupure est désormais rapprochée plus souvent de celle qui serait caractéristique d'une structure bureaucratique plutôt que de l'opposition propre au monde moderne, il faut à toutes fins que la société aliénée soit « civile » ! Existe-t-il donc une catégorie neutre de société civile ? Ce serait trop beau ! Ceux qui cèdent à la tentation d'y recourir ne le croient pas eux-mêmes, puisque la plupart le font comme à regret et avec scrupule, sous bénéfice d'inventaire et faute de mieux, en ayant conscience de manipuler une notion dangereuse, intellectuellement mal maîtrisée, culturellement piégée. Il est vrai que les deux questions qu'elle ne peut manquer de soulever nous enferment dans un cercle : peut-elle s'abstraire du contexte d'histoire et de civilisation dans lequel elle a trouvé ses origines sans perdre

l'essentiel de sa signification ? S'il faut lui garder avec celle-ci son pedigree, comment alors ne pas trahir les autres histoires, les autres civilisations auxquelles on l'applique ?

Il est aisé de voir qu'obscurités et malaise proviennent du fait troublant que le problème posé par la société civile ne se laisse pas enfermer dans une spécialité, ni même dans le discours, mais qu'à l'inverse, les pratiques socio-politiques auxquelles il renvoie ne cessent d'invoquer des références dans tel ou tel discours. Notre compréhension du problème a souffert et souffre encore, jusqu'en ses ambitions comparatistes, des termes par trop restrictifs dans lesquels il a été et est toujours posé. C'est ce que nous disent les auteurs éclectiques qui, telle B. Goodman, s'évertuent, précisément, à desserrer les carcans conceptuels — en changeant la définition de la modernité sans se soucier de ce que cela implique quant à l'histoire en général, celle qui fut et celle qui s'écrit. Aussi bien ne peut-on faire le point sur la question de la société civile en Chine sans poser le problème de la modernité socio-politique par rapport à son histoire en Occident, ce qui embrasse aussi la pratique des sciences de l'Homme par les historiens et les orientalistes. La clé du labyrinthe n'est pas dans le perfectionnement des études spécialisées, qui donnerait accès à quelque définition profonde et universelle du phénomène en question, mais dans la vue d'ensemble qui permet de situer ce phénomène en même temps que ceux qui l'observent dans les mouvements de l'histoire. Aussi bien n'ai-je pas conçu mon propos comme celui d'un spécialiste, ni même comme un philologique état des travaux (ce serait à coup sûr la mer happant Icare !), mais comme un état des lieux, une investigation que j'ose dire philosophique parce qu'elle est centrée à dessein sur l'évidence dont les commodités du discours spécialisé ou les ambitions postmodernes flottant dans l'air du temps ne veulent plus voir le sens et la force spécifiques : la question de la société civile est celle de la modernité. Rouvrons donc ce dossier si décevant, confrontons cet inconfort, sachons ce que nous mettons dans nos définitions, dans nos comparaisons, exhumons-en les présupposés, modernistes hier, éclectiques — multiculturalistes et « multi-historicistes » — aujourd'hui, non pour instruire des procès, ni goûter le plaisir doux-amer de la réparation analytique, mais pour tenter de cerner l'« ailleurs » où se forme le politique dans la tradition chinoise. Ce faisant, nous devons préciser les contours de sa

formation dans l'espace occidental, car bien des ambiguïtés qui ont obscurci le débat relatif à la Chine proviennent des obscurités qui règnent sur la compréhension que nous avons de la société civile dans notre histoire, en tant que construction politique moderne. Si ce qui était vu comme le « traditionnel » hier (l'exemple chinois n'étant qu'un cas parmi d'autres) devient modernité aujourd'hui, n'est-ce pas que la conscience que nous avons de notre modernité évolue, et qu'à son tour elle entre dans une tradition ? Ce phénomène ne demande pas à être jugé : à tout le moins convient-il de le reconnaître et de l'expliquer pour éviter d'en être les otages inconscients.

La fin du « grand débat dont furent faites grosses guerres »

Depuis que William Rowe a cru pouvoir montrer, à partir de l'exemple de Hankou, qu'une « cité » (au sens wébérien du terme), une « sphère publique » (au sens habermassien) étaient en voie de formation sous les Qing dès avant la période des guerres de l'Opium, indépendamment donc de la « civilisation de la côte » mise en place dans le milieu sino-occidental des ports ouverts⁸, tant de nuances se sont ajoutées aux attendus que le schéma initialement suggéré par W. Rowe n'est plus sérieusement défendu, y compris par W. Rowe lui-même : le combat a cessé faute de combattants. Sans entrer dans un état des travaux, constatons quelques temps forts de la critique et des reculs. L'emprise durable du cadre bureaucratique et l'apport spécifique des influences occidentales ont été rappelés, notamment par Marie-Claire Bergère⁹. Pourtant, même si l'auteur des deux *Hankow* a sollicité les faits, du moins s'il faut en croire la critique dévastatrice de Frederic

8 *Hankow : Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* et *Hankow : Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1895*, Stanford, Stanford University Press, 1984 et 1989.

9 Le compte rendu de *Hankow : Commerce and Society* (in *Études chinoises*, 4.2, 1985, p. 155-158) fait, en quelques pages pénétrantes, le tour du problème en montrant qu'il est mal posé. Cf. aussi le compte rendu de *Hankow : Conflict and Community*, in *Études chinoises*, 8.2, 1989, p. 144-148.

Wakeman¹⁰, à laquelle B. Goodman vient d'apporter un renfort discret¹¹, il n'est guère douteux que l'organisation des élites locales sous les Qing, tout comme les relations qu'elles entretiennent avec la bureaucratie et les idées qu'elles forment de leur rôle dans la société et dans l'État, subissent de notables évolutions, qu'il fallait caractériser dans leur spécificité. C'est en ce sens que Mary Rankin parle d'une sphère publique « chinoise » (entendons « à la chinoise »), encore que la datation du phénomène et son ampleur restent sujettes à caution¹². Si beaucoup de faits militent en faveur d'une seule et même tranche historique à partir du xvr^e siècle (ce qui tend à dissocier les évolutions Song de cette période ultime de l'empire), il convient d'accorder la plus grande importance aux variations géographiques et, ajoute Pierre-Étienne Will, fonctionnelles¹³ : avant la grande crise du xix^e siècle, qui met à mal l'« administration de la famine », l'État seul dispose des infrastructures, du personnel et du « souffle » organisationnel qui le rendent capable d'opérer efficacement à l'échelle requise par le stockage et la redistribution des grains.

- 10 « The Civil Society and Public Sphere Debate. Limited Western Reflections on Chinese Political Culture », *Modern China*, 19, avril 1993. W. Rowe aurait surestimé l'effacement qu'il croit constater des cloisons localistes et corporatistes. Les cas mis en relief sont en effet largement minoritaires : « This is more than a fly in Professor Rowe's ointment. »
- 11 « Formal institutional divisions may collapse into native-place identity » (*Native Place, City, and Nation*, p. 45) : la disparition de la référence localiste dans la dénomination d'une association n'indique pas nécessairement une transformation dans la nature de l'institution. B. Goodman laisse entendre que Hankou pourrait ne pas être un cas particulier, et que son historien pourrait avoir été victime d'une illusion. Identités et institutions, identités contre institutions : la même question se posera dans le contexte postimpérial, qui renforce apparemment les processus institutionnels... jusqu'à un certain point. Formelle en apparence, cette différence est en réalité l'épicentre du débat sur la modernité en Chine : nous y reviendrons à propos de *Native Place*.
- 12 « The Origins of a Chinese Public Sphere. Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period », *Études chinoises*, 9.2, 1990, p. 13-60.
- 13 « L'État, la sphère publique et la redistribution des subsistances à l'époque des Qing », in L. Vandermeersch (éd.), *La société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*, Paris, EFEO, 1994.

B. Goodman rassemble cet argumentaire en montrant que la très notable « expansion » des activités communautaires qui suit la guerre des Taiping à Shanghai ne se laisse ramener à aucune notion claire du public ou du privé. Initiatives et réseaux chevauchent la frontière institutionnelle, tandis que les élites marchandes, comme les élites bureaucratiques — mieux vaut parler d'élites « entrepreneuriales » — agissent dans une dimension et se réclament d'identités qui sont ancrées dans le local (au moins à titre de souches) et visent le national en enjambant l'horizon shanghaien proprement dit : « They were cosmopolitan not because they lived in Shanghai, but because they transcended Shanghai. »¹⁴ Le nœud urbain de l'organisation sociale ne parvient pas à prendre forme, quoique la population urbaine ne soit plus une collection de migrants. L'agencement des réseaux et de l'imaginaire demeure tributaire des deux pôles classiques du local et de l'impérial. Si W. Rowe a voulu contredire Weber à l'aide d'une logique wébérienne, B. Goodman contredit W. Rowe (et sa logique) en confirmant avec éclat ce que Weber avait perçu de la polarité chinoise et du « vide » intermédiaire qu'elle impliquait.

Nuance précieuse, puisqu'elle revient, comme la prise en considération du cadre interstitiel des autonomies communautaires, à situer le problème de la société civile non seulement dans une dimension politique, mais aussi, surtout même, dans un macro-espace politique, où la construction de l'État et la formation du social s'articulent l'une sur l'autre. Trop d'auteurs négligent cette précaution. Nous verrons que c'est aussi le cas de J. Wasserstrom et même, en dernière analyse, de B. Goodman. La vulgate, quant à elle, oppose tellement une société générique à un État générique que l'articulation de leur formation — l'écologie politique de la société civile — est totalement perdue de vue. Des phénomènes d'autonomie du social, d'expression religieuse et de rébellion constatés tout au long de l'histoire chinoise sont interprétés comme la manifestation d'une société civile se posant face à l'État, en un face-à-face qui n'aurait pas revêtu une configuration politique à l'occidentale dans le contexte historico-culturel chinois. Ce mol (et inconfortable) consensus a fait retrouver à notre question l'état de *benign neglect* qui était le sien avant que l'étrange cocktail des analyses de W. Rowe

14 B. Goodman, *Native Place, City, and Nation*, p. 146.

et d'une lecture un peu hâtive de J. Habermas, via Max Weber, ne tourne quelques têtes... La société civile est de tous les temps et de tous les pays : partout, toujours, des forces sociales se mettent en travers du pouvoir. Notons cependant que ce pouvoir est, au moins implicitement, celui de l'État, et que l'autonomie de la société se définit par rapport à lui. Il en va de cette conception extensible de la société civile comme des notions ubiquistes — capitalisme commercial ou « bourgeoisie montante » — dérivées naguère du paradigme marxiste dominant en atténuant la virulence de la notion de classe (et de lutte des classes). L'histoire du paradigme de la société civile chinoise est, quant à elle, très largement celle d'un enchantement politique, suivi d'un désenchantement.

À la fin des années 1980, donner une définition politique de la société civile et de la période prémoderne chinoise était une affaire politique. Il fallait que la Chine des réformes fût dotée d'un pedigree historique acceptable, faute de quoi l'après-Mao ne serait qu'un « remake » des Concessions. En Chine aussi, le retour posttotalitaire du social serait donc un retour de l'histoire, quitte à faire de l'histoire chinoise une copie d'un modèle univoque de la modernité. On ne saurait imaginer reconstruction plus occidentale : à de rares exceptions près, cette exigence n'a pas été le fait des acteurs chinois de la réforme — pour lesquels il existait d'autres ressources de légitimité et d'autres langages historiques —, mais l'œuvre, l'apport, la projection, de spécialistes occidentaux soucieux de faire entrer, ou rentrer, la Chine « ouverte » dans le giron universel après la coupure totalitaire¹⁵. Dans cette optique, tout, dans la Chine de Deng, apparaissait

15 Le paradigme occidental de la société civile chinoise rejoint par cette intention le très officiel paradigme chinois des « bourgeois capitalistes », par lequel le discours marxiste constitué en Chine depuis les années trente, puis sous l'égide du maoïsme, a prétendu intégrer l'histoire chinoise aux rythmes universels : un capitalisme chinois était en formation avant l'irruption impérialiste du ^{xix}e siècle (la formalisation maoïste explique que l'ouverture soit ici perçue comme coupure). Ce parallèle évident a suscité des confusions supplémentaires et n'a guère été relevé. Cf. *Native Place, City, and Nation*, p. 44. Sur la fortune du concept de société civile en Chine, dont je ne traite pas ici, cf. Ma Shu-yun, « The Chinese Discourse on Civil Society », *The China Quarterly*, 137, 1994.

comme frappé au coin du politique, ou semblait y conduire : les tensions économiques, les disparités sociales, le ferment intellectuel, mais aussi l'État, à la fois pourfendeur et catalyseur de la société civile par son omniprésence dans la vie quotidienne, ses abus, son arbitraire, sa fonction répressive, sans omettre son rôle de patron (du toujours considérable secteur public) et son rôle tampon (par le biais des aides budgétaires) entre les intérêts affrontés d'une croissance éminemment « conflictuelle ». Le repérage des continuités historiques apportait à ce processus d'autonomisation et de politisation le sceau de l'authenticité en garantissant qu'il n'était pas la résultante d'une greffe artificielle due à un nouvel épisode d'ouverture. En 1989, les « événements » de Tian'anmen semblèrent vérifier ces spéculations.

L'après-Tian'anmen les a démenties. Au modèle politique, disons pékinois, a succédé celui qui passait pour le modèle de Canton : dans l'économisme ambiant, malgré la persistance des tensions et une crise de succession larvée qui fragilise le pouvoir, rien ne semble concourir à la formation d'un espace politique dégagé des enjeux économiques immédiats, des factions, des clientèles, du localisme et des frontières communautaires ou religieuses — des réseaux et des identités. La société n'a jamais paru plus éloignée de l'État, mais l'événement semble avoir donné raison aux sceptiques et aux relativistes : pour décrire cette société et ses mouvements, le discours majoritaire (notamment dans le monde anglo-saxon) parle encore de société civile, mais au sens générique (la société, réputée civile, face au politique, confondu avec l'État), et dans une perspective non de formation, mais de subsidence du politique. Cette vision non politique d'une « société civile » dont on nous assure qu'elle « monte » aux dépens du pouvoir, mais en le minant de l'intérieur plutôt qu'en prenant ses citadelles de vive force, est aussi excessive que celle qui politisait à outrance les rapides transformations des années 1980. Le politique n'a pas disparu par enchantement dans la « mer » de l'entreprise privée. Il existe sans doute, en 1996, comme en 1989, ou en 1895, mais dans un « ailleurs » qui se situe quelque part entre ces deux interprétations excessives. Excessives mais pas insignifiantes. Ce n'est pas seulement la suite inattendue de Tian'anmen qui a « falsifié » une hypothèse et désenchanté un mythe. Spécialisé, médiatique ou politicien, le discours sur la Chine a subi le contrecoup de la remise en cause, en

Occident et hors de lui, de l'idée de modernité. Débordant largement l'aire pourtant fort vaste de la Chine, ce bouleversement va de pair avec ce qu'il est convenu d'appeler la globalisation du monde et la crise de la postmodernité, qui est une crise du politique et des idées en leur berceau moderne — l'Occident —, mais aussi la confrontation d'une histoire jusqu'ici privilégiée avec d'autres histoires, d'un foyer de civilisation avec d'autres sources culturelles, auxquelles l'évolution du monde et des idées confère une égalité de droits, voire de prétentions, parfois fondées sur un renversement du rapport de forces qui avait fait de la modernité, jusqu'ici, une affaire occidentale et d'occidentalisation du monde. Il serait intéressant d'étudier l'influence du « New Deal » idéologique sur l'évolution récente de l'intelligentsia chinoise, qui s'en ressent fortement. La question de la société civile donne elle aussi un exemple remarquable de ces interactions, car elle s'inscrit au point où convergent les exigences d'historicité et de modernité qui définissent l'ambition universaliste des sciences de l'Homme. De là aussi sa difficulté. Comment concevoir comme historique une réalité qui est censée mettre un terme à l'histoire et fournir la mesure de toutes les histoires particulières, en particulier des histoires non occidentales ? La difficulté est double.

Elle tient tout d'abord à ce que nous abstrayons une représentation a-historique d'un phénomène qui possède son histoire dans notre histoire. S'il est vrai que la société civile n'est pas la société — toute société — face à l'État, mais « une société organisée dotée d'institutions propres et autonomes », cette règle d'or fort utile proposée par M.-C. Bergère¹⁶ ne suffit pas, malgré son caractère sélectif, donc historicisant. Il importe d'ajouter que la nature de l'État rejaillit sur celle de l'organisation sociale comme sur celle des autonomies institutionnelles et de l'opposition de la société à l'État¹⁷. Ce qui revient à dire que l'apparition d'une société civile est un

16 In « Le retour du vieil homme », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, janvier 1984.

17 Cette perspective est mise en relief par le même auteur dans *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937* (Paris, Flammarion, 1986), ouvrage important auquel nous revenons ci-dessous.

phénomène que l'on peut cerner dans la société, au moyen d'une histoire socio-mentale, ou d'une analyse anthropologique, mais dont il faut aussi rechercher les causes et la trace dans l'histoire de l'État, et que cette double enquête (sur la société et sur l'État) porte, en réalité, sur la constitution historique du rapport État-société dans un ensemble humain donné : sur la construction politique du social et sur la formation sociale du politique dans une histoire donnée. Il ne suffit donc pas d'observer des autonomies ou des dynamiques sociales, voire des conflits avec l'État, pour conclure à l'existence d'une société civile. Celle-ci correspond à l'intégration des mouvements sociaux (et religieux) dans une dimension politique, qui transpose ces mouvements dans un registre nouveau de modes d'expression, de discours, ainsi qu'à une échelle beaucoup plus large et centralisée qui est celle d'un champ politique dont les frontières s'étendent à celles de l'État-nation. Il s'ensuit que la dissociation ancienne (en Occident) entre la sphère de la société ecclésiastique et l'État s'accroît dès lors que la séparation s'exerce sur le terrain « civil » (c'est de là que provient l'expression si ambiguë de « société civile »). Il n'en reste pas moins que cette séparation, trait visible qui retient toujours l'attention et monopolise les analyses, est indissociable d'une relation moins visible de formation concomitante du social et de l'État : la question mère de la société civile est celle de la construction du politique. Dans cette perspective, qui me semble être le critère distinctif de la modernité, la société civile n'est pas l'autonomie de la société face à l'État, mais l'autonomie du politique dans la société : l'autonomisation d'une dimension spécifique du social en regard de la société comme de l'État.

Discriminant crucial, encore que problématique : la fin de cet essai y est consacrée. Retenons ici l'essentiel : dès l'instant où la question est conçue dans une perspective qui associe au lieu de les dissocier les faits relatifs à l'horizon politique aux faits relatifs à la société, dès lors que l'on parle de construction étatique, d'institution du social, etc., se fait jour un principe d'historicité, souvent oublié mais grâce auquel il serait possible, par exemple, de ne pas voir dans l'agitation du *populo minuto* des cités italiennes du Moyen Âge, ou dans leurs *scuole*, les attributs d'une société civile¹⁸.

18 Cf. Jacques Heers, *La ville au Moyen Âge en Occident*, Paris, Fayard, 1990.

Pour cela, il faut admettre que les sociétés fassent système, y compris à l'insu de leurs acteurs : que la société civile soit une forme d'organisation relative à un système d'action sociale et pas aux autres. Il n'est pas étonnant qu'un parallèle s'impose avec le débat sur la question de la classe à l'intérieur de la tradition marxiste. A. Roux a consacré deux ouvrages au « Shanghai ouvrier des années trente ». L'un reprend à son compte, pour la société civile, la définition de M.-C. Bergère, qui est une définition politique de la société civile du point de vue de la société¹⁹, tandis que l'étude jumelle fait sienne, pour la classe, la conception éminemment politique de E.P. Thompson : un « rapport », non une « chose »²⁰. Précisons que ce rapport se déploie dans l'histoire, et nous tenons, en croisant les deux approches, non pas le credo (qui varie), mais la pratique intuitive de l'histoire sociale — du moins dans la perspective des paradigmes construits qui ont précédé l'actuelle fièvre de la déconstruction.

Ce que le chercheur devrait traquer derrière la société civile, afin d'éclairer son travail en échappant aux ornières du débat courant, n'est pas telle ou telle formation sociale, ni telle ou telle forme de l'État, fût-ce en des trajectoires historiques singulières, encore moins une société et un État génériques, mais des processus historiques globaux de formation du politique, englobant la construction de l'État, la formation de la société, ainsi que tout élément culturel et discursif qui préside à l'ordonnement des institutions et des contestations. Aussi est-il vain de chercher de la société civile une « bonne » définition — c'est-à-dire une formule simple —, chimérique d'espérer en trouver une dans le catalogue des auteurs. Cette approche essentialiste a été dûment cultivée au cours du débat sur la société civile et la sphère publique chinoises. Il en est résulté un étalage de notions qui n'a pas fait avancer la question d'un pouce, y compris quand les assauts d'érudition sont remontés jusqu'à Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel (mais au rhéteur des *Principes de la philosophie du droit* et de la *Philosophie de l'histoire* plus qu'à l'auteur pénétrant de la *Phénoménologie de l'Esprit*),

19 *Grèves et politique à Shanghai. Les désillusions, 1927-1932*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995, p. 17.

20 *Le Shanghai ouvrier des années trente. Coolies, gangsters et syndicalistes*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 10.

sans voir que ce qui importait au père de la notion était son caractère synthétique et son historicité en tant qu'élément inédit, parce que *politiquement* construit, d'une société (ensemble donné comme collection de particularités) accédant « concrètement » à l'élément de l'universel : la société citoyenne. Propos éloigné de nos préoccupations, mais emblème significatif²¹.

Cette perspective nous permet de comprendre comment un moment dans une histoire a pu se donner et continue de se donner comme l'accession de l'existence humaine à un pallier universel et atemporel transcendant l'histoire. Discours imaginaire, idéologique, certes, mais aussi réalité d'une

- 21 La citoyenneté est présentée comme une invention de la civilisation, éloignée des formes immédiates (ce qui ne veut pas dire seulement primitives) de l'organisation sociale et de la croyance (la domination ou la servitude). J'ai en vue ici non l'apôtre vieilli et relativement bien connu de l'État prussien, mais le penseur original de la Révolution française, tout particulièrement de la Terreur. Derrière le Hegel des philosophes, obsédé du Savoir absolu, se tient un penseur politique de première grandeur, dont les analyses, esquissées dès les essais de jeunesse (cf. *La positivité de la religion chrétienne*), culminent dans *La phénoménologie de l'Esprit*. Dans ce dernier ouvrage, que les historiens et les spécialistes de sciences politiques ne devraient pas abandonner aux métaphysiciens, l'innovation décisive, la transmutation moderne de la dialectique du maître et de l'esclave dans celle du citoyen libre, de la Terreur et de la citoyenneté dans l'empire universel — celui de Napoléon (chap. 6, sections B et C), correspond au passage crucial de la Raison à l'Esprit, des éthos de fait (*Sittlichkeit*) à l'éthique (*Moralität*) de l'individu conscient et responsable (le *Bürger als Bürger*, autrement dit le Citoyen, non le *Bürger als Bourgeois*, qui n'est qu'une particularité barricadée dans l'État de droit). Ce que je retiens du propos hégélien, ici et dans la suite, n'est pas ce qui arrête à l'ordinaire (la critique de l'*Aufklärung*, notamment du « vide » de l'intellectuel « bourgeois », le caractère non démocratique de la citoyenneté, ce par quoi, du reste, Hegel marque son refus des conceptions contractualistes du politique, qui ravalent les individus à l'échange abstrait), mais le fait que la citoyenneté soit considérée comme le produit d'une lutte intégrale (n'en déplaise à Marx) bouleversant politiquement la société par l'avènement irréductible d'une forme nouvelle de l'existence individuelle et des pratiques sociales collectives. Charge à la démocratie d'occuper la place qui était ainsi marquée.

pratique sociale irréductible à ses origines, aux enjeux de pouvoir et d'intérêt qu'elle recouvre. Laissons à la suite le soin d'explorer plus avant cette dualité. Pour en rester aux emblèmes, chez Hegel la forme suprême de la conscience — la conscience citoyenne — est à son tour une essence et une particularité, dès lors qu'elle « referme » l'histoire, ce que Marx avait bien vu et critiqué (tout en saluant, dans ses *Manuscrits de 1844*, la conception hégélienne de la politique comme résultant d'une pratique sociale collective). Le même reproche peut être adressé à Weber. Il n'en reste pas moins que la marque fondatrice de la modernité est qu'elle est constituée comme une relation politique construite dans un processus historique. Avant la Cité et la rationalisation weberiennes, la Raison hégélienne : j'en retiens le fait révélateur que le moment historique singulier qui est censé s'arracher à la trame historique est celui de l'universalisation non du droit, ou de la justice, mais du politique dans les relations sociales. Or, n'est-ce pas cette universalisation qui, de nos jours, est en question — non certes parce que l'idéal démocratique est mis en cause, du moins en Occident, mais parce que la société civile comme médiation du social vers la citoyenneté l'est, à travers la critique de la classe politique comme des systèmes de représentation (institutions et symboles) qui ont sous-tendu l'idéal et la pratique de la participation universelle aux affaires de la Cité ? Cet idéal, et la Cité elle-même, peuvent-ils survivre aux formes, au discours classiques de la participation politique universelle ?

À cette crise interne s'ajoute une contestation externe, qui pose sous un autre angle notre problème de l'historicité et de l'universalité : que vaut ce cristal de notre histoire face à l'histoire des autres ? Voilà poindre la deuxième difficulté.

Nous avons relevé que, dans le grand débat relatif au cas chinois, le paradigme initial de la société civile et de la sphère publique avait le mérite de son défaut : il mettait l'accent sur le caractère innovant de la période précontemporaine en regard d'une longue tradition d'autonomies sociales et de mouvements sociaux. C'était, du même coup, souligner implicitement le caractère spécifique de la société civile : marquer, y compris à propos de l'exemple chinois, que la notion possède une historicité qui la rend solidaire des phénomènes de la modernité. Outre l'influence directe que la conjoncture politique chinoise a pu exercer sur de louables intentions

universalistes stimulées par la lecture de J. Habermas, la projection du paradigme occidental de la modernité politique (sous l'espèce de la sphère publique) correspondait aussi à la nécessité d'interpréter l'un des principaux acquis historiographiques des dernières décennies : le fait qu'à la suite de multiples travaux d'histoire économique, sociale, politique, intellectuelle et mentale, on ne voit plus dans la fin de la période impériale (des ^{xvi}^e au ^{xix}^e siècles) un long déclin, mais une évolution originale de plein droit. À la lumière de ces acquis, il était inévitable que la classique question des rapports entre la société et l'État (songeons à Balazs, après Weber ou Wittfogel) fût reposée. À l'effet de mode ou de conjoncture s'est donc ajouté un effet de masse (intellectuelle) critique, couronnement du remarquable essor des sciences sociales dans les études chinoises, notamment outre-Atlantique²².

L'échec de la solution n'enlève rien à la pertinence de la question qui était posée. Que faire d'une si riche moisson ? Comment rendre compte des caractères originaux de cette époque ? S'il ne s'agissait que de périodes et de « périodisation » — de Chine « prémoderne » ou « précontemporaine » —, l'affaire serait vite réglée. Elle doit toute sa complexité au fait qu'il faille situer l'interprétation non seulement en regard des rythmes de l'histoire chinoise (comment ponctuer sa longue durée ? à quel moment situer apogée et déclin ? ces notions ont-elles encore quelque pertinence ?), mais aussi par rapport à ceux de la modernisation et de la modernité occidentales. Or, sous cet angle, dès lors qu'il s'agit de rendre compte d'innovations, mais d'innovations qui n'ont pas été suivies des effets neufs dans le politique grâce auxquels la séquence européenne de la modernisation a engendré le phénomène de la modernité, le classique schéma comparatiste de l'« impasse » chinoise, qu'il soit global avec Weber et l'école wébérienne, ou forgé, comme chez Mark Elvin, à partir d'une histoire des techniques et des structures démo-économiques, ne convient pas mieux que le paradigme sinologique du déclin. Même si les faits de la croissance économique

22 Cf. Paul Cohen, *Discovering History in China*, New York, Columbia University Press, 1984, et O. Zunz (éd.), *Reliving the Past. The Worlds of Social History*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1985.

prémoderne s'avèrent plus nuancés que ne le voulait *The Pattern of the Chinese Past*²³, l'effet global — une évolution d'allure modernisante — ne semble pas douteux²⁴. C'est bien la modernité et la possibilité d'écrire une ou des histoires de la modernité qui sont en cause.

Peut-on tourner la difficulté en découplant la modernité de l'expression politique synthétique qui fut sa marque dans l'Europe des Lumières de l'âge industriel, mais aussi de l'impérialisme et du privilège occidental en regard de l'histoire (un monopole de l'Occident) et du monde ?

Le terrain est évidemment miné, compte tenu du défi chinois, qui n'est, au demeurant, qu'un défi parmi d'autres. Il tente quand même des chercheurs soucieux de caractériser, autrement qu'en termes de privation, la conception d'une Chine à part, culturellement et politiquement, qui est au fond des emplois génériques du concept de société civile dans le contexte de l'histoire chinoise. C'est ainsi que les évolutions socio-intellectuelles de la fin des Ming et des Qing ont pu être interprétées comme l'apparition d'un libéralisme *sui generis* indifférent à la construction *politique* du rapport pouvoir-société. De telles interprétations (notamment chez Wm. Theodore de Bary) semblent souscrire à un schéma universel dans lequel la cristallisation politique des pratiques sociales (et intellectuelles), sous la forme (occidentale) de plus en plus englobante mais de plus en plus égalitaire du juridisme et de la citoyenneté, serait une caractéristique adventice (pour ne point dire : particulariste) de la modernité, conditionnée par le contexte culturel, plutôt que sa pierre de touche²⁵. Léon Vandermeersch a présenté une vision

23 Publié en 1973, il est vrai. P.-É. Will montre que ces faits sont souvent contradictoires et surtout peu homogènes à l'échelle de l'empire-continent (« Développement quantitatif et développement qualitatif en Chine à la fin de l'époque impériale », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, juillet-août 1994, 4, p. 863-902).

24 Cet effet global est caractérisé par P.-É. Will dans « Modernisation Less Science ? Some Reflections on China and Japan Before Westernisation », in Hashimoto Keizo, Catherine Jami et Lowell Skar (éds.), *East Asian Science. Tradition and Beyond*, Osaka, Kansai University Press, 1995, p. 33-48.

25 *The Liberal Tradition in China*, New York, Columbia University Press, 1983, illustre une interprétation large du terme « libéralisme » qui a été critiquée par

identique quant aux raisons culturelles de la pluralité des voies de l'invention institutionnelle (juridisme ici, ritualisme là), mais sans se référer à un schéma historique explicite de la modernité : le monde chinois ne saurait être « libéral » (ou démocratique), puisqu'il est ritualiste²⁶. L'État est réputé hors de la société (il est dit « administratif »), tandis que dans la tradition occidentale, remontant à Athènes, État et société s'imbriquent pour constituer la Cité : l'État y est politique²⁷.

Cette analyse met justement l'accent sur les liens constitutifs profonds que nous avons déjà signalés, en même temps que sur le rôle essentiel joué par les constructions juridiques dans ces liens. Mais elle jette sur ces articulations importantes une lumière qui ne saurait nous satisfaire. Elle manque le fait capital que, dans la configuration qui donne naissance à la société civile, la sphère politique, siège d'une émancipation relationnelle et éthique des individus au sein du groupe et par rapport à l'État, est détachée des groupes (la société) comme de l'État (les appareils du pouvoir) : le processus d'autonomisation doit être entendu en ces deux sens, solidaires dans la longue durée. La thèse de l'État administratif ne rend pas mieux compte d'un fait constamment avéré dans l'histoire chinoise : l'interpénétration entre les structures de cet État réputé hors du social et des structures de la société réputées hors de l'État. Ces interactions que B. Goodman vient d'analyser pour le Shanghai de la fin des Qing et de la République sont bien plus anciennes, et nullement propres à Shanghai. Elles sont d'ordinaire passées par profits et pertes, au titre de l'« informel », de la corruption et du déclin organisationnel des dynasties (les historiens n'allant

Paul Cohen (« The Quest for Liberalism in the Chinese Past. Stepping Stone to a Cosmopolitan World or the Last Stand of Western Parochialism ? », *Philosophy East and West*, 35.3, juillet 1985), ce à quoi l'auteur a répliqué en brandissant, en effet, l'argument du « Western Parochialism » (*Philosophy East and West*, 35.4, octobre 1985). Débat prémonitoire !

26 *Le nouveau monde sinisé*, Paris, PUF, 1986.

27 Il faut compléter l'aperçu par trop a-historique du *Nouveau monde sinisé* par les analyses plus approfondies de « Ritualisme et juridisme », in *Essais sur le rituel. Colloque du centenaire de la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris/Louvain, Peeters, 1990, p. 45-56.

pas jusqu'à démarquer jusqu'au bout le paradigme confucianiste du déclin éthique). N'y a-t-il point là, au contraire, un principe constitutif, les fonctionnements sociaux de l'État (tout l'appareil de réseaux et de pratiques plus ou moins licites ou légitimes dont s'entoure la bureaucratie) complétant ses fonctionnements officiels, parce qu'en effet cet État a été historiquement construit sur la base d'une extériorité devenue impraticable dans une société plus diversifiée, plus développée ? Un tel sursystème, incluant le système officiel (et ritualiste) en même temps que les efflorescences réticulaires et marchandes, aurait convenu à la croissance de la période précontemporaine, et se serait encore développé à l'époque de l'ouverture, car il avait l'avantage de préserver le noyau officiel, officiellement et obstinément intangible (l'empire dit « immobile »), tout en permettant une forte flexibilité sociale et bureaucratique sous l'angle des pratiques non officielles. N'est-ce pas à ce double système qu'il faudrait rapporter la construction politique de la société et des pratiques sociales, autre aspect passé sous silence par la thèse de l'État extérieur au social, comme si l'État se contentait d'une coexistence institutionnelle inerte avec une société ou bien redécoupée et contrôlée de l'extérieur, ou bien livrée à ses pouvoirs et autonomies propres ? Cela nous amène à renoncer à un paradigme fondamental : celui d'une Chine impériale entièrement instituée par en haut, que son effritement à la base condamnerait à une sorte de désinstitutionnalisation endémique, cause de déclin et de ruptures politiques. Ne peut-on admettre au contraire que l'extra-institutionnel est coextensif à l'État, et qu'il est structurant, pas seulement déformant, en vertu d'un type particulier de construction du politique reposant sur des interactions faiblement intégrées ?²⁸

28 Il ne faut pas imaginer ces interactions faibles comme un vide institutionnel. Avec les évolutions socio-économiques de la période précontemporaine, l'idéal confucianiste de la régulation morale, qui valorise le caractère restreint des constructions institutionnelles, se déplace des personnes aux groupes et aux interactions des groupes dans l'empire. La notion du groupement (*qun*) qui se développe en même temps que celle de communauté morale (*gong*) est aussi une notion sociale, comme le montre l'utilisation du concept dans les premiers débats chinois sur la démocratie et le socialisme à la fin du *xx*^e siècle. C'est bien en cela que W. Rowe a cru constater une transformation structurelle des

Entendons-nous bien. Quels schémas institutionnels ne révèlent pas, comme au revers de la médaille, un écart plus ou moins grand avec les pratiques sociales, parmi lesquelles il faut inclure celles des acteurs politiques (ou bureaucratiques) en tant qu'acteurs sociaux ? La plupart du temps, cette part d'ombre est considérée comme une cause d'entropie (la « friction » clausewitzienne, dont P.-É. Will fait état) — l'inévitable perte d'énergie enregistrée par la dynamique des systèmes humains en mouvement comme par celle des systèmes physiques. En Chine, ce fut le thème historico-éthique de la déchéance morale de la société et du déclin des dynasties, sans oublier celui de la corruption et de l'inefficacité de la bureaucratie (et de ses agents). Si donc le propre d'un État semble être, toujours et partout, de produire de la rationalité administrative, institutionnelle, tandis que le propre d'une société est de fonctionner selon ses modalités propres, en Chine l'écart « dissipatif » aurait quelque chose de constitutif. Dans cette hypothèse, les fonctionnements « informels » ou corrompus n'occuperaient pas seulement une place fonctionnelle, bien mise en évidence par les analyses que P.-É. Will a consacrées à la bureaucratie « réelle »²⁹. Tout comme les particu-

espaces d'autonomie communautaire, alors que ces espaces évoluent dans le moule étatique, comme l'explique B. Goodman, sans que soit mis en œuvre le double processus d'autonomisation qui, selon moi, caractériserait une société civile. Parallèlement, la zone intermédiaire d'institutionnalisation faible du social par l'État est d'une foisonnante et contradictoire richesse, dont la meilleure approche, pour les Qing, reste le *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century* de Hsiao Kung-chuan (Seattle, University of Washington Press, 1960), quoique le sujet dépasse le registre du « contrôle social ». À l'échelle locale et provinciale, les fonctionnaires s'efforcent d'activer, ou de réactiver, des structures qui ne soient pas des appendices de la bureaucratie. Mais ils le font avec plus ou moins de succès, et surtout avec plus ou moins de suite, en sorte que ces tentatives locales pour structurer l'étage intermédiaire de la construction étatique n'équivalent pas à une politique systématique de l'État.

29 En dépassant l'alternative classique entre la règle bureaucratique et la transgression et en s'efforçant de « confronter une théorie (un système de règlements et de normes de comportement) à ses déviations, ou si l'on préfère, à un ensemble de réalités qui apparemment le contredisent » (*Annuaire du Collège de France*, 1992-1993, p. 692).

larismes institutionnels dans lesquels se développent l'économie privée et les communautés marchandes, y compris à l'époque du grand essor précontemporain, ils seraient un aspect d'un système d'action qui n'aurait pas institutionnalisé les activités de la société au même titre que les activités du pouvoir. Ce système d'action historique n'était pas désintégré en lui-même mais, en regard de l'intégration institutionnelle uniformisante des États-nations modernes, il était intégré par la distinction et la distension, ces termes, en particulier le premier, devant être entendus non seulement à la lumière, chère à Michel Foucault, d'une « technologie de gouvernement », mais aussi au sens global et évolutif d'un système des mœurs et d'affinement des mœurs répondant à un système de pouvoir, selon l'analyse que Norbert Elias donne du « procès de la civilisation »³⁰.

30 C'est la raison pour laquelle je distingue l'empire distendu, sous l'angle des constructions institutionnelles, de l'empire érodé (ou éclaté), sous l'angle des dynamiques socio-politiques. Y. Chevrier, « L'empire distendu. Esquisse du politique en Chine des Qing à Deng Xiaoping », à paraître dans Jean-François Bayart (éd.), *La greffe de l'État*, expose cette hypothèse de travail. Je ne puis ajouter ici que quelques indications. Les historiens des sociétés non européennes confrontées à l'État colonial et postcolonial d'origine européenne (par exemple en Afrique) recourent à cette articulation entre la formation (sociale) de l'État et sa construction institutionnelle pour expliquer des phénomènes d'autonomies qui ne se structurent pas en société civile. En Chine, elle serait endogène et durable. Quant à la « distinction », aux deux sens du mot, on peut estimer que ce qui singularise la construction impériale est une inégalité de dignité dans les processus d'institutionnalisation, l'État accordant une plus grande dignité institutionnelle à ses propres activités en regard des activités de la société (ce qui fait que la société ne peut le confronter sur le terrain des institutions officielles et de l'autorité, mais qu'en revanche, elle et l'État peuvent se livrer à des pratiques en principe interdites ou réprochées sur le terrain moins « distingué » dont l'État ne se préoccupe pas en priorité). Jean François Billeter note que le système Zhou met en place une matrice durable, qui non seulement hiérarchise les élites, mais sépare le monde distingué qu'elles constituent (et qui sera ensuite le monde officiel de l'État et de ses appendices sociaux) du monde indistingué ou moins distingué, à l'origine la sphère inférieure de la société, puis, dans l'évolution à long terme, la sphère non officielle, tandis que la sphère inférieure se « distingue » elle aussi en entrant dans le monde des

L'extériorité de l'État par rapport au social n'est donc qu'un effet d'une histoire dans laquelle l'intégration socio-politique a privilégié les interactions faibles derrière le monisme de l'autorité : cette extériorité n'est pas fondatrice des autonomies modernes parce qu'elle est distension là où la modernité autonomisante est née d'une forte intégration institutionnelle. La suite de cet essai précise le contraste. Retenons-en ici qu'il est important de considérer ces itinéraires dans leur globalité, et non sur quelques moments ou fragments, si l'on veut examiner la question d'une éventuelle modernité à la chinoise. Les partisans de cette thèse reprennent explicitement ou implicitement un autre effet de la distension : la confusion si fréquente dans l'imaginaire chinois entre sphère politique et sphère de l'État³¹. Ce qui

rites, puis en se confucianisant (« La Chine et le monde de demain », in *Planète incertaine. Rencontres internationales de Genève 1995*, Neuchâtel, La Baconnière, 1996, et « Eine Kritik der Chinesischen Zivilization », *Asiatische Studien*, 1996, 1). La résultante, sur la longue durée, serait l'empire distendu des Qing. Cette façon de concevoir la nature de l'institution impériale diffère non seulement du paradigme de l'érosion, mais aussi de celui de la « métaphore impériale », repéré par les anthropologues. Elle permet d'envisager en termes d'institutions *sociales* le paradoxe d'un pluralisme social et d'espaces d'autonomie dans un système de contrôle en principe total, où l'autorité n'est pas partagée. Elle évite aussi d'attribuer les lacunes de la régulation juridique des activités sociales à une non rationalisation du droit, alors que le droit chinois se rationalise officiellement là où le système des distinctions lui laisse libre cours, tandis que le développement sous les Qing d'une culture juridique dans les milieux administratifs (cf. la thèse de doctorat de Jérôme Bourgon, *Shen Jiaben et le droit à la fin des Qing*, soutenue en 1994), n'est pas officiellement « distingué » dans les institutions de l'État.

- 31 Si l'empire distendu n'est pas l'empire éclaté, son champ politique l'est — non seulement suivant les axes classiquement repérés (les factions, la personnalisation, etc.), mais parce qu'il se distribue en deux aspects. L'aspect macrosphérique, bien visible, parce que la bureaucratie et la Cour, vouées à la gestion des affaires publiques, en sont l'épine dorsale, est tenu pour l'activité politique par essence, mais c'est une activité que le verrouillage Qing s'efforce de ramener à celle de l'État : elle ne peut s'écarter de lui qu'en secret et selon des codes réservés aux élites (cf. Pierre-Henri Durand, *Lettrés et pouvoirs. Un procès littéraire dans la Chine impériale*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1991). Sous l'aspect microsphérique, celui de la politique au sein des cercles proches, le

tient lieu d'élucidation du système politique est en fait l'exclusion du politique. De nos jours, cet effet d'exclusion s'affirme comme la résultante principale des approches culturalistes (dont on trouverait des exemples chinois dans la mouvance néo-conservatrice). Sont tout simplement « autres », et capables de devenir « autrement modernes », les traditions qui séparent l'évolution sociale, sphère d'une éventuelle émancipation (selon les critères et valeurs *sui generis* de la culture considérée), des constructions politiques, au plan desquelles les innovations sociales peuvent demeurer sans écho. Altérité n'est pas toujours neutralité. Que le politique, fatalement aliénant pour les individus dès lors qu'il est assimilé à l'individualisation dénaturante de la société qu'entraîne l'économie moderne, doive rester extérieur au social (pour peu que des mécanismes régulateurs assurent l'équilibre des deux sphères), voilà un raisonnement où le néo-culturalisme occidental va à la rencontre du néo-conservatisme oriental pour la plus grande commodité de l'économie de marché et des régimes autoritaires. Même si la définition des mécanismes de l'équilibre politique (garant des succès économiques) reste souvent confuse et contradictoire³², le fait important et nouveau est que ces mécanismes soient décrits comme des

politique n'est pas considéré comme tel parce qu'il semble séparé de l'activité politique dans ce qu'elle a d'institué et de lointain (l'État), et se range donc du côté de la société. De là les deux descriptions conventionnelles : une polarité (dans laquelle on veut voir celle de la société civile occidentale), mais aussi une confusion des pouvoirs et de la société (recouvrement dans lequel certains veulent retrouver aussi le principe d'une société civile active, puisqu'il serait l'œuvre d'une « démocratie sociale » vivant à l'écart, sinon toujours à l'abri du pouvoir despotique !).

- 32 J'en veux pour preuve l'évolution du modèle prêté aux succès du capitalisme à la chinoise : tout d'abord centré sur la cohérence, la discipline, et interprété (notamment par L. Vandermeersch dans *Le nouveau monde sinisé*) à partir de la haute culture confucéenne, il s'est peu à peu réorienté en direction des microstructures sociales et de leur désordre créateur, à mesure que le continent chinois donnait des signes de désordre économique en même temps que de croissance, et aussi parce que, dans le même temps, lesdites microstructures refaisaient surface, en suscitant l'actuelle veine anthropologique, journalistique et savante.

processus de rationalisation. Les succès de l'Asie en marche, la « mort du politique » en Occident justifieraient Weber contre Weber.

Celui-ci distinguait pourtant un passage spécifique aux formes de la rationalisation moderne impliquant, en même temps que l'émergence socio-éthique de l'individu responsable et entreprenant, une continuité d'évolution entre l'ordre social et l'ordre politique en quoi il voyait le ferment fondateur de la Cité et de la modernité. Cet aspect de la sociologie wébérienne est moins souvent mis en relief que les déterminations éthico-religieuses, dont on fait trop vite, au demeurant, une condition culturelle. Il est, si l'on veut, l'envers du système, le lieu théorique, à mon sens encore pertinent, où s'affirme la concomitance entre la formation du social et celle de l'État dans l'émergence du monde moderne. Penser une autre forme de la modernité à partir des progrès de la construction étatique chinoise sous les Qing, comme le suggère P.-É. Will, déjoue certes le piège culturaliste tout en affirmant les droits de l'historicité³³. L'idée cruciale de la continuité (des constructions sociales et politiques) n'en est pas moins tenue en suspens³⁴. Comment douter qu'il y ait d'autres formes d'institution du social à côté de l'intégration politique des sociétés de l'Europe moderne ? Mais qu'il y ait construction dans un certain rapport entre l'État et la société n'implique nullement que cette construction soit modernité, sauf à signifier par là que l'histoire considérée évolue par rapport à sa tradition : moderne suffirait à qualifier la chose. Dans une société civile se fait jour une « invention de la liberté », mais aussi l'œuvre (de longue haleine) d'un État institutionnellement proche du social et présent dans tous ses domaines. À l'inverse, et en dépit d'évolutions allant dans ce sens çà et là dans la

33 Leçon inaugurale au Collège de France, 3 avril 1992, reprise dans « Chine moderne et sinologie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, janvier-février 1994, 1, p. 7-26. L'historicité est présente, doublement, dans l'itinéraire de l'État (en construction, non en déclin sous les Qing) et dans la trajectoire de la société, plus diversifiée, mieux intégrée, dans un ensemble dont la prévisibilité croît (cf. l'« effet » moderne global signalé plus haut).

34 P.-É. Will n'aborde pas ce débat à propos du politique, mais admet qu'il ait pu y avoir, en Chine et au Japon, des formes de modernisation n'incluant pas, par exemple, ce que nous rangeons sous le terme de « science moderne » (cf. « Modernisation Less Science ? »).

Chine précontemporaine (la pratique bureaucratique qui s'efforce de « coller » mieux à certaines réalités, le droit qui tente de régler les pratiques sociales autrement qu'en punissant des excès), il semble que s'il y a parallélisme des deux évolutions (développement de la société, développement de l'État), les passerelles institutionnelles restent minimales. L'intégration et le processus intégral — la concomitance et la congruence génératrices de la modernité que j'analyserai plus loin — n'ont pas eu lieu. À travers la faiblesse de l'intégration politique du social ne peut se lire qu'une autre façon de définir le politique par rapport à la modernité, ou la modernité par rapport au politique. L'histoire dissoute par le culturalisme ne se sauve qu'au prix d'un équivalent historicisant du multiculturalisme qui dissout l'idée de la modernité, trop vite ravalée aux carcans « essentialistes » dont une B. Goodman prétend la sauver³⁵.

De fait, cette idée, sous l'espèce du modèle étatico-citoyen de l'intégration politique, tel qu'il fut puissamment représenté dans la réalité et dans l'imaginaire français, n'apparaît-elle pas comme aliénante, liberticide, historicide, aux yeux du monde occidental et non occidental d'aujourd'hui ? La voici renvoyée au passé et, face au monde, à une histoire particulière, accusée de porter les stigmates de faux-semblants universalistes. Renoncer à l'univocité de la modernité, renoncer à sa nature *politique*, revient à démultiplier le mouvement des astres pour sauver le système circulaire de Ptolémée. Maintenir l'univocité, c'est, *nolens volens*, orienter l'histoire en valorisant l'un de ses moments. Ce débat sur la valeur et l'avenir de la Cité (au sens wébérien, qui subsume le caractère politique de la matrice historique occidentale) est un débat politique, mais qui a son pendant exact dans le champ des sciences de l'Homme. La question de la société civile n'a cessé d'osciller entre les exigences particularistes de l'historicité et les exigences universalistes de la modernité. Mais elle s'est construite dans l'imaginaire de l'Occident alors que les sciences de l'Homme s'appuyaient sur une notion univoque de la modernité sociale et politique : les marges du monde occi-

35 Chez B. Goodman, au nom même des principes de la modernité : implicitement, le droit de tous à avoir contribué à la formation du monde moderne ; explicitement, le pragmatisme (paré des vertus de la recherche empirique) opposé aux dogmes des systèmes.

dental, sujettes à l'anthropologie ou à l'application des sciences humaines dans les « aires culturelles », ressortissaient à une logique d'interprétation unique, même lorsque cette logique se déclinait sur le mode de l'exceptionnalité. Yves Viltard vient de montrer qu'il en fut ainsi jusqu'à l'épisode maoïste³⁶. Enjeux et débats s'ouvraient dans l'espace qui a toujours séparé et séparera toujours l'enthousiasme théorisant de la réserve érudite. Aujourd'hui, ce sont les projections religieuses ou culturelles des anciennes « exceptions » qui s'attachent à « orientaliser » l'Occident. Dans le même temps, en parallèle à la réélaboration des systèmes sociaux de représentation et de participation, le déplacement des significations et du discours dans l'ancien centre rend plus visibles les remises en cause provenant de la centralisation des anciennes périphéries. La logique unique qui sous-tendait le projet d'une science humaine totale n'a plus cours.

Alors que la vision dominante tient la société civile (au sens générique) pour une catégorie solidement établie (puisqu'elle est ce qui valorise les individus face à l'aliénante chose politique, pourtant condition première de son existence), cela montre à quel point elle fut une construction neuve dans une histoire qui est en train de se défaire, comme d'autres constructions avec lesquelles elle avait partie liée : grandes découpes collectives de la société industrielle, prégnance des appartenances et des identifications propres à l'État-nation et à la société de classe, rhétorique et idéologie de la sphère publique, dont les sciences sociales se faisaient la contrepartie discursive. L'histoire reflue comme elles, du moins dans la construction discursive de l'histoire sociale qui avait fini par dominer son champ. Les apparences sont contraires ? À y regarder de plus près, cependant, l'admirable polyphonie des histoires dont on nous dit qu'elle préserve la « biodiversité » du passé converge platement sur une série de réductions, de l'histoire à la mémoire, de l'historique au vécu individuel ou culturel, du culturel à l'anthropologique. La courte parabole du paradigme de la société

36 Ce qui précède fait évidemment allusion à l'analyse de l'« orientalisme » par Edward Said. Cf. Y. Viltard, « Les paradigmes à l'épreuve de l'air du temps. Quand le discours des sciences sociales sur l'exception chinoise légitimait la révolution », *Revue française de sciences politiques*, 45.5, octobre 1995.

civile chinoise a coïncidé, au départ, avec l'ascendant d'une histoire sociale des groupes et des institutions dont l'essor a été mentionné plus haut. Ce triomphe a été bientôt estompé par une rapide montée de l'approche anthropologique, qui, significativement, est parvenue au pinacle paradigmatique alors que la parabole retombait³⁷. Ethnographie et anthropologie ne sont certes pas des sciences nouvelles, y compris dans les études chinoises ; l'intérêt que leur portent les autres sciences de l'Homme ne l'est pas non plus : ce n'est pas leur procès qu'il convient d'instruire, d'autant que l'anthropologie connaît aussi les affres de la déconstruction et de l'éclectisme. Mais qu'historiens, sociologues, politistes, économistes même, s'attachent à décrire des pratiques rituelles et recentrent leur discours sur les notions de réseaux, d'identité ou d'ethnicité, sur l'aspect relationnel des pratiques sociales plutôt que sur l'aspect institutionnel et politique, voilà qui est neuf, et symptomatique. Le phénomène dépasse largement le cas chinois³⁸ ; dans le champ des études chinoises, il déborde largement le débat sur la société civile. L'histoire est-elle en danger pour autant ?

L'observateur de la Chine contemporaine en quête d'explications historiques qui demande à l'historien de lui fournir *une* « tradition » fait du

37 Un exemple récent de cette approche de la Chine par le « tout » anthropologique est Mayfair Mei-hui Yang, *Gifts, Favors, and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1994. À la différence de B. Goodman, qui voit dans les réseaux non institutionnalisés dans l'État autre chose qu'une société civile en même temps qu'une autre modernité (une modernité d'altérité), cet auteur assimile les structures réticulaires à une société civile et range donc la Chine dans un vaste et vague universalisme de la modernité.

38 Cf. le XVIII^e congrès des sciences historiques, Montréal, 27 août-3 septembre 1995, qui a marqué le triomphe d'une nouvelle « nouvelle histoire », en même temps que l'américanisation des tendances dominantes dans la profession. Au carrefour de l'économie et du politique, Jean-François Bayart (éd.), *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, présente une perspective critique sur les nouvelles approches. Le même auteur rejette la démarche « qui se contenterait de remplacer un provincialisme scientifique impérial par une série de provincialismes scientifiques du terroir » (« L'historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, 15, 1996, p. 28).

culturalisme a-historique, peut-être sans le savoir³⁹. Il est significatif encore que la production courante sur la Chine de Deng Xiaoping soit à court d'arguments de fond autres que culturels, et de cet ordre, pour rendre compte d'un élargissement de l'« économie de marché » et d'une montée de la société « civile » (le premier de ces concepts n'est pas moins piégé que le second) qui semblent ne pas retentir sur les équilibres politiques de base du pays. En sorte que Lucian Pye, « diable » culturaliste avec lequel la plupart des auteurs n'acceptent de dîner qu'en se munissant d'une assez longue cuillère, est l'une des autorités les plus fréquemment citées...⁴⁰ L'approche anthropologique apparaît autrement honorable ! « Innocente » et fructueuse aux yeux de beaucoup de ses nouveaux usagers (n'est-ce pas ainsi qu'elle s'est introduite dans l'ex-Nouvelle histoire, celle de l'École des Annales...), elle peut cependant imposer, du fait du climat intellectuel d'aujourd'hui et

39 Si la remise en cause de l'idée de modernité par B. Goodman est contestable, en revanche l'autre conclusion de *Native Place, City, and Nation* — la critique de la culture considérée comme système clos et figé (p. 306-307) — va dans le bon sens : « We should see (culture) as historically constructed — as a loose assembly of terms, habits, notions, and institutions which seem fixed or familiar or “traditional” but which turn out in practice to be continually adaptable, changing, and subject to new meanings and new ideologies », même si l'auteur verse dans un « tout culturel » contestable, qui lui permet d'étayer sa démonstration quant à la modernité (cf. *infra*), et si, dans son pragmatisme, elle oublie que les significations et les idéologies ne sont pas des formes externes que la culture habite, mais des éléments qui la constituent au même titre que les « habitudes » et les « institutions », et qui tendent à la fermer sur elle-même, notamment en Chine où l'aspect « canonique » fut singulièrement développé. Ainsi la modernité se caractérise-t-elle par un discours à la fois ouvert et remarquablement fermé sur lui-même.

40 L. Pye a consacré à la culture politique chinoise de multiples ouvrages que leur étroite perspective psycho-culturelle ne prive pas d'une large influence, y compris sur les milieux académiques qui en critiquent les présupposés a-historiques. Il est vrai que cet angle de vue permet de fonder sur des critères universels une analyse des spécificités chinoises qui rejoint celle de la vulgate. On lit ainsi dans *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992) cette interprétation du caractère « cellulaire » de la société et de la politique en Chine qui traduit une sorte de consensus mais n'en est pas moins une belle contradiction dans les termes : « Civil society existed only at the local level » (p. 236).

de ses propres inclinations éclectiques, une vision du social et du politique qui « déconstruit » l'histoire sociale classique. Ainsi revue, celle-ci semble se rapprocher heureusement des personnes, ou des faits, sans s'arrêter aux structures médiatrices (abstraites, impersonnelles, comme la « classe », par exemple, ou la société civile distincte de la société, ou le système d'action). Tout cela serait fort bénin, et, somme toute bénéfique, s'il ne s'agissait que d'écrire force biographies, ou de sacrifier au culte de la micro ou de l'ego-histoire. Mais la valorisation du style direct et des microstructures aux dépens des macrostructures n'est qu'un avant-goût du nouveau courant. Dans son expression achevée (si l'on peut dire !), celui-ci dissout acteurs et faits (ces « objets » subordonnés de l'histoire sociale que la nouvelle « nouvelle histoire » prétend exalter en les élevant à la dignité de sujets) dans des constructions de l'archive, du discours et de la mémoire où se perd la trame historique. Les grands objets historiques, quant à eux, l'institutionnel, les groupements et les conflits sociaux, les structures mentales, le politique, disparaissent corps et âme dans ces abîmes de la déconstruction.

Ce mouvement n'est qu'amorcé dans les études chinoises précontemporaines et contemporaines. L'histoire déconstruite est encore peu représentée, du moins dans sa version dogmatique. L'exemple à ce jour le plus avéré, sur l'horizon contemporain, est la déconstruction du maoïsme de Yan'an entreprise par David Apter et Tony Saich⁴¹. Jusqu'à présent, l'histoire sociale s'est enrichie de la greffe anthropologique sans renoncer à elle-même, mais selon des dosages et avec des objectifs différents. M.-C. Bergère avait marié de façon pionnière et équilibrée l'approche classique à la description anthropologique dans son histoire (déjà citée) de la bourgeoisie shanghaienne. Quelques-uns des meilleurs moments du *Sun Yat-sen* qu'elle vient de signer font apparaître l'importance des réseaux et des stratégies de réseaux dans les origines, la formation et l'action politique de Sun⁴². Les travaux d'A. Roux sur les ouvriers shanghaiens⁴³ ont introduit

41 *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

42 *Sun Yat-sen*, Paris, Fayard, 1994. Cette importance des réseaux s'applique aussi au pan projaponais et panasiatique de l'action publique de Sun, ce qui reste un sujet fort débattu en Chine.

43 Cités ci-dessus.

de riches apports anthropologiques — qui faisaient cruellement défaut à l'étude de Jean Chesneaux⁴⁴ —, mais en imprimant à la greffe les idées directrices de l'histoire sociale : l'objectif reste d'analyser un mouvement social, une construction politique (celle de la Chine en révolution, mais aussi celle de la Chine en modernisation) non plus à partir d'une idée *a priori* de la classe ouvrière, mais en vertu d'une connaissance intime du milieu ouvrier, dont l'approche socio-anthropologique montre la fragmentation durable. C'est sur ce dernier point qu'Emily Honig et Gail Hershatter ont mis l'accent, en se cantonnant peu ou prou à l'analyse du social, tandis qu'Elizabeth Perry s'est principalement attachée à mettre en rapport la fragmentation du contexte sociologique et du mouvement social avec les grands axes de la formation de l'État chinois contemporain⁴⁵. À travers leur diversité, marque de tempéraments originaux et d'écoles historiques différentes, ces approches respectent les principes considérés jusqu'ici comme constitutifs du discours historique : l'identitaire et le relationnel ne se substituent pas au politique et à l'institutionnel ; le travail de l'historien consiste, précisément, à observer les interactions de ces facteurs dans le temps, puis à caractériser la trajectoire ainsi décrite — par rapport au contexte général du pays considéré, et en rapport avec le contexte mondial.

Cet équilibre me semble remis en cause dans les deux ouvrages qu'il nous faut maintenant examiner de plus près, parce que les nouvelles manières d'analyser le social ne se limitent plus à la description de la société, mais y débouchent sur une caractérisation du politique et des paradigmes fondateurs de la démarche historique dont la pertinence doit être discutée. Avant de courir sus à l'éclectisme qu'illustre B. Goodman, auscultons le silence assourdissant que J. Wasserstrom observe sur la question de la société civile.

44 *Le mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris/La Haye, Mouton, 1962.

45 E. Honig, *Sisters and Strangers. Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*, Stanford, Stanford University Press, 1986 ; G. Hershatter, *The Workers of Tianjin, 1900-1949*, Stanford, Stanford University Press, 1986 ; E. Perry, *Shanghai on Strike. The Politics of Chinese Labor*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

Un « théâtre politique » et ses coulisses

Voici, fort explicite, une autre conception de la formation du politique : celle qui fait des acteurs sociaux et de la scène politique, littéralement, des acteurs et un théâtre. La démonstration est à la fois diachronique et thématique. Les principales étapes — 4 mai 1919, 30 mai 1925 en particulier — sont l'occasion d'études de cas à partir desquelles l'auteur précise les différents aspects du théâtre qu'il étudie : stratégies de communication, techniques de représentation. Suspendons un instant l'évaluation de cet aspect essentiel du livre pour souligner brièvement quelques apports bienvenus d'une histoire plus conventionnelle, tels qu'ils se dégagent de la diachronie (étendue, rappelons-le, à 1989).

À la faveur de la trajectoire complète qu'il embrasse, notre auteur conclut à la continuité d'une tradition des manifestations étudiantes, de 1919 à 1989, non tant dans les thèmes de la protestation que dans ses formes, dans ses rituels de mimique subversive du pouvoir, à la fois imprégnation par la culture des dominants (chinois ou étrangers), usurpation et dérision de cette culture. Notons ici que si J. Wasserstrom emprunte à Gramsci le concept d'une hégémonie (reposant non seulement sur les appareils répressifs de l'État, mais sur la domination par les élites du champ idéologique grâce, notamment, à la manipulation de l'État), comme le relève A. Roux, il suit aussi Clifford Geertz en ajoutant à cette manipulation des appareils celle des symboles rituels qui exaltent le pouvoir de façon théâtrale. Par là, *Student Protest in Twentieth Century China* rejoint les nombreuses études consacrées, par exemple, à la civilisation de cour ou, aux États-Unis plus qu'en France, aux rituels versaillais de la monarchie louis-quatorzième⁴⁶. Mais, centré sur la contestation plutôt que sur la structuration du pouvoir, son sujet l'éloigne tout naturellement de la lettre des thèses de C. Geertz, auxquelles il préfère celles des auteurs qui ont distingué, par opposition au rituel qui conserve, le théâtre politique qui subvertit en investissant d'autres espaces physiques (la rue, par exemple), et en accordant une place plus

46 Bilan excellent et mise en œuvre intelligente de ces acquis dans Jean-Christian Petitfils, *Louis XIV*, Paris, Perrin, 1995, qui est une lumineuse étude de la construction politico-étatique française au xvii^e siècle.

considérable au public dans l'action, quitte à mimer le pouvoir, en un déplacement qui le moque et sape sa légitimité. Le vieux code de mimèse frondeuse propre aux cultures populaires est ainsi retranscrit dans une dimension politique neuve, sous l'impulsion d'éléments appartenant à l'élite. À côté des travaux de C. Tilly⁴⁷ et de M. Bakhtine, c'est la « fête révolutionnaire », telle que l'analyse Mona Ozouf, et plus encore l'analyse par E.P. Thompson du rôle de la culture populaire dans le théâtre anglais du xviii^e siècle, qui ont stimulé la réflexion. Dans le domaine chinois, l'histoire des Boxeurs due à Joseph Esherick⁴⁸, par la place qu'elle accorde aux structures idéologiques de la domination et au potentiel subversif des cultures populaires, a pu fournir un relais que la collaboration de J. Wasserstrom et de J. Esherick dans la théorisation du concept de « théâtre politique » (cf. *infra*) rend vraisemblable.

Alors que les thèmes s'oublient d'une génération à l'autre, la continuité s'établit dans le registre sans doute moins périssable et plus « prégnant » de la culture politique. Cette conclusion utile est à mettre au crédit d'une méthode qui écarte délibérément l'histoire des idées au bénéfice d'une histoire des formes d'action. Il en ressort que les aspects bureaucratiques, inégalitaires et ritualistes du mouvement de 1989 étaient bel et bien présents dans le mouvement shanghaien de 1919. Repérer le caractère traditionnel des manifestations de 1989 en l'expliquant par celui des manifestations de 1919 était faire preuve d'une double hardiesse, et d'une belle intuition d'historien dont on trouverait peu d'exemples à la date de publication⁴⁹. C'était rejeter, pour 1989, le mythe démocratique et celui qui prête au fameux 4 mai 1919 une modernité sans ombre. Pour la Chine des années quatre-vingt, les iconoclastes avaient travaillé surtout du point de vue des grandes évolutions de la société⁵⁰. La démythification du 4 mai avançait

47 *The Contentious French*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.

48 *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley, University of California Press, 1987.

49 Cf. Jacques Andrieu, « Chine : autopsie d'une tuerie », *Études*, 371.5, décembre 1989.

50 Cf. Y. Chevrier, « Une société infirme : la société chinoise dans la transition modernisatrice », in Claude Aubert *et al.*, *La société chinoise après Mao. Entre autorité et modernité*, Paris, Fayard, 1986.

plutôt sur le terrain intellectuel, où plusieurs vagues de travaux originaux ont établi des continuités culturalistes (avec Charlotte Furth⁵¹), confucianistes (avec T. Metzger⁵²), et chez les révolutionnaires eux-mêmes, notamment dans la prégnance de la thématique anarcho-populiste⁵³. Qui ne souscrirait à une démarche visant, comme celle de l'histoire sociale, à secouer la tutelle de l'événementiel politique ou idéologique ? Transmis d'une génération à l'autre, le répertoire des formes d'action est sans cesse enrichi et adapté au gré des circonstances, ce qui permet à J. Wasserstrom de se réclamer d'une conception fluide de la culture politique, fluidité qu'il oublie cependant, car lui aussi ne peut s'empêcher de se référer à la tradition et de « dîner » avec L. Pye... Il est vrai qu'en dépit du caractère anti-étranger de nombreuses protestations, et malgré les emprunts non négligeables au répertoire rituel des concessions (telles les parades pour célébrer la victoire sur la Triplice, les funérailles publiques, etc.⁵⁴), c'est le double héritage chinois — officiel et populaire — qui importe. Il est regrettable que l'analyse se contente trop souvent de faire allusion à cette dichotomie, sans pousser plus avant l'étude des modèles bureaucratiques et populaires, ainsi que celle de leur incorporation dans un langage gestuel homogène dont les finalités politiques sont clairement neuves. Cette lacune est d'autant plus sensible que l'intérêt de l'ouvrage tient à l'attention qu'il porte aux formes

51 *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

52 *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977.

53 Cf. A. Dirlik, « The New Culture Movement Revisited. Anarchism and the Idea of Social Revolution in New Culture Thinking », *Modern China*, 11, juillet 1985 ; Y. Chevrier, « Utopian Marxism. Populist Strains and Conceptual Growth Pains in Early Chinese Communism, 1920-1922 », in Yu-ming Shaw (éd.), *Reform and Revolution in Twentieth Century China*, Taipei, Institute of International Relations, 1987.

54 B. Goodman (*Native Place, City, and Nation*, p. 27-28) remarque que les nations étrangères contribuent par là à forger une identité shanghaienne de manière plus effective que les élites chinoises. Ce propos fort subtil serait sans doute à nuancer à partir des analyses de J. Wasserstrom : le nationalisme du milieu étudiant (élite de passage et d'origines variées) s'enracine bel et bien dans un investissement physique et imaginaire de l'espace shanghaien.

de l'action. Pour la plupart, ces aspects-là ne sont pas totalement inconnus : le rôle de J. Wasserstrom est de les mettre bout à bout en les détachant du contexte intellectuel et politique auquel s'attardent les John Israel (déjà cité), Suzanne Pepper et autres Joseph Chen⁵⁵. Parfois, l'auteur doit enfreindre la loi rigoureuse de son système et reconnaître que les populaires écoles du soir, par exemple, sont un apport de l'héritage *intellectuel* de l'avant-4 mai. Son purisme, cependant, l'empêche le plus souvent d'étayer sa démonstration.

Ainsi, à la faveur d'un rare *excursus* du côté de l'histoire sociale, le milieu étudiant est-il opposé au milieu ouvrier par ses origines sociales et urbaines, les liens de proximité qu'il entretient avec le pouvoir, les traditions lettrées dont il est imbu, et surtout par une richesse d'associations orientées vers les affaires « communautaires » (*gong shi*) qui maximise l'efficacité des réseaux de relations personnelles en vue des fins (publiques) de l'organisation et de la mobilisation politiques. Le contraste trop forcé avec le monde ouvrier montre bien les limites de l'approche. Le tissu associatif n'y est pas moins dense (parce qu'il n'empiète guère sur cet espace public de la communauté), contrairement à ce que suggère l'auteur : les ouvrages déjà cités de G. Hershatter, E. Honig et A. Roux le montrent d'abondance. Ces associations (amicales régionales, fraternités ou sororités, sectes, gangs, etc.) ne sont pas en elles-mêmes un obstacle à la mobilisation ouvrière, « au moins quand il s'agissait d'ouvriers qualifiés » : A. Roux retrouve, non sans nuance, l'une des conclusions principales d'E. Perry⁵⁶. Mais il est vrai que leur « capacité » politique prête à discussion. Ce thème est l'une des pièces majeures de l'épineux dossier des transformations de la société shanghaienne au xx^e siècle que nous examinerons à travers l'ouvrage de B. Goodman. Notre auteur n'en dit rien. Il ne s'aperçoit pas davantage qu'il décrit, avec les structures du monde étudiant, une réalité socio-politique qui est celle du monde des notables de la fin de l'époque impériale et de la

55 S. Pepper, *Civil War in China. The Political Struggle, 1945-1949*, Berkeley, University of California Press, 1978 ; J. Chen, *The May 4th Movement in Shanghai*, Leyde, Brill, 1971.

56 Cf. *Grèves et politique à Shanghai*, p. 254, 341 et 343 ; *Shanghai on Strike*, p. 223 et 249.

République, réalité à vrai dire si politique, mais en un sens si spécifique, qu'elle est celle même qui a donné lieu aux controverses sur la société civile et la sphère publique chinoises, et qu'elle constitue une autre pièce capitale de l'épineux dossier qui vient d'être mentionné. Sans épuiser ni éteindre le débat, les travaux de M.-C. Bergère sur le Shanghai de l'« âge d'or » (à cheval sur les années dix-vingt) et de M. Rankin sur le Zhejiang des dernières décennies de l'empire⁵⁷ eussent permis (à la date de publication) de cerner quelques précieuses nuances en posant le problème du lien des réseaux de la micropolitique et de la sociabilité « traditionnelles » avec les structures dites modernes. L'auteur réserve ses comparaisons à quelques parallèles superficiels visant à situer le cas chinois en regard du cas étudiant en général, notamment à travers les exemples russe et allemand du XIX^e siècle.

Parfois, les œillères conduisent à l'erreur. Le discours du 4 mai comporte bel et bien la référence au sang dont l'auteur ne constate l'apparition (dans les formes du théâtre politique) qu'au cours du mouvement de 1925. À vrai dire, la thématique du sang et du martyr provient des origines mêmes du mouvement révolutionnaire, ce qui s'explique aisément par le caractère violent de la scène politique à la fin des Qing, encore qu'à l'héritage « rouge » de Tan Sitong et des nihilistes s'ajoute une vision plus pacifique d'entente sociale et de réforme, qui traverse le spectre politique du réformisme constitutionnaliste d'un Liang Qichao au radicalisme des anarchistes kropotkiniens⁵⁸. Dans le contexte du 4 mai, la résurgence du thème du sang est l'un des pôles discursifs (et mythiques) autour desquels s'organise la conversion au modèle bolchevique de la révolution, dont la violence apparaît souhaitable, parce qu'elle semble liée à une façon plus adéquate de confronter l'adversaire de classe et l'État⁵⁹. Sans doute les violences rhétoriques de 1919-1920 demeurent-elles purement spéculatives, tandis

57 *Elite Activism and Political Transformation in China : Zhejiang Province, 1895-1911*, Stanford, Stanford University Press, 1986.

58 Cf. Y. Chevrier, « Violence and Fraternity in Chinese Revolutionary Thought at the Start of the Twentieth Century », in Zhang Zhilian (éd.), *China and the French Revolution*, Oxford, Pergamon Press, 1990.

59 Cf. Y. Chevrier, « Utopian Marxism », p. 64-65.

qu'en 1925, le sang coule dans la rue. De 1919 à 1925, c'est l'action elle-même qui est devenue plus violente et plus sanglante, à la mesure des résistances qu'elle a rencontrées mais qu'elle a suscitées aussi du fait de sa construction politique. A. Roux voit à juste titre dans l'apparition d'un « modèle de 1925 » un tournant dans la constitution d'un champ politique⁶⁰. C'est le contexte qui caractérise une construction politique. Or, ces données politiques éminemment *contextuelles* ne s'aperçoivent que des coulisses, là où se tiendraient les plus conventionnels historiens de la société ou de la politique. Entièrement absorbé par la description de la scène, l'ouvrage n'en dit rien.

Ce défaut (« on sait tout sur le comment, mais pas assez sur le pourquoi » écrit A. Roux⁶¹) nous met sur la voie d'une faiblesse plus profonde. Pour résumer, elle tient au fait de considérer les mouvements de masse comme des textes, dont il est loisible à l'historien *new look* d'écrire l'histoire en les extrayant de leur *contexte* historique. La déconstruction ambiante ne s'affiche pas ostensiblement, mais c'est bien elle qui sous-tend l'argument. La thèse explicite revient à répartir les mouvements de masse en trois groupes : militaires, sociaux, théâtraux. Quoique cela ne soit point dit, nous sommes amenés à admettre que les derniers relèvent des stratégies de la communication plutôt que de celles du pouvoir, tant dans les pratiques sociales qu'elles mettent en œuvre que dans les analyses qui peuvent en rendre compte. La « monstration » et la confrontation des symboles dans l'espace public l'emportent sur la mécanique des rapports de force et sur la généalogie de l'espace en question, qui se confond peu ou prou avec le jeu des media. Le privilège accordé au message d'ordre visuel et gestuel semble relever, via l'attention porté aux cultures populaires, d'une *phénoménologie*

60 Nous verrons dans la suite que dans l'articulation problématique entre le milieu ouvrier, le mouvement social, les structures institutionnelles et le contexte politique général étudiée par *Grèves et politique à Shanghai*, ce moment est, selon A. Roux, une amorce de modernité qui ne sera pas suivie d'effets.

61 Compte rendu cité, p. 438. Notons qu'A. Roux met ici le doigt sur l'un des traits majeurs des nouvelles écoles historiques et de la pensée actuelle, qui rejettent la notion classique de causalité.

peu approfondie mais bien accordée au caractère visuel de la civilisation contemporaine⁶².

Laissons pour l'instant ce que cette définition de la scène implique quant à la définition du champ politique, afin de noter qu'elle pêche aussi du point de vue de la définition des acteurs. Que la communication l'emporte sur l'épreuve de force, voilà un profil d'action qui correspond tout particulièrement à la situation du groupe étudié, ainsi qu'aux caractéristiques du champ politique et idéologique où il opère. Muet sur les structures profondes, l'auteur observe des circonstances sans les rapporter au tableau d'ensemble : les étudiants excellent à produire et à manipuler des symboles frustes, adaptés à un public inculte, tout en sachant s'adresser, dans leur langage, aux élites du pouvoir — « d'un côté, un monologue protecteur et condescendant. De l'autre, la recherche d'un dialogue dans le petit cercle des pairs » (A. Roux) — ; leur statut leur confère une relative immunité, tandis que la nature désintéressée de leurs objectifs (la défense de la patrie) et le fait qu'ils soient temporairement en deçà du jeu des intérêts dans la société, renforcent leur prestige auprès des autres couches de la société⁶³. Sans doute peut-on plaider en faveur de la thèse en soulignant qu'il s'agit d'un groupe et d'un mouvement spécifiques dont une analyse spécifique ne saurait trahir la spécificité. Mais, faute d'une analyse critique des conditions

62 Ces présupposés assez peu consistants (l'interprétation classique du politique serait intellectualiste en même temps qu'élitiste, c'est-à-dire ancrée dans la civilisation « bourgeoise ») figurent en filigrane plus ou moins appuyé dans J. Wasserstrom et E. Perry (éds), *Popular Protest and Political Culture in China*, Boulder, Westview Press, 1992. J. Wasserstrom y signe avec J. Esherick un « Acting Out Democracy : Political Theater in Modern China » (repris du *Journal of Asian Studies*, 1990, 4), E. Perry un non moins parlant « Casting a Chinese "Democracy" Movement. The Roles of Students, Workers, and Entrepreneurs ».

63 A. Roux (*Grèves et politique à Shanghai*, p. 38), relève que lorsque les étudiants prennent le relais des ouvriers, dans l'agitation de mai 1925, les slogans se vident de leur contenu social. Il note aussi que, contrairement à la légende accréditée par les communistes, les étudiants sont plus actifs et mieux mobilisés que les ouvriers (*Le Shanghai ouvrier des années trente*, p. 304) : n'est-ce pas qu'ils sont moins exposés, en tant que membres de l'élite ?

socio-politiques de la conscience étudiante et de son audience, l'ouvrage est conduit à la considérer comme une conscience collective de la nation sur la foi de l'aptitude du groupe à « communiquer » avec les autres groupes sociaux. La conclusion (les étudiants de Shanghai ont été aptes à mobiliser les autres groupes sociaux en vertu de cette aptitude à communiquer) fait l'impasse non seulement sur le caractère par essence conflictuel d'un champ politique, mais aussi sur les mécanismes d'appartenance et d'identification qui le structurent en dehors de sa théâtralité et conditionnent largement l'influence des avant-gardes. Dans le cas d'espèce, elle ne rend pas compte du « rôle » particulier que jouent le nationalisme et l'avant-garde étudiante dans la mobilisation : le théâtre politique wasserstromien n'est rien de plus qu'une tautologie. Ce qui nous ramène à la thèse sous-jacente, ainsi qu'au problème de la scène politique, dans une perspective fort différente de celle que nous allons rencontrer dans un instant avec B. Goodman.

Ce n'est pas ici le « relationnel » (les réseaux, les identités), par opposition à l'institutionnel, qui commande à l'efficacité politique, mais l'art de la communication. Qui sait animer un « théâtre politique » structure le mouvement social. Qu'est-ce, en effet, que cette capacité à communiquer et à mobiliser ? La faculté de disputer au pouvoir en place l'« hégémonie » qu'il exerce sur le « centre » de l'autorité. Notons que, tout comme la « capacité » en question, l'« hégémonie » et le « centre » sont définis en termes symboliques : nous avons relevé que J. Wasserstrom ne se réfère à Gramsci qu'à la lumière de C. Geertz, dans un esprit très « anthropologique ». Le rituel, le théâtral enveloppent les institutions et la mécanique du pouvoir. Contrairement à la thèse (éminemment « sociologique », au sens moderniste du terme) de Weber, le progrès et la modernité ne les en chassent pas. La nuance serait bienvenue s'il ne s'agissait que d'élargir une perspective trop étroite, à la lumière des « autres » civilisations, des autres époques, ou des « cultures populaires », bref en faisant appel à l'anthropologie pour éclairer les apories de l'histoire sociale. Mais l'auteur « déconstruit » cet équilibre avec l'ardeur des générations pour lesquelles le médium est le message. Le champ politique est un champ sémantique. Nous voici en terres de communication. L'histoire se réduit donc à une herméneutique ? Ce serait encore privilégier le sens — la conscience, que les acteurs (fussent-ils collectifs, et victimes d'illusions individuelles ou collectives) ont de leur

action : les idées, les programmes politiques, que J. Wasserstrom se refuse à prendre en compte. Charybde (réduire le social au politique, ou à l'intellectuel, ou à la description du milieu) n'est évitée qu'au profit d'un recensement de stratégies de communication. Un champ politique est, certes, un ensemble de symboles et de rites s'adressant à des « tribus » variées, sous le signe de mythes fondateurs plus ou moins partagés, mais il ne saurait être réduit à un faisceau de communication. Il est aussi un faisceau de forces et d'intérêts, coalisés ou affrontés, polarisés ou fragmentés, en même temps qu'un nœud d'institutions publiques, celles que Weber rangeait sous la catégorie des « associations indirectement liées au politique » parce qu'elles ne se confondent pas toutes avec les appareils du pouvoir ou avec les improvisations des épisodes de contestation qui mettent en place des pouvoirs parallèles. C'est aussi un champ idéologique. Le discours des acteurs n'exprime (et n'épuise) pas plus leurs intentions véritables qu'il n'explique le moment historique dans lequel ils sont engagés : ce syndrome de Fabrice à Waterloo, les meilleurs observateurs, tel le Tocqueville des *Souvenirs*⁶⁴, l'ont reconnu et analysé bien avant les postmodernes zélés du texte, du sous-texte ou du sur-texte. Cela s'appelle la prise en considération du contexte. En somme, un champ politique n'est pas une « chose » donnée qu'investissent des acteurs : il est une résultante de forces et de facteurs divers, en même temps qu'une forme de l'action sociale façonnée par les acteurs mais façonnant aussi leur action et leur imaginaire, dont il faut saisir de surcroît les fluctuations dans le temps⁶⁵.

Sans doute des résumés événementiels, platement insérés dans le montage sémantique, constatent-ils que les étudiants se heurtent tantôt aux étrangers et aux seigneurs de la guerre, tantôt aux autorités nationalistes : le contexte politique (mieux vaudrait dire ici : le contexte stratégique) semble bien conditionner dans une mesure non négligeable les formes,

64 Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, éd. de Luc Monnier, Paris, Gallimard, 1964.

65 Le « purisme » simplificateur de notre auteur n'est pas entièrement représentatif de l'école centrée sur l'odyssée des cultures populaires. Cf. James Scott (*Domination and the Art of Resistance*, New haven, Yale University Press, 1990), qui suggère un schéma de la mobilisation politique moins tributaire du nationalisme et moins réducteur quant aux liens entre dominés et élites.

l'ampleur et le succès du mouvement. Les ouvrages sur le milieu ouvrier shanghaien que nous avons cités s'accordent sur ce fait, dont la mise en évidence fut l'un des temps forts de l'analyse des conditions réelles de la mobilisation des paysans par des forces politiques extérieures⁶⁶. Mais l'aspect stratégique n'est qu'une résultante du processus global de la construction du politique. La société évolue, s'organise en mouvement social, dans des espaces qu'elle se ménage ou qui lui sont ménagés dans le contexte des pouvoirs en place. J. Wasserstrom omet tout simplement de référer ses « centres » à de tels espaces : non certes à ces territoires que telle ou telle force sociale investit de manière plus ou moins stable⁶⁷, mais à ces rapports évolutifs entre la somme des actions sociales, des discours, des symboles et des mémoires, qui fait que les répertoires d'action se déploient suivant des configurations changeantes. Ces configurations s'organisent en formes de l'action collective, qui sont la marque du politique dans les sociétés. Certes, ici, la contestation est donnée pour un système d'action historique, que les acteurs étudiants dominent et informent selon des formes qui s'enchaînent dans le temps. Mais, en un crucial non-dit, l'ouvrage, pourtant si riche en notations sur la formation du politique dans la Chine postimpériale, ne s'intéresse pas plus à la forme qui s'en dégage qu'au système qui l'enveloppe. Le lecteur doit conclure pour lui-même que (dans la logique de J. Wasserstrom) les étudiants ont en quelque sorte fait passer dans les espaces de l'action paraofficielle occupés par les élites

66 La littérature consacrée à ce que R. Hofheinz a nommé « the politics of dependency » (*The Broken Wave. The Chinese Communist Peasant Movement, 1922-1928*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1977, p. 179-213) est fort abondante. Notons, incidemment, qu'un acteur chinois assez conscient des conditions de son action, Chen Duxiu, en exprimait la formule dès 1923, dans l'un de ces textes que notre auteur ne veut pas considérer parce qu'ils ne sont que des gestes intellectuels : cf. Chen Duxiu, « Zhongguo guomin geming yu shehui de jieji » (La révolution nationale chinoise et les diverses classes de la société), *Qianfeng* (L'Avant-garde), 1.1, 1^{er} juillet 1923.

67 L'espace « politique », au sens géographique, des ouvriers shanghaiens est avant tout celui de l'atelier, de l'usine, du quartier, tandis que les étudiants occupent spontanément le centre urbain (cf. A. Roux, *Grèves et politique à Shanghai*, p. 46).

de la Chine impériale des répertoires empruntés aux milieux non officiels, un espace public inédit résultant de cette tension renouvelée entre l'officiel et le non-officiel. Si J. Wasserstrom n'évoque pas le thème de la société civile, n'est-ce pas que cette forme d'action, qu'il tient pour donnée *a priori*, n'est évidemment pas celle d'une société civile ?

Contrairement à cet auteur, B. Goodman s'intéresse à la forme de l'action publique dans le Shanghai de l'époque républicaine, et conclut en ce sens. Pourtant, le rapport historique et contextuel qui fait un *système* d'action sociale n'est pas mieux perçu. La validité de la conclusion (l'évolution continue d'une modernité chinoise) n'est-elle pas entachée par cette amputation ? Nous touchons ici non plus aux déterminations sociologiques ou anthropologiques d'un système politique (ou d'un mouvement social), mais à son contenu spécifique. Le « moderne » peut-il se définir par la nouveauté d'un certain contenu historique (pour quels acteurs, par quels types d'action) ? Faut-il s'en tenir à des variantes dans le jeu des déterminations, en faisant place à divers types de modernité ? C'est le moment d'examiner, à propos de la méthode de B. Goodman, la caractérisation si problématique des évolutions socio-politiques en Chine depuis cent ans.

« New winds fanning old fires » ? Critique de l'éclectisme

Peut-on juger des effets que les configurations du pouvoir produisent sur celles du social, jauger la nature de l'organisation et des mouvements de la société, sans référer évolutions et mouvements à l'histoire d'un système d'action sociale ? À l'inverse de la voie qu'emprunte aujourd'hui B. Goodman, l'étude pionnière de M.-C. Bergère situait l'essor de la bourgeoisie shanghaienne dans une société d'interstices (le havre des concessions), en relation avec un État intermittent : bénéfique un temps (celui de l'« âge d'or » des années 1915-1920), l'affaiblissement du pouvoir postimpérial était interprété aussi comme une cause de faiblesse pour la société, avant que le retour de l'État, sous la férule du Guomindang, ne devienne étouffant, parce que cet État était resté bureaucratique faute d'influx sociaux suffisant à rendre prépondérants les amorces de transformations héritées de ses origines révolutionnaires et modernisantes. Ce découplage entre la

trajectoire de l'État et celle de la société (au moins urbaine) ne s'expliquait pas par des raisons culturelles, même si *L'âge d'or* prenait soin de brosser un tableau idéologique et mental, qui renforçait l'impression d'une modernité avortée. L'idée neuve était que dans la modernisation manquée du rapport État-société, la mutation de l'État avait souffert tout autant que celle de la société des bégaiements du vis-à-vis.

Ce schéma a l'avantage de faire droit aux adaptations, aux percées modernistes et aux formes hybrides (« une modernisation dans le cadre de la tradition » écrit l'auteur de *L'âge d'or*) sans perdre de vue le centre de gravité d'une histoire dans laquelle l'institutionnel reste en suspens face à un « relationnel » (les réseaux, les identités particularistes) qui s'affirme constamment, parce que l'effondrement de l'empire a ruiné l'ossature du champ politique national sans permettre aux institutions de la modernité sociale et politique de faire leurs preuves dans un cadre adéquat⁶⁸. La construction étatique du gouvernement de Nankin ne parvient pas à faire masse critique au même titre que celle de l'empire. La construction maoïste franchit ce seuil, mais au détriment du vis-à-vis social. En déconstruisant le système maoïste, les réformes de Deng Xiaoping ont visé à rétablir un équilibre de type « distendu », comme celui qui prévalait à la fin de l'empire, mais la déconstruction est allée si loin dans certains domaines (la décentralisation, le caractère « entrepreneurial » et réticulaire de l'appareil), et s'est doublée d'une construction étatique si faible dans d'autres domaines (la régulation juridique du champ social et de l'économie, par exemple), que la Chine d'aujourd'hui semble être un cas typique des facilités et des impasses d'une formation sociale de l'État prenant le pas sur la construction politique du social. Cette implosion dans le temps long n'a pas encore donné lieu à l'étude d'ensemble qu'appellent son ampleur et la diversité. De bons mais rares travaux ont pris la mesure des difficultés de la construction politique dans la Chine des années trente et quarante : construction étatique en balance avec les clivages et les pesanteurs du monde rural chez P. Duara,

68 Aussi bien M.-C. Bergère conclut-elle que la société urbaine de l'« âge d'or » est ce par quoi l'histoire chinoise s'est le plus *approchée* d'une société auto-nomisée, sans l'être vraiment, à cause du « monologue stérile » dans lequel l'enferme la fragmentation du champ politique.

qui parle d'« involution étatique »⁶⁹, construction révolutionnaire du maoïsme en butte au même dilemme chez, par exemple, Chen Yung-fa⁷⁰. On aimerait pouvoir citer l'équivalent pour la période clé de la Nouvelle politique (*xinzheng*) des années 1901-1911, qui fut aussi celle de la montée d'un nouveau champ politique parallèle à l'édifice impérial, dans lequel les élites locales et provinciales se sont peu à peu détachées de l'ossature bureaucratique. Malgré l'ouvrage fin et nuancé (déjà cité) que M. Rankin a consacré à la mutation de l'activisme de ces élites, le terrain reste le monopole d'études qui ne s'aventurent du côté de la sociologie qu'en respectant les cadres conventionnels de l'histoire politique et intellectuelle⁷¹.

La faiblesse de l'État républicain est celle de la société civile en tant que *construction politique*. Souligner la richesse organisationnelle, l'agi-

69 *Culture, Power, and the State. Rural North China, 1900-1942*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

70 Cf. *Making Revolution. The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986. Cet ouvrage est l'une des études pionnières qui ont montré comment le maoïsme s'articule stratégiquement sur les micropouvoirs renforcés localement mais affaiblis globalement par la crise des macrostructures. Sur ces bases s'édifie, localement et nationalement, un champ politique en porte-à-faux par rapport à elles, mais expression solide de la domination communiste. Cf. également l'étude de Kathleen Hartford, « Step by Step. Reform, Resistance, and Revolution in Chin-Ch'a-Chi Border Region, 1937-1945 » (thèse de doctorat, Stanford University, 1980), et la synthèse de Lucien Bianco, « Paysans et communistes dans la révolution », *Historiens et Géographes*, 340, 1993, p. 113-114.

71 C'est le cas, entre autres, du travail utile mais limité de Chang P'eng-yuan, qui analyse sociologiquement le mouvement constitutionnaliste à travers ses divers courants. Cf. *Lixianpai yu Xinhai geming* (Les constitutionnalistes et la révolution de 1911), Taipei, Academia Sinica, 1969, à compléter par « The Background of Constitutionnalists in Late Qing China », du même auteur, in Etô Shinkichi et H. Schiffrin (éds.), *China's Republican Revolution*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1994. On notera, cependant, un renouveau des études de la vie associative : Barry Keenan, *Imperial China's Last Classical Academies. Social Change in the Lower Yangzi, 1864-1911* (Berkeley, University of California Press, 1994) ; Roger Thompson, *China's Local Councils in the Age of Constitutional Reform, 1898-1911* (Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1995).

tation de la société en tant que telle, comme David Strand⁷² le fait à propos du petit peuple pékinois en croyant voir évoluer sous son microscope une société civile *sui generis*, voilà le malentendu. Il n'y a pas plus de société civile *at the local level*, comme le voudraient L. Pye et beaucoup d'autres, que de société civile *à la base* : c'est, dans ce dernier cas, prendre l'un des aspects, ou des discours, d'une dynamique sociale pour l'ensemble du phénomène. La société civile est, précisément, un édifice diversifié en ses étages comme en ses constituants. Point de société civile sans construction sociale et politique reliées en même temps qu'appropriées l'une à l'autre (ce qui, entre autres critères distinctifs, comporte une clause d'espace national) : cette grande leçon, en même temps que les moyens de la démonstration — non, certes, l'impossible histoire totale, mais une vision enveloppante mêlant à l'histoire sociale la compréhension anthropologique du milieu considéré —, voilà ce qui d'ores et déjà fait d'une étude comme *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise* un classique.

Les conclusions d'A. Roux confortent cette perspective. Les forces mises en branle par la modernisation et les projets dont ces forces étaient porteuses à l'époque du 4 mai supposaient « à la fois un État fort et une autonomie des forces sociales, dont celle du syndicalisme ouvrier, ce qui aurait nécessité le développement d'une société civile (d'une vie associative, culturelle, politique, indépendante du pouvoir et respectée, reconnue même par les autorités). L'État que Jiang Jieshi bâtissait [...] cherchait à restreindre ou à éliminer toute velléité d'autonomie sociale. »⁷³ De là « un monde ouvrier amorphe en dehors de ses microstructures traditionnelles, et en quête d'un nécessaire soutien politique pour se doter d'une ossature et s'ériger en une véritable force sociale. Ce soutien, quand il l'obtient, l'étouffe, et cet étouffement est aussi celui de la modernisation ». À travers ce « déficit de modernisation », nous retrouvons, comme par défaut, le caractère double des processus d'autonomisation qui fondent la modernité : autonomie poli-

72 Cf. *Rickshaw Beijing. City People and Politics in the 1920s*, Berkeley, University of California Press, 1989.

73 *Le Shanghai ouvrier des années trente*, p. 310 (*Grèves et politique à Shanghai*, p. 17, pour la caractérisation de la société civile).

tique, certes, mais autonomie d'un ensemble social profilé pour s'autonomiser, c'est-à-dire autonomisation du social par rapport à son moule d'origine — cet « agglomérat aux contours changeants d'associations [...] au rayonnement très limité, où l'on distingue le rôle éminent des contre-maîtres, des chefs de sociétés secrètes, d'amicales régionales, de fraternités, de sectes religieuses ou de guildes »⁷⁴. Même si la modernisation économique et l'autonomie politique peuvent se concevoir à travers des transformations institutionnelles nuancées (sous l'angle « sociétal »), un lien solide n'en unit pas moins ces deux aspects du modèle historique occidental. C'est ce lien, précisément, et non tels ou tels termes du rapport, que la Chine du xx^e siècle n'a pas constitué. Les auteurs que je viens de citer estiment qu'il n'y avait pas de société civile dans la Chine des années trente. Mais alors que ce trait leur semble attribuable à l'absence, ou au recul, de cet élément constitutif de la modernité, B. Goodman innove en expliquant qu'il était dû à la présence de sa version de la modernité à la chinoise.

Les analyses de détail sont plus riches que la conclusion d'ensemble. Intéressante mais partielle est celle qui montre que la structure bureaucratique n'est pas l'étouffoir que l'on dit : elle laisse place à d'appréciables marges de manœuvre et de négociation entre la protection, la provocation, la protestation et la soumission, qui font précisément l'incontestable respiration du tissu social shanghaien. Liée à un social fragmenté, cette respiration dépend aussi de la fragmentation du vis-à-vis bureaucratique, qui n'est pas moindre⁷⁵. Contrairement à certains adeptes à courte vue (ou à longues dents) de la « modernité à la chinoise », B. Goodman ne ramène pas le politique à l'État pour mieux l'exclure de la société. L'interpénétration fragmentée qu'elle repère constitue un espace interstitiel qui, au plus moderne et au plus « politique » de ses possibilités, peut être décrit comme un « espace civique » (*civic ground*). Cette description rend bien compte de la structure éclatée du champ politique dans la transition de l'empire à

74 *Grèves et politique à Shanghai*, p. 15.

75 Christian Henriot donne une idée des espaces que dégagent, en effet, les fissures de l'appareil politico-étatique du Shanghai des années trente. Cf. *Shanghai, 1927-1937. Élités locales et modernisation dans la Chine nationaliste*, Paris Éditions de l'EHESS, 1991.

l'époque républicaine : l'action publique de certains groupes s'adresse à la macrosphère du politique, y trouve un écho et produit par là des effets en retour sur d'autres groupes de la société urbaine, quoique cette action reste enclose dans les compartimentages du champ. Ces incursions hors des sphères de la micropolitique — la qualification « civique » — valent-elles en dehors des élites ? Que veut-dire le fait que le mouvement étudiant en soit le cas exemplaire ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un cas unique ? Les spécialistes du mouvement ouvrier voient sous un jour moins favorable — souvent plus « involué » qu'évolué — les relations entre le milieu social qu'ils étudient et les réseaux qui l'innervent. Sans doute B. Goodman s'efforce-t-elle d'étudier les interactions politiques aux divers étages de la société shanghaienne. Il n'en reste pas moins que le mécanisme ne fonctionne positivement qu'à celui des élites : leur position interstitielle est d'autant moins aliénante que ce positionnement fait partie de leur tradition. Pourtant, même à ce niveau, l'État (sous le régime de Nankin) n'a-t-il pas conservé des habitudes du prédateur qu'il fut à l'époque de la *Beifa* ?⁷⁶

Au bas de l'échelle, même si la première articulation politique qui se greffe sur le milieu ouvrier, en raison de sa sociologie fragmentée, a donné lieu aux *politics of place* étudiées par E. Perry (en de forts chapitres qui annoncent les analyses de B. Goodman), même si les travailleurs sont demandeurs de *tongxianghui*, jugées plus « modernes » à l'époque du 4 mai 1919⁷⁷, et si l'absence d'une évolution sociologique marquée du tissu ouvrier fait que les solidarités locales unissent durablement les travailleurs aux tuteurs divers qui les dominent, on peut encore moins éviter l'impression d'une aliénation, d'autant que la politique « politique » (*the politics of partisanship* selon E. Perry) a ouvert d'autres voies qui ont été ensuite refermées au profit de formes d'action qui se dégradent dans les années trente sous l'effet du ganstérisme. Bien que le nationalisme soit à l'origine

76 Cf. l'étude de Parks Coble, *The Shanghai Capitalists and the Nationalist Government, 1927-1937*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, et celle de J. Fewsmith, *Party, State, and Local Elites in Republican China. Merchant Organizations and Politics in Shanghai, 1890-1930*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

77 Cf. *Native Place, City, and Nation*, p. 224.

de nombreuses grèves, on a quelque peine à retrouver une « arène civique » dans cet espace étouffant. Établir un continuum d'action entre le « sociétal » et le politique, relever que les identités locales en sont un pivot, est une chose. Conclure que l'action en continuité emporte la même signification pour tous ces acteurs, à la faveur des adaptations circonstancielles de la référence localiste, c'est admettre un peu vite que l'ensemble était intégré politiquement : c'est exclure de la modernité définie autrement par un type de politique autre le critère de l'intégration politique par quoi se marque la modernité.

Une évolution « sociétale » continue : tel est bien le pivot du livre. Les institutions dites traditionnelles, en particulier celles qui se fondent sur les identités locales, grâce à des adaptations flexibles et ininterrompues, ont convenu aux exigences du contexte bureaucratique, qu'il soit affaibli et ouvert aux *expansive practices* des élites, à la fin des Qing, où tenté de reconquérir son ascendant, sous le régime de Nankin, comme à celles de l'économie moderne, de la « nouvelle culture » du 4 mai⁷⁸ et de la mobilisation politique. Les mutations que certains croient repérer à divers moments de cette évolution sont de caractère formel (comme celles que W. Rowe constate à Hankou : cf. n. 11), illusoire (elles relèvent des catégories *a priori* de l'observateur et/ou d'une projection des discours nés dans l'action politique sur les formes réelles des pratiques sociales⁷⁹), ou factice (le contrôle institutionnel voulu par le gouvernement de Nankin). À première vue, cette interprétation témoigne d'un bon sens et d'une générosité historienne apparemment invincibles : les formes traditionnelles étant partout, y compris au cœur des pratiques les plus « modernes », sont donc et traditionnelles et modernes, l'accent se déplaçant selon un continuum qui serait le propre des évolutions de la Chine moderne et de la modernité

78 Cf. B. Goodman, « New Culture, Old Habits », in F. Wakeman et Wen-hsin Yeh (éds.), *Shanghai Sojourners*, Berkeley, University of California Press, 1992.

79 Exemple caractéristique : Peng Shuzhi, l'un de ces acteurs de la scène politique shanghaienne et chinoise des années vingt-trente dont J. Wasserstrom aurait pu analyser le discours avec profit, voit dans tout ce qui n'est pas la rationalité institutionnelle et politique « des relations de caractère pré-révolutionnaire » (*Grèves et politique à Shanghai*, p. 41).

de cette évolution. À y regarder de plus près, cependant, l'argument est d'une surprenante naïveté. Si B. Goodman nous dit que la culture chinoise s'est souplement adaptée à un contexte changeant, contrasté⁸⁰, nous nous réjouissons qu'elle retrouve ce qu'un certain nombre d'historiens ont avancé depuis quelque temps déjà. Pouvons-nous accepter, cependant, que la modernité soit réduite à la faculté de changer ? Devons-nous croire que l'évolution se résume au rythme flexible d'un contexte culturel, sous le prétexte d'une redéfinition élargie de la culture ? Absorbé dans on ne sait quel « tout » culturel (cf. *supra*), l'ensemble des pratiques sociales semble s'adapter ductilement, comme la partie ductile de la culture et du milieu qui est mise au centre de l'étude : les *tongxianghui*. Le corps de l'ouvrage sort heureusement de cette tautologie (comme les analyses de détail sortent du périmètre des élites) pour investir les territoires classiques de l'histoire sociale — les institutions, les clivages hiérarchiques dans la société, les interventions du pouvoir politique. Ces analyses multilatérales font la richesse du livre. La conclusion éclectique (quant à la modernité) surprend d'autant plus qu'elle est simplificatrice (quant au rapport culture-société) : « By considering changes in the meaning of native place over time, innovation and invention in the institutional context of native-place networks and differences between elite and non-elite perceptions of native-place community, it becomes possible to bridge the gulfs between “history” and “culture”, and between “culture” and “modernity” » (*ibid.*). Sans revenir à l'essentialisme assurément discutabile de W. Rowe, ne peut-on supposer que B. Goodman fait trop vite bon marché de certaines transformations dans le tissu social tout en omettant de prendre en compte le décrochement du contexte qui ne s'adapte pas en dépit des ravalements de façade, dans l'ordre politique et intellectuel, mais aussi dans la profondeur du social ? Et si l'on admet, avec M.-C. Bergère et M. Rankin, le caractère indispensable du catalyseur occidental de ces demi-teintes, peut-on imaginer, pour l'occidentalisation, un autre rôle que celui d'un manteau culturel ?

80 « The dynamism of the native-place tie should be taken [...] as a testament to the Protean character of « culture » (*Native Place, City, and Nation*, p. 308).

Question classique, aussi ancienne que l'arrivée de l'Occident en Chine : l'éclectisme que l'on nous propose aujourd'hui n'y répond pas mieux que les essentialismes de naguère, le problème de la culture n'est pas mieux résolu que celui de la modernité. Car, au fond, B. Goodman isole un certain type d'évolutions « culturelles » (au sens large qu'elle veut donner à ce mot) dans un milieu dont elle fait un isolat en regard du contexte historique général. Des accents qui se déplacent sur un texte tout en nuances et en continuités : soit. À tout le moins conviendrait-il de situer ce texte dans la profondeur historique de sa contextualité. À vrai dire, le contresens qu'illustre l'interprétation de B. Goodman est de faire passer *un milieu social pour un système d'action sociale*, et d'en tirer des conséquences pour la culture, pour la modernité, concepts qui ne peuvent caractériser qu'un *système d'action*. Le Shanghai républicain, indépendamment du vécu de ses acteurs (dont on pourra toujours montrer qu'ils vivent dans un « monde » dont les composantes forment un tout à leurs yeux), accuse fortement, aux yeux de l'historien, le fait qu'il ne fait précisément pas système. Encore faut-il accepter qu'il puisse y avoir, entre le vécu historique et l'histoire, cette distance que les approches déconstruites grignotent aujourd'hui. En sorte que la description vaut explication : voilà le saut caractéristique qu'accomplit la conclusion. L'éventuelle modernité chinoise ne peut se mesurer à l'aune unique de ses acteurs, encore moins à l'aune *culturelle* de leur action. J'ai relevé plus haut que B. Goodman rejoint l'un des temps forts du propos wébérien en ce qu'elle décrit une forme d'organisation non centrée sur la Cité. Mais que reste-t-il de l'ambition anti-wébérienne, sinon la volonté de ne plus ramener toute évolution à un progrès-étalon, sans les échappées (vers les constructions politiques larges) qui font toute la richesse contextuelle de Weber ? Et celle de l'histoire sociale, dont l'une des caractéristiques, en regard de la vision anthropologisante, est de rapporter les microévolutions à des mouvements plus généraux et corrélés entre eux.

Faute de construire suffisamment son discours d'historienne, B. Goodman gomme tout bonnement ce qui empêche de concevoir l'histoire chinoise du xx^e siècle sous l'angle de la modernité : le contexte socio-politique global des adaptations culturelles qu'elle décrit. Dès lors que ce contexte est pris en considération, le tableau change d'éclairage. Nous pourrions, par

exemple, nous interroger sur les crises intellectuelles à répétition qui vont de pair avec les flexibilités culturelles ici mises en valeur d'une manière unilatérale. Mais l'histoire intellectuelle qui a repéré ces crises et qui, de J. Levenson à Hao Chang les a analysées comme des crises de la culture, n'est-elle pas démodée ?⁸¹ Mode ou non, nous avons là des pratiques culturelles qui se sont posées en termes de modernité et de ruptures : même si elles ne sont pas allées jusqu'au fond de leurs ruptures, elles n'entrent guère dans le schéma proposé, mais n'en sont pas moins de la Chine et le fait de Chinois, non de Martiens. Il y aurait beaucoup à glaner sur les terres un peu abandonnées de cette histoire intellectuelle (à condition de la rénové) pour mettre en évidence la légèreté parfois stupéfiante d'une certaine histoire à la mode. Mais cette piste nous entraînerait trop loin du terrain que nous arpentons ici. Mentionnons quand même que, sous l'angle culturel, la démonstration de B. Goodman ne s'adresse qu'à la façade non officielle de l'édifice impérial et à sa postérité. Le pan officiel, bien moins ductile (ses hommes n'ont-ils point enfermé le contact avec le monde moderne dans la distinction essence-utilité [*ti-yong*] qui répliquait celle du distingué et de l'indistingué ?), a eu lui aussi sa postérité : celle des hommes et des groupes qui ont tenté de donner une forme intellectuelle et/ou politique aux formes sociales, auxquelles se réduit le tableau brossé par B. Goodman. Pour nous en tenir au contexte institutionnel, il apparaît tout aussi clairement que seule ce que E. Perry appelle *the view from above* permet de caractériser la nature et l'évolution souvent nuancées des institutions et des pratiques sociales.

81 À côté du classique *Confucian China and its Modern Fate* mentionnons, de Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis. Search for Order and Meaning, 1890-1911*, Berkeley, University of California Press, 1987. Germaine Hoston, *The State, Identity, and the National Question in China and Japan* (Princeton, Princeton University Press, 1994), montre qu'une approche du politique essentiellement fondée sur l'histoire des idées peut embrasser un large contexte, tout en donnant à la relation entre « la pensée et l'action politique » (cette relation si cruellement absente de la « culture » goodmanienne) la place éminente qui lui revient dans l'évolution des systèmes politiques et des sociétés (cf. « The State, Modernity, and the Fate of Liberalism in Prewar Japan », *The Journal of Asian Studies*, 51.2, 1992, p. 288).

Ce qui nous amène au point nodal de la question de la modernité : à la transformation (ou non-transformation) des institutions sociales, ainsi que des mécanismes d'identification et des appartenances (distincts des identités-souches, fondées sur la localité, la parenté, l'ethnicité). Comment ce relationnel identitaire se compose-t-il avec les perspectives nouvelles ? La question peut-elle être débattue dans le cadre du seul contexte shanghaien (la *view from Shanghai* de J. Wasserstrom) ? Faut-il l'envisager sous un angle plus large ? À question complexe, réponses nuancées : si l'on comprend que les structures traditionnelles aient une destinée politique (ou économique, ou culturelle) au xx^e siècle, on voit moins clairement si elles se conservent, évoluent ou sont remplacées au travers de ces processus évolutifs, et moins encore comment et jusqu'à quel point elles pèsent sur eux.

La palette des nuances s'ouvre à partir d'un constat général : les structures dites traditionnelles ne s'opposent pas à une certaine modernisation économique (la « modernisation dans le cadre de la tradition » de M.-C. Bergère), pas plus qu'elles n'entravent la mobilisation. Après E.P. Thompson et beaucoup d'autres, A. Roux et E. Perry s'accordent, nous l'avons vu, pour estimer que la combativité ouvrière — parce qu'elle n'équivaut ni à une conscience de classe ni à l'affirmation d'une classe homogène — s'appuie sur les structures fragmentées du milieu ouvrier, qui impriment à l'action un caractère également fragmenté⁸². Il s'ensuit que la combativité ouvrière sert souvent d'autres fins que les intérêts propres des ouvriers : leurs tuteurs les engagent comme autant de micro-masses de manœuvre sur les fronts particularistes du politique fragmenté. L'« étouffement » diagnostiqué par A. Roux n'est pas absence de toute respiration du social, mais extinction ou avortement d'une autre forme de respiration. L'autonomie des réseaux par rapport à l'État (l'État formé par le social, selon l'interprétation que j'ai esquissée) est une chose (dont E. Perry fait également le constat) ; autre chose est l'autonomie d'un groupe social dans un État

82 Cette conclusion était déjà celle d'E. Honig (*Sisters and Strangers*, p. 248). E. Perry fait de la fragmentation la base de deux des trois types de politique auxquels le monde ouvrier shanghaien aurait donné lieu (les *politics of place* et *of partisanship* citées plus haut).

construit. Tout en introduisant un facteur de combativité et d'imprévisibilité dans la mécanique des manœuvres shanghaiennes, les réseaux et leurs chefs sont aussi des instruments du contrôle social : le Guomindang s'appuie essentiellement sur eux pour tenir le monde du travail. La démonstration, à vrai dire, avait été faite par Philip Kuhn pour la Chine du XIX^e siècle : les cadres de la société « traditionnelle » sont ceux de la mobilisation (rebelle ou officielle)⁸³. Elle a été refaite, nous l'avons vu, à propos de la « fabrique » maoïste de la révolution rurale. Il est donc impossible d'en tirer, pour la Chine du Guomindang comme pour celle des Taiping ou de Mao, une conclusion dans un sens ou dans l'autre. L'interprétation doit s'attacher à la structure politique dans laquelle ces structures sont incluses. Ainsi, quoique le propos d'A. Roux soit plus « historien » que celui d'E. Perry — il accorde plus d'importance à l'esquisse d'un mouvement social autonome chez les ouvriers qualifiés, en rapport avec les efforts « travaillistes » de militants shanghaiens plus ou moins coupés de la réalité du parti communiste —, ce mouvement social est à terme dominé par le parti-État qui se constitue loin de Shanghai, dans des conditions toutes différentes : la perspective conjoncturelle d'ensemble rejoint la vision d'emblée structurelle d'E. Perry, la fragmentation du champ politique dévitalise le mouvement social. Il n'y a pas de société civile, mais il n'y a pas non plus de modernité. Encore y a-t-il eu l'ébauche d'un mouvement, c'est-à-dire plus qu'une agitation au niveau des cadres en place.

Même si la réalité sociologique doit être infiniment nuancée⁸⁴, il semble que le processus d'institutionnalisation moderne des structures anciennes ait été plus qu'une illusion moderniste pour les protagonistes et qu'elle soit

83 Cf. *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China. Militarization and Social Structures, 1796-1864*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970.

84 Cf. M.-C. Bergère, « The Shanghai Bankers' Association (1915-1927). Modernization and the Institutionalization of Local Solidarities », communication présentée au Symposium international sur le Shanghai moderne, Shanghai, 7-14 septembre 1988. Le fait que la chambre de commerce de Shanghai ait pivoté autour d'associations régionalistes ne l'a pas empêchée d'incarner un type organisationnel nouveau, à la fois proche mais différent du donné associatif (que son caractère général assimilait du reste à un donné social

autre chose qu'une projection de catégories intellectuelles dont l'approche anthropologique révélerait le caractère illégitime. À condition d'admettre que le social se caractérise par le fait qu'il est mise en mouvement d'éléments divers, incomplets, dont la convergence fait sens parce qu'elle échappe à cette incomplétude. Les mouvements sociaux agissent comme de tels aimants du sens. Il en va de même des mouvements du contexte politique, idéologique, culturel dans lequel ils se déroulent (comme, par exemple, le rapport à l'Occident), l'ensemble de ces mouvements permettant d'apprécier l'absence ou la présence de la modernité, laquelle, comme je le montre plus loin, n'échappe pas à cette fatalité de l'inachevé mais s'est érigée comme modernité, précisément, en ce qu'elle a reposé sur une intégration moins décousue des pratiques sociales et de leur imaginaire. Ce que décrit A. Roux est l'esquisse d'un tel mouvement et son échec à perdurer en phase. Le monde ouvrier shanghaien lui apparaît comme « un lieu où s'établit sans cesse [...] un rapport mouvant entre ses diverses composantes, constamment détruit et reconstruit, mais où se conserve un certain souvenir de ces mutations »⁸⁵. Entre les emprises tutélaires des chefs de réseaux et l'affirmation syndicale qui se fait jour çà et là (notamment autour des sept Grands syndicats, « qui cherchent à arracher une certaine autonomie pour et par leur pression revendicative » et construisent « une certaine conscience ouvrière revendicative et non consensuelle »), la classe ouvrière « se défait en se formant et se reforme en se défaisant ». Montages ambivalents, cumuls d'ambiguïtés : ces termes qui s'attachent, de nos jours, aux « positivités sociales diffuses » (Jean-Luc Domenach) dans la Chine « distendue » de Deng Xiaoping ne caractérisent-ils pas aussi la « postmodernité » dans son ensemble ?

Il n'est pas indifférent que ces évolutions aux confins de l'infime et de l'infirme interviennent sur une scène — sociale et politique — qui perd sa centralité en regard de l'évolution globale de la Chine, à mesure que monte en puissance la construction révolutionnaire, étatique et sociale du maoïsme.

fondamental), et de jouer un rôle en rapport avec cette nouveauté sur la scène shanghaienne de l'époque, du moins tant que le contexte d'ensemble s'y est prêté.

85 *Grèves et politique à Shanghai*, p. 342-343.

Cet argument de poids relativiserait encore celui de B. Goodman, s'il en était besoin. Il nous aide aussi à situer le mouvement étudiant, non plus selon les catégories de J. Wasserstrom, mais en fonction du débat qui vient d'être analysé. Peut-on parler de scène politique nationale, d'avant-garde du mouvement social, comme nous l'avons fait en commençant, sur la foi de l'interprétation reçue ? Des nuances s'imposent. Le monde étudiant engendre un mouvement qui s'inscrit à la fois dans les données du milieu (les pesanteurs relevées par J. Wasserstrom, les cloisonnements régionalistes aussi, que B. Goodman ne manque pas de mettre en évidence⁸⁶) et dans l'esquisse d'une formation nouvelle du politique. Si donc la fragmentation générale n'épargne pas l'écologie sociale du mouvement, celui-ci n'en déborde pas moins ces préconditions et parvient à conquérir une certaine autonomie. Y contribuent les facteurs que nous avons rencontrés à travers l'interprétation qu'en donne J. Wasserstrom : les moyens de mobilisation, la situation politico-sociale particulière des étudiants et le fait que leur mouvement n'est pas social, mais national. Pour autant, l'autonomie relative d'un groupe ne vaut pas l'autonomisation conquise et reconnue d'une société. Or, sans cette autonomisation là, que vaut celle du groupe ? Si, en 1919, les étudiants se comportent en organisateurs, en policiers, et en usurpateurs des fonctions de l'État, n'est-ce point qu'il n'ont pas pour vis-à-vis un État fortement constitué, qui leur eût d'emblée contesté ce terrain-là — ce que tentent de faire, au reste, les autorités de la concession internationale à Shanghai ? Je l'ai déjà noté : transposé dans l'univers de la contestation, le terrain qu'investissent les étudiants ne diffère guère de celui que l'État impérial concédait aux notables locaux, ou que ces mêmes notables ont occupé en « mobilisant » le peuple à la faveur des troubles du XIX^e siècle. Les pratiques sociales, voire la distribution des acteurs sociaux, évoluent bien moins que la projection imaginaire (idéologique et « théâtrale ») de leur action. Dès 1925, le climat a changé, parce qu'un champ politique commence à se structurer autour de partis nationaux, au premier rang desquels figure le Guomindang. Malgré ses nombreuses faiblesses, cette

86 Cf. *Student Protest in Twentieth Century China*, p. 127 sq. ; *Native Place, City, and Nation*, p. 231 sq.

évolution donne consistance à une confrontation proprement politique, qui l'emporte sur sa figuration symbolique antérieure et imprime au mouvement social la violence dont nous avons déjà parlé. Mais lorsque le mouvement révolutionnaire s'est constitué en État bureaucratique, les acteurs de la contestation n'ont plus qu'un allié, le fractionnement du pouvoir, pour mener une existence interstitielle sous l'ombrelle de l'idéologie nationaliste. La reconstruction politique inachevée du pays offre des marges de manœuvre qui permettent au mouvement de perdurer et de se hisser au niveau de l'État, mais en un tête-à-tête fragile — par manque de soutien durable, profond (de là les tentatives, en 1935, pour sortir des îlots urbains et tenter de politiser les campagnes). Le soutien des communistes est celui d'une construction étatique plus dynamique que celle du Guomindang et dont le résultat sera de laminer la relative autonomie conquise sur ce dernier.

À l'époque républicaine, celle-ci se sera donc affirmée, aux deux sens du terme, mais avec les ambiguïtés qui s'y attachent dans les deux cas : les étudiants critiquent le caractère oligarchique des *huiguan* mais s'enracinent dans des *tongxianghui* qui véhiculent des identités particularistes et des pratiques autoritaires en même temps qu'elles sont des rouages de leur mobilisation. Si une ville ne constitue pas nécessairement un système d'action sociale, à partir duquel on peut se prononcer sur la modernité de la civilisation qui nourrit sa société, un acteur social unique ne fait pas davantage système, même s'il projette son action de manière éloquente et publique dans la dimension supérieure qu'incarne l'État. De là l'inévitable conclusion que ces non-systèmes font système ensemble, mais pas dans le sens de la modernité. Nous retrouvons ici le « monologue stérile » diagnostiqué par M.-C. Bergère, ce « solo funèbre » de Marx qui peut être transposé du registre de la révolution à celui de la modernisation. L'autonomie de la société civile n'est pas seulement celle d'une architecture sociale étagée de bas en haut et de haut en bas. Elle est en même temps celle d'un ensemble, qui vise ensemble à occuper la dimension politique de l'État. Aussi, lorsque la Chambre de commerce de Shanghai se proclame gouvernement du pays en 1923, il ne lui sert à rien de s'approprier symboliquement les prérogatives de cet État. Qu'eussent valu les proclamations révolutionnaires françaises au balcon de l'Hôtel de ville sans le processus de centralisation étatique *et* sociale dont Tocqueville (cf. les

Souvenirs déjà cités autant que *L'ancien régime et la révolution*) s'est fait l'analyste inspiré ? On voit tout ce que manquent les analyses par le symbolique ou par le culturel, ce « tout » qu'un simple regard sur le contexte suffit à éclairer. En Chine, il n'y a pas d'espace public issu des mouvements politiques de la société qui soit durablement coextensif avec l'espace qu'occupe l'État. Les forces révolutionnaires qui se détachent des mouvements sociaux — partis nationaliste et communiste — s'empressent de reconstituer l'espace étatique, en ruinant toute chance de conforter une sphère intermédiaire à grande échelle qui serait la « niche » d'une véritable société civile. Les autres forces socio-politiques ne peuvent faire échec à cette polarité récurrente. La société en ses fragments proteste en ses codes et dans ses « niches écologiques », elle occupe des espaces, pas un seul et même espace qui serait le sien tout en étant différent, puisqu'il serait celui de son expression politique, autrement dit celui d'une véritable sphère publique. De là, sans doute, jusqu'à nos jours, la récurrence des mouvements démocratiques, mais aussi la faiblesse congénitale, pour ne pas dire l'impossibilité d'une démocratie chinoise, dont l'horizon, jusqu'à présent, n'a semblé s'approcher que pour se dépeupler tout aussi vite⁸⁷.

87 C'est aussi la conclusion du *Shanghai ouvrier des années trente*, p. 310. Plusieurs auteurs ont parlé de « continuum » à propos des organisations sociales (« salons », comités éditoriaux, etc.) plus ou moins autonomes qui se sont multipliées dans les années 1980 et prospèrent de nouveau aujourd'hui. Cf. J.P. Burns, « China's Governance. Political Reform in a Turbulent Environment », *The China Quarterly*, 119, 1989. Sur ces espaces transversaux où jouent les protections personnelles en même temps que les autonomies économiques accordées par le pouvoir et sur les itinéraires de la politisation (à la veille du printemps 1989, dans le climat de crise qui oppose Zhao Ziyang à Deng Xiaoping), cf. M. Bonnin et Y. Chevrier, « The Intellectual and the State. Social Dynamics of Intellectual Autonomy During the Post-Mao Era », *The China Quarterly*, 127, 1991. D. Davis, R. Kraus, B. Naughton, E. Perry (éds.), *Urban Spaces in Contemporary China. The Potential for Autonomy and Community in Post-Mao China* (Cambridge, Cambridge University Press/Woodrow Wilson Center Press, 1995) présente une analyse équilibrée de la question dans son actualité. Cf. aussi l'étude suggestive de Roland Lew, « Chine : "socialisme réel" et espace pour l'auto-émancipation sociale », *Utopie critique*, 1, 1995.

L'éclectisme dont B. Goodman se fait le porte-drapeau ne veut pas voir dans les modernités différant du modèle occidental des germes de celui-ci. Fort bien : la Chine a droit à sa propre histoire. Mais de deux choses l'une. Ou bien cette histoire construit sa modernité en pointillé, malgré tout, dans un laboratoire dont elle n'est pas encore sortie : en ce cas, comment parler d'une modernité des années trente ? Ou bien, dans son contexte d'histoire, la proposition sombre dans l'absurde. On ne peut, certes, évoquer une archaïsation du milieu shanghaien qu'en relation avec le contexte que *Native Place, City, and Nation* ne construit pas historiquement : celui dont provient le basculement rural du communisme, puis le basculement totalitaire du pays. Cette histoire-là n'est pas un « monstre » surgi par accident aux côtés d'une Chine qui n'en aurait été que la victime. Le « modèle historique » identifié par A. Roux au fond du mouvement ouvrier, coïncidant avec celui qu'identifient d'autres historiens au fond d'autres pratiques sociales, y compris celui que B. Goodman veut à toutes fins qualifier de « modernité chinoise », converge par trop avec le modèle du communisme ruralisé — qui n'est pas un communisme paysan, mais une construction volontariste que l'on pourrait qualifier d'« involuée ». Ce n'est pas par accident que cette construction politique et sociale l'emporte localement, puis nationalement, en incorporant des traits — les traits du paysage social « involué » dont elle sort, ceux aussi du paysage urbain qu'elle finit par recouvrir — qui la dévient en regard de la vocation (« moderne ») attribuée aux totalitarismes à laminer les microstructures particularistes : les communistes n'institutionnalisent pas un social autonomisé, même si leur construction laisse apparaître des interstices dans lesquels finiront par se loger des autonomies spécifiques relevant des interpénétrations entre une structure bureaucratique distendue et un corps social cloisonné⁸⁸.

88 Dans un ouvrage appelé lui aussi à devenir un classique (*Communist Neotraditionalism. Work and Authority in Chinese Industry*, Berkeley, University of California Press, 1986), Andrew Walder montre que la massification maoïste met en œuvre des processus d'institutionnalisation qui cherchent à maximiser la domination du parti-État en répliquant les découpages de l'ancienne société. Il en déduit que les totalitarismes doivent être analysés du point de vue de ce genre de montages originaires (dans lesquels je retrouve

C'est en ce sens, comme l'écrit E. Perry, mais sur la foi d'un déterminisme un peu court, que l'alliance nouée dans les années trente entre le communisme et l'aristocratie ouvrière shanghaienne a pu contribuer à la formation de cet État communiste postrévolutionnaire si peu moderne⁸⁹. Cet *artisan heritage* mitigé (au plan de la modernité) se retrouve dans les structures de protection sociale, de médiation, de négociation et de contrôle qui encadrent la partie privilégiée (le secteur d'État) de la société industrielle mise en place après 1949. L'enquête sociologique qui informe *Communist Neotraditionalism* en a exhumé les traces. L'histoire de la mainmise communiste sur Shanghai et de la transition au communisme, qui reste en grande partie à écrire, devrait faire la lumière sur les mécanismes de cette convergence⁹⁰. L'orientation historique, quant à elle, est bien celle que Walder

l'incomplétude évoquée plus haut, que certains auteurs, comme J.-F. Bayart, analysent en termes de « concaténation ») et non à partir d'une situation de monolithisme absolu et de totalisation absolue du social qui se dégraderaient dans le temps.

- 89 « The divergent cultural and associational proclivities of the Shanghai working class became aligned with major political parties. Tracing the affinity of the guild-based Jiangnan artisan for the Communists, or of the gang-based North China machine operator for the Guomindang reveals a good deal about the strength and limitations of both parties » conclut *Shanghai on Strike* (p. 239), dans une problématique qui n'évite le déterminisme révolutionnaire de la classe (les alignements ouvriers ne sont pas ceux de la révolution et de la réaction) qu'au prix d'une application un peu mécanique des problématiques du *state building*, qui avantage trop le structurel au détriment du conjoncturel. Le fond de la différence entre cet auteur et A. Roux ne se situe pas au plan des faits : celui-ci constate lui aussi ces clivages, mais les réfère surtout aux circonstances (les violences des années 1927-28) qui éliminent l'influence communiste parmi les non « aristocrates » du monde ouvrier.
- 90 A. Roux (*Le Shanghai ouvrier des années trente*, p. 309) en esquisse les grandes lignes : « Pour une large part, l'opération avait consisté à transférer du niveau de l'atelier à celui de l'entreprise tout entière le type de relations mises en place naguère par les "gourdins ouvriers", intégrés, éliminés ou remplacés, selon les cas. Le modèle historique avait donc été réutilisé et réinterprété et non pas détruit comme l'aurait impliqué le projet révolutionnaire affiché. » A. Roux note également que le « syndicalisme bureaucratique et respectueux »

qualifie, à l'aide d'une nuance significative, non du côté de la tradition, mais d'une « néotradition », constituée précisément parce que l'État joue — enfin — un rôle d'instituteur du social et transpose dans son code les institutions et pratiques qu'il instrumentalise : construction monstrueuse, certes, comme un cauchemar de la modernité, mais intégration politique du social inédite, trait moderne. Or, qui songerait à voir dans le maoïsme une modernité à la chinoise ?

Il faudrait donc mettre entre parenthèses le cataclysme maoïste pour renouer le fil d'une manière moins invraisemblable. Suivons-le à la lumière de l'analyse que nous venons d'évoquer. Elle fait souvent l'objet de malentendus qui concernent directement notre propos. E. Perry⁹¹ lui reproche de conclure à la reconstitution d'une classe (*remaking of the working class*), comme s'il s'agissait d'en revenir à l'essentialisme de la classe gouvernant la réalité historique. En réalité, c'est un pouvoir, non un concept, qui gouverne la « fabrique » sociale que décrit Walder, tout comme il régit celle qu'analyse Chen Yung-fa dans la mobilisation des paysans. N'est-ce pas dû au fait que la phase ascendante que connaît ce pouvoir au début des années cinquante lui permet d'être la source unique de l'institutionnalisation ? À partir du moment où la courbe totalitaire retombe⁹², ce rôle s'affaiblit, se démultiplie : les institutions sociales, renforcées par le fait que des pans entiers du pouvoir fonctionnent en tant que telles, reprennent sinon le dessus, du moins leur tête-à-tête ambivalent avec celles de l'État. La fragmentation du champ politique, la floraison des relations et réseaux particularistes — les multiples formes d'interpénétration — caractérisent à nouveau la vie sociale chinoise depuis que Deng Xiaoping, au moyen des réformes, a exhumé le sous-système relationnel qui était apparu dans la décadence du maoïsme. Il en sort aussi le capitalisme bureaucratique qui

qui émerge de cette opération s'est paré des vertus quelque peu magnifiées du mouvement prérévolutionnaire, dont le régime a fait un « syndicalisme révolutionnaire des années héroïques ».

91 Cf. *Shanghai on Strike*, p. 252-253.

92 La meilleure analyse de cette retombée est Jean-Luc Domenach, *Chine : l'archipel oublié*, Paris, Fayard, 1992.

est la réponse du système distendu aux sollicitations de la croissance économique, mais dans un contexte post totalitaire : celui d'un État grossièrement bureaucratiquement mais affaibli socialement, quoiqu'il soit présent partout, parce que privé d'élites conséquentes en dehors des siennes propres. Le capitalisme et les *expansive practices* de l'ère Deng, contrairement à celles de la fin des Qing, proviennent bien plus de l'État que des élites sociales. Au regard des processus historiques de la « formation » de l'État, le propre de la situation actuelle est que le système des institutionnalisations faibles fonctionne dans un système d'institution forte, fût-il dégradé. À côté de l'État qui se forme socialement en se déformant institutionnellement, les forces sociales ont fini par acquiescer, grâce aux réformes, un poids spécifique mais qui reste encore secondaire.

Il y aurait quelque abus à faire de cette Chine postmaoïste l'héritière d'une Chine de la société miraculeusement échappée aux perversions de l'État : à voir dans l'après-Mao le rendez-vous enfin accompli entre l'institution distendue du social et la performance économique qui signifierait non seulement la véritable identité chinoise, mais la modernité de cette identité. B. Goodman n'écrit pas cela, mais on doit regretter qu'elle ne situe pas la modernité qu'elle prête au Shanghai républicain dans la perspective du devenir de la Chine. Que faire de son héritage ? Une force d'interpénétration, d'opposition, de reconstruction ? On ne sait si le pôle shanghaien qui se constitue dans la perspective de l'après-Deng est autre chose qu'une coalition factionnelle, ni sur quelles forces sociales il pourrait s'appuyer, mais il est remarquable que son programme de restructuration étatique et sociale sonne comme une critique moderniste des réformes à la Deng Xiaoping, dirigée précisément contre les structures et les pratiques caractéristiques de la « modernité à la chinoise », au nom d'une modernité économique et institutionnelle pleine et entière, dont l'identité culturelle ne serait que... culturelle, en un sens restreint mais important, puisque cette identité engloberait aussi le politique⁹³. Parmi les partisans d'une articulation

93 Au lendemain de Tian'anmen s'est affirmée dans les élites la préférence « néo-autoritaire » pour l'État fort et rationnel — celle même que Liang Qichao exprimait au début du siècle après un court flirt avec l'idéal de la liberté. Le

politique de la restructuration sociale, les pluralistes modérés se montrent sensibles à ces préoccupations de construction étatique (même s'ils s'efforcent de renouer avec le discours originel du marxisme sur l'auto-émancipation de la société dans une société civile s'accordant naturellement avec un pouvoir communiste « moderne »), tandis que les opposants démocrates raisonnent davantage en termes de libertés publiques et de valeurs individualistes. Le ton n'est plus donné par ces échappées modernes, mais par la perspective néo-autoritaire que son modernisme n'empêche justement pas de s'inscrire parmi les « inventions de la tradition » — de la tradition, non de la modernité — qui se précisent à mesure que s'affirme la montée en puissance de l'Asie. « Inventions » néo-traditionnelles, en effet, au sens waldérien où elles font intervenir, derrière les marqueurs culturels dont elles se réclament, une construction étatique dans laquelle les structures et les identités traditionnelles ne se reconnaissent pas nécessairement. La perspective d'un heurt entre les traditions vivantes et le Léviathan étatique suffit-elle à les qualifier comme modernité ?

De quelque manière qu'on l'envisage, la trajectoire historique depuis la fin des Qing ne peut être qualifiée de moderne que sur la base d'une déconstruction de la modernité. Au reste, cette soi-disant modernité ne serait qu'une évolution sur le mode mineur saisissant l'heure propice, quand passe

dilemme consiste à mettre en place la première autonomisation du social (celle qui le dégage suffisamment de son organisation en groupes, relations et réseaux, pour constituer des formations structurant la société d'une manière plus conforme aux fonctionnements d'une économie moderne) sans enclencher la seconde : celle qui s'articule sur le politique, alors que, dans le même temps, l'ensemble institutionnel doit être revu si l'on veut maximiser l'efficacité des mesures de détail, notamment celles qui sont expérimentées localement, à la base. De là des débats au sein de la mouvance néo-autoritaire, qui ne sont pas sans rappeler les hésitations des fonctionnaires Qing et leur propension à privilégier l'approche décentralisée. Cf. Liao Xun, *Xiao zhengfu, da shehui* — *Hainan xin tizhi de lilun yu shijian*, Hainan, Sanhuan chubanshe, 1991, et K.E. Brødsgaard, « State and Society in Hainan. Liao Xun's Ideas on Little Government, Big Society », in K.E. Brødsgaard et D. Strand (éds.), *Reconstructing Twentieth Century China State Control, Civil Society, and National Identity*, Oxford, Oxford University Press, sous presse.

celle de l'Occident et de son mode majeur d'être moderne. Cette différence entre majeur et mineur que met en évidence le bilan du denguisme et que soulignent si fort certains de ceux qui s'appêtent à prendre la succession, quitte à recouvrir l'opération d'un voile identitaire, devrait éveiller le soupçon. Il y a quelque temps, aux belles heures de l'histoire économique et sociale, G. William Skinner en avait fait le tour, en qualifiant de pseudo-modernisation l'intensification (mais non la transformation structurelle) des microstructures de marché traditionnelles au contact de certains des flux engendrés par l'ouverture côtière : « *New winds fanning old fires* » écrivait-il. C'est aussi l'impression que laisse cette prolifération, cette « expansion » et cette inépuisable ductilité des structures particularistes étudiées par B. Goodman. Et c'est aussi l'impression que laisse la modernité qu'elle leur attribue. Les perspectives sur la modernité ont changé depuis que la globalisation a pris la suite de l'occidentalisation ? Est-ce si sûr ? Les entrepreneurs font leurs choux gras de l'ouverture chinoise, en tissant des réseaux qui vont à la rencontre des réseaux entrepreneuriaux chinois, dit-on. Mais il y a réseaux et réseaux, même pour Taipei et Tokyo, qui demandent comme Washington, Bruxelles et l'Organisation mondiale du commerce (OMC), une reprise en main des pratiques non institutionnelles du capitalisme à la chinoise. Sans doute s'agit-il d'améliorer des fonctionnements économiques plutôt que d'assurer aux Chinois la jouissance d'une démocratie. Reste que la puissante Chine et son « identité » font antichambre à l'OMC. Dans l'océan du monde global, leur supposée « modernité » n'abuse pas tous les poissons.

Cela ne nous renvoie pas à la lettre des paradigmes hautains et unilatéraux de la modernité, de la modernisation ou de l'occidentalisation. Que la modernité se diffuse par le biais du « traditionnel » (ou du « culturel », ou des spécifications identitaires), en Chine et dans le monde, de nos jours comme à l'époque républicaine (pour la Chine, le parallèle de l'évolution des interprétations est frappant), voilà un acquis méthodologique fondamental qu'il serait absurde de dédaigner. Encore faut-il éviter de passer sans examen critique de ce genre d'interprétation à la conclusion de « voies » particulières (pour la modernité ou le développement économique). Parce que la Chine est loin d'être le seul exemple de ces « réinventions », qui semblent au contraire constituer une sorte de règle de l'interaction historique

des sociétés. Et aussi parce que ces reconstructions (de « voies » spécifiques) tendent à s'adresser à l'économique, au social et au culturel, en laissant en suspens le cadre institutionnel global. Ce qui revient, le plus souvent par inadvertance, à prendre position sur la définition du cadre des activités humaines (notamment l'État), qui est l'un des enjeux de la postmodernité. Et même, dans le cas chinois, sur une séparation du politique et du social qui correspond à une tendance lourde de l'histoire étudiée, en même temps qu'à des discours marqués politiquement et culturellement. De telles redéfinitions ne sont pas à exclure *a priori* du champs de nos recherches : ne sont-elles pas, elles aussi, des pratiques « culturelles » dont on peut analyser les tenants et les aboutissants historiques ? Mais il en va différemment des paradigmes auxquels elles donnent lieu, parfois, inconsidérément et imprudemment. Entre une modernité centrée sur l'Occident et sur l'État et une modernité agrandie à une « contemporanéité » mondialisée, le débat est ouvert. Encore faut-il en formuler clairement les enjeux.

Dualisme, bipolarité, situant le politique face au social sans construction politique intermédiaire de la société, sans société civile et sans sphère publique : en opposant les étudiants au pouvoir (quel qu'il soit), tout comme les utilisateurs « naïfs » du concept de société civile opposent la société à l'État (société qu'ils ont d'ailleurs tendance, dans le cas de la Chine républicaine ou communiste, à réduire au groupe des intellectuels et des étudiants), J. Wasserstrom perçoit, dans le langage qui lui est propre, un point de vue déconstruit. Continuités, interpénétration, évolution : B. Goodman en expose un autre. Ce sont en réalité les deux éternelles figures du ballet des rapports État-société dans l'histoire chinoise : l'extériorité et la proximité, le politique et le sociétal. N'est-il pas singulier qu'une étude savante, intelligente et ambitieuse (on aura reconnu *Native Place, City, and Nation*), se soucie aussi peu que celle de J. Wasserstrom de la contextualisation et aussi peu du temps long que du contexte, en dépit de sa référence à la « culture » ? L'histoire chinoise privilégie, sur la longue durée, la formation sociale du politique : de là une propension à l'anthropologiser qui bénéficie du « new wind » intellectuel d'aujourd'hui. La longue durée occidentale semble au contraire avoir donné le pas à la construction politique du social et de l'État dont sont sortis le moment fondateur de la modernité ainsi que ces schémas fondamentaux des sciences de l'Homme

qui sont de nos jours fragilisés à travers la remise en cause du fait politique. Il est vrai que cette dimension de l'activité humaine en société qui ne se réduit ni aux pratiques de pouvoir ni à l'organisation sociale, mais que l'on doit expliquer par un certain type de configuration du pouvoir et de la société, que ce grand mystère prête au soupçon parce qu'il est par nature évanescent — pareil au chat du Cheshire, cet hôte du Pays des Merveilles qui étonne tant Alice parce qu'il se plaît à s'effacer derrière son sourire. En sorte que si la modernité peut se définir, par opposition à ce qui se compare ou se confronte à elle, comme la spécificité de certaines pratiques sociales, institutionnelles et imaginaires, ces contenus peuvent être déconstruits eux aussi, dans la dynamique de l'action sociale et dans celle de l'activité intellectuelle. Ce qui se défait nous aide à comprendre ce qui s'est construit : le système d'action historique qui se tient derrière le sourire de la société civile et de la sphère publique.

Où il est question du chat du Cheshire

La construction politique du social et de l'État qui a fondé historiquement la société civile occidentale n'est pas seulement l'intégration institutionnelle, au sens rationaliste privilégié par Max Weber et sa nombreuse suite. Notre fil conducteur de la double autonomisation résulte d'une universalisation du politique dans les relations sociales, alors même que les nouveaux dispositifs de ces relations affirment le poids d'une société mieux intégrée face à un État lui aussi mieux intégré. Dans ce mouvement, l'altérité de la société civile par rapport à l'État se conçoit aisément (encore qu'elle soit, nous allons y revenir, un effet de surface produit par un mouvement historique d'intégration). Celle qui la distingue de la société demande plus ample considération. Elle procède tout d'abord d'un effet de dimension : la dimension nationale que revêt l'activité politique tend automatiquement à la séparer des activités sociales, comme le lointain se différencie du proche. La distance n'élimine pas la colonisation de la sphère nouvelle par les intérêts personnels, communautaires, locaux. Mais elle favorise l'articulation de ces intérêts dans une autre dimension : celle des programmes d'action politique et des clivages idéologiques, autrement dit de la synthèse poli-

tique qui commence au niveau des élites et tend à embrasser l'ensemble du corps social. Voici le chat disparaissant derrière le sourire. L'argument tient même sous le jour réducteur de l'analyse anthropologique du politique. Il est, comme la société, structuré par des réseaux, des clientèles ? Ses structures n'en ont pas moins une envergure qui les décale par rapport à celles qui opèrent dans la société, même lorsque ces dernières s'épaississent et se ramifient, à la façon des réseaux régionalistes chinois de la fin des Qing. Songeons à la hiérarchisation par dissociation mise en évidence par G.W. Skinner — autre façon de dire que la distension de l'empire précontemporain n'était pas une érosion pure et simple... Le constat des effets d'un décalage entre le proche et le lointain a été fait dans d'autres domaines : à propos des passages (en direction des cercles concentriques de l'armature impériale) qu'impliquait la participation aux concours officiels, ou à propos des tensions entre le local, le provincial et le national dans la vie personnelle et publique des lettrés et fonctionnaires.

Aussi bien la centralisation étatique ne prend-elle tout son sens qu'à l'intérieur d'un processus plus large, qui concerne également la société et qui a eu pour effet de concourir à la différenciation d'une sphère politique intégrée à l'échelle nationale. L'Ancien régime et la modernisation, tel est bien le corollaire que le Tocqueville (déjà cité) des *Souvenirs* ne manque pas de tirer du fameux axiome des hommes politiques français de la Restauration et de la Monarchie de juillet : qui tient Paris tient la France. Ce qui, en fait, « tient Paris », est deux choses : le processus qui retient notre attention en même temps que les acteurs sociaux, l'État, les révolutionnaires. La caractéristique de leur action provient du contexte d'intégration politique dans lequel elle se déroule (et qu'elle renforce) : à l'inverse de la dynamique des autonomies chinoises précontemporaines (prémodernes en Occident) et contrairement aux mouvements sociaux du xx^e siècle chinois qui ne parviennent pas à secouer les pesanteurs du contexte, c'est une action qui se refuse à être interstitielle et qui réussit à ne pas l'être : dans les Pays-Bas du xvii^e siècle (face à la monarchie espagnole), dans la France et l'Angleterre du xviii^e, la nouvelle sphère politique bondit hors des interstices, s'impose en grand, à l'échelle de la Nation. Nation, voilà le mot : ce processus a d'évidentes et importantes connotations idéologiques, puisqu'il va de pair, dans le cas où il a contribué

à donner naissance à des sociétés civiles, avec le développement d'un sentiment national englobant l'ensemble de la population. C'est dans la pluralité et la rivalité des États-nations européens, non dans l'empire universaliste chinois qu'il faut en chercher la trace. En Chine, les élites, puis les masses, sont mobilisées par le nationalisme, force dominante du xx^e siècle, mais *a posteriori* en regard de la construction étatique. En Europe, la mobilisation s'effectue *a priori*, dans des formes différentes, nées de la construction étatique à laquelle elle est consubstantielle. L'Europe moderne procède de l'État-nation, non, directement, des « libertés et privilèges » arrachés aux successeurs de l'*imperium romanum*. La Chine impériale n'était pas un État-nation. Malgré la virulence idéologique du nationalisme chinois depuis la fin du xix^e siècle, on peut se demander si la Chine post-impériale en est un. Ce que l'étude de J. Wasserstrom montre par défaut est que l'on peut usurper la centralité de l'État sans fonder une centralité du politique.

La centralisation territoriale et nationale n'est qu'un aspect du creuset historique dans lequel s'élabore cette centralité : elle est intimement liée à un ensemble de phénomènes qui l'installent au cœur des pratiques sociales. Avant d'être l'autonomisation politique de la société redécoupée de façon moderne, elle est solidaire d'un processus de formalisation et d'universalisation des institutions qui intègre le corps social en le prédisposant à fonctionner dans ce qui sera la dimension politique. Cela implique la présence éminente du roi, celle, plus insistante et enveloppante du Droit, et pourquoi pas celle de Dieu et de son clergé, puisqu'aussi bien, malgré son existence autonome, la société religieuse de la chrétienté médiévale (modèle négatif, pour Hegel, de la société civile) était institutionnalisée par l'État dans les royaumes indépendants de l'Empire (et de la papauté). L'histoire sociale, y compris celle de l'État⁹⁴, a considérablement élargi les perspectives en multipliant les facteurs. Mais ce qui retient mon attention est le déploiement et le renforcement continus, des royaumes indépendants de la chrétienté médiévale à l'État-nation moderne, d'un seul et même mode d'institutionnalisation du social. À la différence de la Chine, les institutions sociales jouissent d'une dignité égale à celles du pouvoir. Dans les actes de

94 Cf. B. Badie et P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1982.

la vie courante, comme dans les circonstances les plus sacrées, ou les plus publiques, la figure du pouvoir se dresse toujours face aux clivages et aux puissances de l'univers proche. Égalité de forme, sans doute, non de puissance et de majesté, mais le fait que cette égalité ait existé dans la forme (la forme juridique des relations sociales et politiques, mais aussi leur formule religieuse) a fait passer l'Europe de la civilisation de cour à la civilisation des Lumières, du droit aux libertés, du social axé sur ses réseaux et sur ses identités particularistes à la société moderne structurée par des institutions, des modes d'identification et des appartenances génériques.

Il faudrait approfondir cette différence qui se creuse entre la Chine, civilisation de la distinction qui se maintiendrait à travers les évolutions précontemporaines, et l'Europe, qui devient une civilisation de la civilité. Je ne puis renvoyer ici qu'aux esquisses de la note 30, et redire, à la suite de J.F. Billeter, le profit que l'historien peut tirer, dans le contexte chinois, à la lumière des travaux de N. Elias, des deux usages du terme « distinction ». Le procès de la civilité est un horizon vers lequel convergent, tout autant que la montée du discours rationaliste et individualiste, l'individualisation des rapports économiques et sociaux, les formes de la sociabilité, l'agrandissement des emprises du système de pouvoir étatique aux dépens des cercles proches, l'ascendant de la nation et des programmes d'action collectifs exprimant des intérêts et des stratégies communs à de larges groupes : les évolutions historiques bien connues — la sécularisation, la « privatisation » des idées et des mœurs au XVIII^e siècle, puis le redécoupage de la société industrielle — font de cet horizon celui de l'univers politique. Au départ du processus, la pluralisation du champ intellectuel, la complication de la société et de l'économie auront rendu cet espace complexe, structuré par des sources de légitimité symbolique échappant à la monarchie et à l'Église, objet de conflits et de marchandages, autrement dit d'une combinatoire proprement politique traduisant à la fois la complexité croissante de l'organisation sociale et la mise en place de forces sociales autonomisées⁹⁵. À travers l'évolution des droits publics, enfin, les

95 En France, ces évolutions semblent se cristalliser durant la seconde partie du règne de Louis XV, pour des raisons de fond (la lente construction étatique de la monarchie absolue, parvenue au stade effectif de la monarchie administrative,

conflits politiques et sociaux eux-mêmes rendront cet espace ouvert aux enjeux, doté de règles de fonctionnement (le débat public) en même temps que de mythes fondateurs de ces fonctionnements (le clivage conservateurs-progressistes, la gauche et la droite, la version politique ou sociale de l'autonomie). Impossible de ne pas mentionner, au débouché de cette perspective cavalière, les combats pour la tolérance, la laïcité et la neutralité de la sphère politique, mais aussi pour sa définition sociale, qui réactualisent les conflits des Lumières entre Raison, Religion et Utopie. Ces évolutions ont fait que l'exercice du pouvoir, les enjeux et les conflits d'intérêts se sont organisés autour non plus des personnes et des fidélités particularistes, mais en fonction d'identités plus larges et plus abstraites : la *forme* moderne du politique est liée à un processus d'éloignement, d'abstraction, que les sociologues, à divers propos, s'accordent à tenir pour l'un des critères de la modernité⁹⁶. Il semble en tout cas plus spécifique que la rationalité de l'orga-

a supplanté le rôle des intermédiaires — les *brokers* — en tant que relais entre les groupes sociaux ou locaux et les appareils et les « grâces » de l'État, en même temps qu'en vertu des circonstances : par exemple, la pusillanimité du monarque, qui le fait passer d'un groupe d'influence à l'autre dans le choix des ministres, choix de personnes qui est cependant, en même temps, choix de coterie et de programmes de gouvernement mettant en jeu des intérêts conflictuels (Paris et la province, les ports de la côte et l'intérieur dans les choix de la guerre ou de la paix, tout comme les clivages mieux connus : place de la noblesse dans l'État et déficit des finances publiques, etc.). Parallèlement, la Nation s'identifie à partir de symboles extra-religieux et extra-monarchiques, comme le montrent les recherches sur les peuples fondateurs ou les débats sur les « grands hommes » produits par le génie national (et non plus par le fait de Dieu — ce qu'étaient devenus les Rois de France — ou du Roi). Selon A. Farge (*Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil 1991), l'impact grandissant (sous Louis XVI) des libelles antiroyalistes (jusque dans les couches populaires) ne serait pas dû à la circulation plus intense de la littérature pamphlétaire, reflet d'une désintégration du régime (selon la thèse de R. Darnton), mais à un désinvestissement symbolique ayant miné au préalable l'autorité de la monarchie.

96 Dans le discours des sciences sociales, le critère en question distingue, par exemple, la corruption de proximité de la corruption de marché dans la littérature sociologique. La première (*parochial corruption*) « s'appuie sur une identification très forte des individus aux groupes primaires (famille, clan, ethnie) »

nisation bureaucratique (omniprésente dans l'histoire et la géographie) ; il renforce aussi ce que l'on peut dire de la modernité à partir des valeurs positives qu'elle a véhiculées (les droits, la liberté, l'égalité).

Et l'individu ? L'évolution qui construit la centralité du politique en polarisant le nouveau champ des rapports sociaux sur l'État-nation intégré s'accompagne d'une évolution que l'on résume communément sous le chapitre de l'autonomie individuelle *et* de l'égalité. Mais ici encore, l'évolution juridique et l'idéologie individualiste (disons l'emblème du Kant de *Qu'est-ce que l'Aufklärung ?*) ne sont qu'un aspect d'un processus intégral, et d'intégration, dont les historiens de l'Europe des Lumières ont marqué les étapes dans l'évolution de l'intimité, du foyer, de la famille, mais plus encore dans celle de la sociabilité. Celle-ci organise, à partir d'espaces de rencontre et de communication où s'effacent les distinctions issues de l'utilité commune (dans le langage de la Déclaration des Droits de l'Homme), l'arène publique de la société des égaux qui finira par annexer la rue, l'usine, comme ces « associations liées au politique » dont parlait Weber. Dimension formelle, ici encore, qui supprime d'autant moins les hiérarchies et distinctions de l'ordre social qu'elle s'ajoute à cet ordre tout en visant à éliminer ce qu'il a de politiquement injuste. Mais forme réelle : parce qu'elle est coextensive à la société du point de vue de l'égalité, comme elle est coextensive à l'État du point de vue de la centralité, la sphère nouvelle se distingue autant des relations égalitaires nouées dans l'Universitas médiévale, dans la République des Lettres, ou même dans les loges maçonniques, que des solidarités ou fidélités communautaires d'envergure locale, corporative ou clientéliste. Et, alors que la sphère nouvelle veut transcender les distinctions sociales, celles qu'elle reconnaît — les axes et références du débat public — sont d'essence politique.

selon un schéma d'organisation sociale qui « suppose une grande fragmentation » ; la seconde (*market corruption*) « concerne au contraire des sociétés dans lesquelles s'est réalisé le passage à une abstraction des références morales (la nation, l'État, le droit...) » : cf. Jean-Louis Rocca, *La corruption*, Paris, Syros, 1993, p. 42-43.

Horizontalité, verticalité, appartenances génériques

Le caractère imparfait, contestable, de cette forme n'a cessé d'être l'un des sujets centraux du débat politique et intellectuel depuis qu'elle est apparue : les remises en cause actuelles prennent la suite d'une tradition bien plus diversifiée, au reste, que l'antimodernisme à consonance culturaliste et communautariste dont elles se réclament. Arrêtons-nous pour l'instant aux aspects constitutifs. La société civile moderne n'est pas seulement une société dotée d'organisations autonomes : de l'autonomie sociale reconnue. Elle est reconnaissable comme telle : elle découle de la mise en profil de la société et de l'État qui aboutit à cet agencement et le fait fonctionner. Nous avons indiqué quelques-uns des facteurs de cette mise en profil : le mode d'institutionnalisation, les transformations sociologiques, le mouvement social. Profilage et dynamique du social vont de pair. Celui du social chinois ne se prête pas à la constitution des acteurs et des articulations des autonomies modernes. Il y faut une organisation de la vie sociale et politique par appartenances génériques : cette généralité porte la trame du tissu social à l'échelle de l'ensemble social, qui cesse ainsi de ne s'instituer (comme ensemble) que dans l'État ; elle est aussi la base d'une égalisation rapportée aux individus. En somme, la centralité du politique découle d'un système d'organisation sociale, d'expression et de représentation politiques qui traverse les frontières lignagères, locales et sociales, tout en remplissant celles de l'État-nation.

Ces évolutions peuvent être résumées dans les termes commodes de la verticalisation et de l'horizontalisation des relations sociales. En Chine ont prévalu les relations horizontales de groupes verticaux. En Europe apparaissent des rapports verticaux de groupes horizontaux. Dans le cas chinois, l'horizontalité souligne le fait que les relations sociales ne se centrent pas sur l'État centralisé, ce qui fige leur caractère groupusculaire et réticulaire, particulariste, paternaliste et corporatiste ; elle n'exclut pas, entre groupes, qu'elle relie par la solidarité, l'entreprise ou le conflit (sans oublier les rituels), ces cascades de mépris qui signent l'empire de la distinction. La verticalité des groupes ne va pas sans parités internes, aux divers étages de la hiérarchie : lorsque ces parités s'étendent hors du groupe, les hiérarchies se conservent. Dans le cas européen, les rapports qui se

verticalisent unissent l'État et les individus appartenant à des groupes horizontalisés. La verticalité connote la polarisation par et sur l'État des relations sociales. Les groupes horizontaux rassemblent les individus hors des distinctions issues du domaine social proprement dit. Ils se définissent par des appartenances politiques, idéologiques (comme ce fut le cas, auparavant, par l'appartenance religieuse), mais sur la base de clivages réels : détachées du jeu des intérêts — coalitions ou conflits — ces appartenances n'eussent été que des identités sans consistance, des repères d'un jeu politique et social à usage des élites, rappelant certains effets du dispositif chinois. Ce qui n'en fait pas un espace abstrait, ou la chose des seules élites, est l'évolution de la société en un sens plus intégrateur et l'évolution concomitante de la sociabilité : les lieux de rencontre et d'échange, le café, la rue, le mouvement de foule, où interagissent les classes. Par là, l'espace de la civilité transcende sa définition et sa structuration élitistes. Sur de telles bases peut se déployer la « publicité » habermassienne (*Öffentlichkeit*) comme « dimension constitutive » de la société civile. Rien de tel en Chine : l'espace moral qui pourrait être l'équivalent de cette sphère reste attaché aux personnes et aux distinctions, formelles et sociales, qui pèsent sur les personnes.

Ce schéma suffit à signer la spécificité non interstitielle de la société civile moderne. Les sphères d'autonomie chinoises, même lorsque leurs rangs s'élargissent (par exemple les *tongxianghui* de l'époque républicaine), ne se définissent jamais comme une participation de tous sans préjudice des distinctions sociales : la pratique plus courante du vote, dans ces mêmes *tongxianghui*, sous l'influence des Concessions et des idéologies égalitaristes du 4 mai, est à ajouter aux exemples des fonctionnements institutionnels qui ne déplacent pas les fonctionnements sociaux. Sous l'empire, les sociétés égalitaires d'amis, ou de confrères, sont particularistes. La sphère inclusive et potentiellement égalitaire du confucianisme des Ming, si proche d'un libéralisme *sui generis* selon Wm. Theodore de Bary, n'est en fait qu'une sphère morale non institutionnalisée. Un Chen Hongmou, grand fonctionnaire des Qing (entre 1729 et 1771), n'irait-il pas au-delà de cette sphère morale, s'il faut en croire W. Rowe ?⁹⁷ Procédant à l'instar de ces

97 Cf. « Education and Empire. Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733-38 », in

réformateurs locaux qui tentent de structurer la société à partir d'organisations non bureaucratiques, mais avec l'idée supplémentaire que ces associations doivent être intermédiaires, dégagées des structures locales qui expriment la puissance et la richesse des notables, Chen serait un surprenant horizontalisateur générique. Il semble pourtant que les structures sociales que Chen s'efforce de mettre en place restent modelées sur le modèle institutionnel et l'éthos dominants : même si l'objectif est de renforcer la relation entre l'empire et ses sujets en fortifiant un sentiment communautaire transcendant les barrières sociales, ce qui l'emporte est la pente communautariste ; les relations sociales et l'autorité ne se déplacent pas du proche au lointain, du supérieur à l'égal, du personnel à la collectivité des personnes. D'autant que, dans ce modèle de Chen comme dans les projets néo-autoritaires d'aujourd'hui (*supra*), le fait que l'articulation politique reste en suspens rend problématique l'autonomisation du social qui est recherchée⁹⁸. Au XIX^e siècle, la conception chinoise « modernisée » des libertés se traduit, le plus souvent, par un éloignement (plus ou moins institutionnalisé) des acteurs sociaux par rapport au centre politique de l'État, ce qui ne change rien aux structures de l'autorité, même si une importante part du discours politique de la Chine précontemporaine, passée au discours politique du XX^e siècle, prétend le contraire (en valorisant le pôle infraétatique, *fengjian*, de la tradition, contre le pôle *junxian*) : le pouvoir qui s'exerce dans la famille, dans la localité — dans une relation proche, personnalisée, active et vivante —, n'est pas identique à celui qui s'exerce (lointainement, abstraitement, bureaucratiquement) dans l'Empire. La réforme revient à ramener celui-ci à celui-là : on voit qu'elle est encline, par nature, à s'investir dans une dimension morale ou, lorsqu'elle aborde le terrain institutionnel, à se limiter à des ajustements administratifs qui ne mettent pas en cause le contexte global des institutions, c'est-à-dire l'État tel qu'il existe, sauf pour

Benjamin Elman et A. Woodside (éds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, Berkeley, University of California Press, 1994.

98 Il faudrait rapprocher de cela, par contraste, les avancées sans lendemain réalisées à l'occasion de la crise du XVII^e siècle, au moins au plan intellectuel, dans le sens d'un abandon d'une définition morale de la société au profit d'un recentrage sur les clivages socio-économiques ou individuels.

le décentraliser. Tropicisme collectif : les exemples, pour la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e viendraient de tous les horizons politico-idéologiques. Le politique ne se positionne, face au social, qu'à titre de contrôleur-protecteur (plus ou moins moral, prédateur, profiteur, entrepreneur ou redistributeur) ; il ne sait, il ne peut être régulateur. Là est toute la différence avec la société des égaux (ou l'exigence de liberté) de la sphère politique occidentale : le contexte doit s'y soumettre, et s'y soumet, parce que le profil du fait politique s'inscrit dans le profilage historique des tenants sociaux.

La tradition des rebelles et des révolutionnaires, plus encline à mobiliser et à égaliser socialement la société qu'à lui adjoindre une sphère formelle d'égalité et de droits, illustre elle aussi la pesanteur du contexte. Si leur universalisme s'applique à la société et à l'État, qu'il cherche à purger de distinctions abusives, cette visée produit une utopie, non un champ politique autonome. Dans la pratique historique mainte fois vérifiée, ce champ, d'abord confondu avec la société (une société morale), finit par tomber dans la main du pouvoir, faute de s'institutionnaliser entre les deux. Ce dont témoigne, au XX^e siècle, la fragilité de l'espace public des manifestations, des protestations (au sens wasserstromien) que nous avons dite. L'hyperpolitisation de la Chine maoïste pourrait faire figure d'exception. Il n'en est rien. Malgré tout le soin mis à différencier un champ politique de la spontanéité des acteurs sociaux et du bureaucratique, le politique ne s'investit pas dans une sphère et dans une dimension qui lui soient propres. Il en est résulté non pas plus d'intégration, mais une implosion de la société doublée d'un éclatement du pouvoir sans remise en cause de la nature de l'autorité. Car, à cette centralité jamais très assurée du champ politique (en tant qu'espace public de protestation), correspond la fragilité des constructions théoriques formelles du droit public des libertés. C'est, ici encore, la pratique et la théorie de l'autorité qui sont en cause.

Depuis l'Antiquité, les pratiques sociales peuvent se ramener, dans l'ordre profane, au commandement et à l'intérêt, production ou commerce⁹⁹.

99 On peut débattre des liens avec la sphère du sacré. La trifonctionnalité dumézilienne n'a pas cours en Chine, selon J.F. Billeter, qui constate plutôt

La troisième sphère des pratiques sociales qui se fait jour dans la mutation européenne donne lieu à un troisième positionnement, fondé sur la confrontation ou la négociation politique ouverte, publique. Le vieil idéal de l'amour universel, du bien commun et de la paix — le rapport pleinement positif entre la communauté et ses membres — y reçoit une dimension autre que morale, religieuse ou contraignante : la dimension d'abstraction rationnelle que j'ai déjà relevée et, pour ainsi dire, de neutralisation liée à une autre façon de déléguer et de représenter, dont on pourrait montrer, à la suite de M. Foucault, qu'elle va de pair avec les démarches convergentes de mise en représentation dans l'imaginaire théâtral, romanesque, pictural ou scientifique. C'est en creusant dans cette perspective que l'on pourrait peut-être caractériser l'une par rapport à l'autre la distinction et la civilité : la « morpho-logique », qui serait propre à la civilisation chinoise, selon L. Vandermeersch¹⁰⁰, et la logique représentative de l'Occident moderne. Dans la première, la visée de l'universel passe par des distinctions particularisantes appuyées ; la seconde n'échappe pas aux effets d'ordre, de rangement et de classification, effets de discours en même temps (nous allons y revenir) que de hiérarchisation proprement politique, qui particularisent les formes universalisantes. Le même M. Foucault en a fait la démonstration pour la structure juridique de la délinquance dans le monde bourgeois du XIX^e siècle européen. Aux illégalismes affichés de l'Ancien Régime (les privilèges, qui étaient quand même couchés dans la forme égalisante de l'institution légale du social) succèdent des illégalismes enfouis dans les codes de l'égalité formelle : le droit pénal est ainsi gradué autour du pivot de la défense de la propriété individuelle. Ces distinctions qualifient une référence sociale à l'universalité des formes institutionnelles. La pensée de l'Occident dégage plus que des « essences » (dont la pensée dite orientale serait peu curieuse, par immanentisme) : dans sa modernité, elle met en jeu des formes génériques du social, ce à quoi la pensée influencée par le ritualisme ne peut se résoudre.

un recouvrement de l'aire sacrée par celle du pouvoir (cf. « La Chine et le monde de demain »). À l'opposé, le système des castes en Inde, selon L. Dumont, reposerait sur la subordination au religieux d'un politique sécularisé.

100 *Wangdao ou La voie royale*, Paris, EFEO, 1977 et 1980.

L'un des axes de la critique postmoderne, en même temps que le fond des assauts culturalistes contre le formalisme politique de la civilisation occidentale, revient à mettre en doute cette mutation dans la nature de l'autorité. L'esquisse trop schématique qui précède montre à quel point la saga des droits, ou des idées, ou de l'individualisation (selon Habermas), ne suffit pas plus que celle du Droit à rendre compte de cette histoire : il faut mentionner à nouveau le caractère intégral de ce processus d'intégration. L'État y avance bien plus (au détriment des structures et des pouvoirs communautaires) que dans le cas de la construction impériale chinoise, mais, chose remarquable, ces avancées s'accompagnent de mutations successives dans la nature de ses emprises sur la société, qui font que l'État plus proche, plus présent de l'Occident moderne est aussi un État plus ouvert et plus léger que son ancêtre, l'État de justice et de finance ou l'État administratif des anciennes monarchies européennes. La constitution de la sphère politique intermédiaire qui en résulte n'est pas pour rien dans cette légèreté, car elle dote la construction étatique non seulement d'un contrepoids essentiel à la liberté des individus comme à l'action politique des groupes, mais elle la renforce aussi d'une solide infrastructure d'intégration. Ces conditions n'ont garanti ni la stabilité ni la liberté des régimes représentatifs dans l'Europe occidentale du XIX^e siècle. Mais elles expliquent ce mystère qui paralyse tant de Chinois, officiels, intellectuels, ou simples gens : la formalisation des conflits, l'institutionnalisation des oppositions dans une démocratie ne sont pas une cause d'affaiblissement de la nation. L'autonomie de la société civile par rapport à l'État, la séparation emblématique qui oppose la société au pouvoir reposent en fait sur une intégration politique très forte, qui a été, dans la longue durée, la condition *sine qua non* du progrès des autonomies et de leur conversion dans la sphère de la liberté et de la citoyenneté. Ces rouages, notons-le, empêchent la contestation sociale ou la révolution elle-même (dans les Provinces-Unies du XVII^e siècle, l'Amérique et la France du XVIII^e) de détruire durablement la cohésion de l'ensemble, parce qu'ils sont l'expression de cette cohésion, dans une longue histoire, au moins autant qu'ils la créent. Ni la Russie révolutionnaire ni la Chine maoïste n'ont eu cet avantage. Si l'on a dit qu'une bourgeoisie a manqué à la Russie moderne, le manque, en Chine, est bien celui de l'État et du politique qui tourne autour des institutions d'État. L'hyperconstruction maoïste, nous l'avons vu, n'y a pas remédié.

Aussi bien la généalogie historique permet-elle d'opérer un singulier renversement : dans l'Occident moderne, la fameuse séparation État-société qui serait fondatrice de la société civile et à laquelle la vulgate s'arrête toujours repose sur une intégration historique très forte ; les continuités chinoises se fondent sur une séparation constitutive. Le discriminant que suggère B. Goodman (distinguer la société civile « séparée » des aires imbriquées d'un politique fragmenté) est donc utile mais insuffisant, parce qu'il ne s'en prend qu'à la vulgate, autrement dit à la surface des choses. Cela ne veut pas dire que les structures fondamentales, historiques, soient plus réelles que les effets de surface, mais la généalogie évite les malentendus. En Chine, le continuum social n'empêche pas le champ politique d'éclater entre micro et macrosphères, ce qui conforte l'illusion de l'extériorité du politique par rapport à la société. En Occident, le champ politique s'élargit et se polarise en un sens qui renforce l'État et la cohésion nationale d'une manière qui eût fait rêver les « constructeurs » du XVIII^e siècle, à la Chen Hongmou, et qui, en effet, a fait rêver certains de leurs successeurs du XIX^e, devenus curieux des systèmes représentatifs de l'Europe qu'ils découvraient. Ce qui suscitait leur intérêt, parfois leur admiration, était difficile à cerner (les rapports et mémoires que certains ont envoyés de leurs missions diplomatiques témoignent de cette difficulté), car c'était ce *tiers* que la bureaucratie et la société chinoises n'avaient point rencontré sur leur chemin, ce système de relais qui manquera à l'unité nationale quand l'édifice bureaucratique s'écroulera, ce vide au centre des constructions démocratiques chinoises, réduites à faire de la citoyenneté un relais de la nationalité, une concession précaire du pouvoir aux individus, et des institutions publiques un rêve de société hors de l'État, en s'arrêtant, dans la pratique, au seul moyen terme qui soit envisageable : un État non point régulé par des institutions politiques (puisque le politique ne peut s'affirmer que sous l'espèce oppressive et fragmentante du bureaucratique, comme le dit et le répète une bonne part de l'intelligentsia révolutionnaire chinoise au XX^e siècle), mais un État modéré, parce que décentralisé et doté d'une autorité morale incarnée dans une élite reconnue par le pouvoir.

J'ai dit, à propos des constructions socio-politiques de la Chine contemporaine, que l'institutionnel y restait en suspens face au relationnel. Cette remarque s'éclaire mieux maintenant. Dans la Chine du XX^e siècle se

produit une politisation (en même temps qu'une idéologisation) plus ou moins approfondie des formes classiques de la sociabilité, de la manœuvre et de la mobilisation publiques, alors que dans l'Occident moderne c'est une mutation de ces formes qui engendre la modernité : une autre sorte de société et de politique, le sourire en plus du chat. Distinction formelle, idéologie, mythe, ou, *horresco referens*, type idéal ? L'objection, notamment marxienne — celle que l'on peut faire à une coupure constitutive de la modernité qui ne serait « que » politique —, tombe sous le sens : j'y ai fait allusion à propos de la position emblématique du problème chez Hegel. Pourtant, rétrospectivement (pour le xx^e siècle européen), comparativement (pour le monde d'aujourd'hui), face aux ambitions de plénitude sociale, politique ou religieuse de l'humanité, sans qu'il soit nécessaire d'orchestrer on ne sait quel retour à Hegel (ou à Francis Fukuyama !), cette forme si pauvre, si évanescence, si critiquable, prend un relief singulier. Mais il nous faut pourtant examiner ce qui la déconstruit.

Sa propre histoire, tout d'abord. L'itinéraire français est plus politique, et à ce titre plus emblématique face à l'itinéraire chinois, que le modèle anglo-saxon, dont Hegel a peut-être trop vite fait bon marché lorsqu'il a écrit sa *Phénoménologie* dans le souffle qu'il croyait éternel de la bataille d'Iéna... En France, plus encore que la sphère publique, c'est l'État qui apparaît comme le catalyseur et le médiateur des forces sociales ; encore celles-ci l'abordent-elles d'une manière politisée. De là les aléas du libéralisme à la française, la lente et hasardeuse institutionnalisation de l'État postmonarchique¹⁰¹. Outre-Manche, au contraire, et outre-Atlantique, l'État est l'expression d'intérêts qui ne prennent guère la peine de s'habiller politiquement : déficit idéologique par rapport à l'hyper-politique modèle français. En revanche, la sphère intermédiaire, bien plus active, bien moins idéologique, est le véritable médiateur et régulateur de l'ensemble. Il n'empêche que le berceau du libéralisme tout comme celui de la citoyenneté sont façonnés par les mêmes évolutions : la force intégratrice du nationalisme, et ces grandes découpes sociologiques de l'âge industriel que

101 Cf. sur ce point les analyses de François Furet, notamment *La Révolution*, vol. 1, 1770-1814, et vol. 2, 1814-1880, Paris, Hachette, 1988.

j'ai déjà eu l'occasion de mentionner, en même temps que le nouveau type d'appartenance, d'identification (à une classe, à un syndicat ou à un parti, comme à une nation) qui leur correspond. Mais dès l'instant où s'affaiblit la réalité formelle du politique, ressurgit une sorte d'universel et éternel modèle chinois, qui ravale la modernité au royaume des symboles, des ajustements partiels, ou du mensonge. À la sociologie de l'État répond une anthropologie du politique, qui en relève la réalité quasiment « patrimoniale » (M. Abélès¹⁰²), clientéliste, corrompue, inégalitaire et fragmentée. Des mécanismes de territorialisation, d'identification, de protection, de privatisation et d'autorité contredisent la carte moderne des groupes, des appartenances génériques, et l'image institutionnelle des fonctionnements politiques (dans l'État, les partis) : les clans, les cliques, les patrons, les clients, font surface, sans compter les hiérarchies de fait (le rôle et la place des notables) ou fonctionnelles (le rôle et la place privilégiée du chef de parti, de l'appareil, de l'orateur, du tribun). Le citoyen est en droit de désespérer de la République ; l'observateur se prend à douter. D. Strand, qui écrit des mouvements de masse dans la Chine urbaine du premier xx^e siècle qu'ils ne « dissolvent » pas les particularismes, mais leur donnent au contraire l'occasion de s'afficher¹⁰³, ne donne-t-il pas, *a contrario*, la bonne analyse ? Faut-il penser qu'en dépit des errements, des exceptions, les structures de l'action politique (structures sociales et mentales aussi bien que politiques *stricto sensu*) sont ce qui établit le champ du politique ? Ce champ obéit-il avant tout à d'autres déterminations : le profil des groupes, des appartenances, les mécanismes d'identification ne sont pas ce qu'ils paraissent ou ce pour quoi ils se donnent dans le discours et dans les mythes politiques de l'époque ; les modalités grâce auxquelles formes, valeurs et mythes hérités du passé (la fameuse « tradition ») sont réinvestis dans les actions du présent l'emportent sur la nouveauté du présent ? Sans oublier le rôle non discursif — mythique — du discours lui-même en tant que pratique sociale et pratique de pouvoir. Nous savons depuis longtemps qu'un système de valeurs ne peut rendre compte d'un système politique : la

102 *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, 1990.

103 Cf. *Rickshaw Beijing*, p. 196.

démocratie n'échappe pas à cette règle. Peut-on penser cependant qu'elle se construit d'une manière différente, comme système d'action ? La formation sociale du politique l'emporte-t-elle toujours et partout ? La modernité dissout-elle son moule d'origine, ou bien s'y dissout-elle — a-t-elle même jamais existé autrement que dans le discours ? Y a-t-il ou non une « grande transformation » dans les constructions du politique ? Opacité, corruption du pouvoir, autoritarisme, égoïsmes corporatistes et individuels, violences non codifiées : que reste-t-il de la troisième sphère ?

Modernité et morpho-logique

Ce qu'on lui a opposé et qu'on lui opposera toujours : d'être une forme, mais, nous venons de le voir, en un sens qui n'est pas celui de la « morpho-logique » vandermeerschienne et que nous allons tenter maintenant de distinguer de ce que l'on veut dire en ramenant les fonctionnements institutionnels, en particulier ceux du politique, à du « formel ». Le fait que *Surveiller et punir* recense des illégalismes suffit, nous venons de le voir aussi, à signifier la différence : les distinctions interviennent dans une forme-système, non pour limiter le déploiement d'une construction en forme systématique des relations sociales, comme ce fut le cas en Chine. Par là, nous retrouvons la différence dans le « procès de la civilisation » que nous avons pointée à la lumière de N. Elias et de J.F. Billeter. Et nous retrouvons, plus emblématique que jamais sous ce jour précis, la *Phénoménologie de l'Esprit*. Hegel y fait apparaître l'homogénéité et l'universalité de la sphère politique en rapport avec l'égalité formelle qu'institue la citoyenneté. Du fait qu'elle est forme abstraite du donné historique, cette forme établit une pratique de la reconnaissance sociale qui n'est plus fondée sur les particularités (*Besonderheiten* : le sang, le sol, la famille, la profession, la richesse, la propriété, le droit privé, le peuple, la nation — puisque la citoyenneté ne se peut que dans un État universel), ni sur des affrontements directs, mais sur l'acceptation et la reconnaissance par tous d'un médiateur universel, qui est l'ensemble des citoyens : la civilité (*Moralität* dans le vocabulaire de la *Phénoménologie*) est le contraire de la distinction, quoiqu'elle soit le summum de la civilisation (rappelons que dans l'analyse

non encyclopédique de la *Phénoménologie*, qui ne regarde pas la Chine, ce que j'appelle ici la distinction correspond au juridisme particularisant de l'empire romain et à l'aliénation de l'individu dans le monde chrétien). L'important est de noter que la reconnaissance universelle des particuliers suppose la reconnaissance d'un universel par les particuliers qui ne peut être que leur ensemble *transformé*. Et que cette reconnaissance est censée fonder une dimension nouvelle de l'humanité qui est l'exact contraire de ce que serait une institution formelle : une forme embrassant pleinement la personne humaine dans la plénitude de son existence sociale. Dans l'état de citoyenneté, ce qui est reconnu n'est plus l'individu par rapport à un groupe, ou dans son âme, mais l'individu seul et plein : cela ne se peut que si cet état n'est pas seulement un état de conscience, mais un état de la société qui accomplit la plénitude de l'humanité, et un État correspondant à cette forme de la société. Cet aspect formel est ce qu'écartent expressément les constructions chinoises du social, y compris celles qui cherchent à dépasser la société telle qu'elle est — par exemple, les communautés particularistes dans un communautarisme. Point de citoyenneté autre qu'éthique, dans une dimension d'universel partagée et même disputée entre l'État et l'éthique (selon la polarité *nei sheng/wai wang*), mais qui baigne, s'agissant des institutions politiques et sociales, dans une universalité qui ne s'abstrait pas des particularismes hiérarchisés propres à ces institutions. Non pas égalité de pairs, fût-elle dirigée contre l'égalité des pères, selon la présentation par W. Rowe de la vision de Chen Hongmou, car cette égalité-là n'est qu'une universalisation de l'éthique, mais égalisation dans la participation de tous à une vie politique expressément formée pour exprimer l'égalité : la « grande entreprise » universaliste de la civilisation chinoise et des élites Qing qui s'y sont attelées diffère du processus de la civilisation « bourgeoise » en ce sens qu'elle reste attachée à un modèle de l'humanité qui demeure inégalitaire, parce qu'il refuse le seul terrain d'équilibre de l'égalisation en société : le terrain formel.

Une analyse récente de la genèse du capitalisme¹⁰⁴ fait du recouvrement des pratiques socio-économiques par le marché une « chrématistique » qui

104 Jean Baechler, *Le capitalisme*, Paris, Gallimard, 1995.

définirait la réalité spécifique du capitalisme par rapport aux rapports marchands, attestés beaucoup plus largement dans l'histoire et la géographie. On serait tenté de voir dans cette chrématistique, dimension neuve de l'expérience humaine et voisine par là de la « marchandise » marxienne — « Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus » dit le *Capital* en citant l'Apocalypse¹⁰⁵ — une cousine, sinon une sœur de la citoyenneté hégélienne. Lorsque Marx critique le caractère formel et aliénant de la civilisation capitaliste, il en salue aussi l'innovation libératrice (cf. *L'idéologie allemande*) : avec ses vertus et ses limites, son Bourgeois n'est alors pas très éloigné du *Bürger als Bourgeois* de la *Phénoménologie*. Or, ce procès du monde bourgeois, Hegel l'instruit aussi : il ne situe précisément pas la citoyenneté, comme forme des pratiques sociales, au niveau du Bourgeois, niveau qui est pour lui ce qu'est, chez Marx ou Baechler, le marché capitaliste (une forme réalisant l'interchangeabilité des parties composantes d'un tout¹⁰⁶). L'interchangeabilité des parties composantes d'une société, voilà cette vieille « positivité » (entendons : aliénation) du monde chrétien que l'auteur de la *Phénoménologie* a cru retrouver et traquer dans la société des Lumières, en s'obstinant à voir dans la citoyenneté quelque chose de plus. La forme, en tant que forme pure de la Liberté, est la Révolution, qui aboutit à la Terreur, à la mort sociale¹⁰⁷. De là ce tournant éthique et autoritaire, que l'on dirait

105 Et que personne ne puisse ni acheter ni vendre, que celui qui aura le caractère ou le nom de la bête, ou le nombre de son nom. La citation de l'Apocalypse (XIII, 17) ponctue l'analyse de la marchandise au chap. 2 du Livre premier.

106 Jean Baechler situe le fondement du capitalisme, réalité économique, dans l'agencement *conforme* de la réalité socio-politique qu'exprime la démocratie.

107 Si Hegel établit un lien entre intégration religieuse, évolution de la société et de l'État, c'est pour voir dans la société « bourgeoise » (*i.e.* particulariste, individualiste, égoïste) et athée des Lumières une sécularisation de la société chrétienne, sujette aux mêmes imperfections (rançons, dans son optique, des tentatives d'émancipation et de compensation religieuses ou rationalisantes de la servitude travaillieuse). L'extension et le développement du droit privé dans l'État de droit (*Rechtszustand*) amorcés sous Rome instituent cette société comme collection de particuliers (les personnes juridiques, *Bürger als Bourgeois*) : la *Phénoménologie* y voit la fin de la maîtrise citoyenne de

chinois, pris par la *Phénoménologie* — mais d'une Chine obsédée d'universel impérial plus que de distinctions ritualistes : il est indispensable que l'ensemble citoyen s'organise dans l'État, que cet État ait un chef, Napoléon, « âme du monde », qui ramasse la forme citoyenne en sa personne, et qu'un « savoir absolu » (aboutissement des religions et idéologies antérieures) confère un rayonnement éthique à l'interaction citoyenne. Hegel se sépare de la voie démocratique en excluant les distinctions politiques de la citoyenneté achevée, donc en traduisant homogénéité par consensus, et en renforçant l'État (encore que la *Phénoménologie* considère que la magistrature suprême est ouverte à tous les citoyens). Cette tendance ira en s'épaississant à partir du moment (postnapoléonien) où la culture germanique sera considérée comme l'axe historique essentiel (comme le pivot de l'Absolu), à la place de la civilisation issue des Lumières : la *Kultur*, au sens identitaire du terme, mord emblématiquement sur la citoyenneté. On a donc raison d'opposer le politique et le social « organiques » à la Hegel au libéralisme, que celui-ci soit nu, utilitariste, ou vêtu d'éthique (à la Kant), mais on ne saurait oublier que l'aspect le plus remarquable de cette généalogie de la citoyenneté qu'est la *Phénoménologie de l'Esprit* est sans doute qu'y soient reconnues la nécessité en même temps que l'insuffisance d'une forme politique individualiste et égalitaire comme espace de l'action sociale.

l'Antiquité et le moment historique de la servitude. L'émancipation citoyenne, œuvre de la Révolution « achevée » par l'Empire, dépasse les limites aliénantes de cette société pour souder les individus à une communauté — communauté morale et communauté d'action. En d'autres termes, la modernité politique est une construction rationnelle qui ne peut se réduire aux instruments de la raison sociale — par exemple à la logique du marché. La branche hégélienne se sépare de la branche « contractualiste » (surtout anglo-saxonne, héritière de Locke) dans la réflexion sur le politique. Cela nous renvoie aussi à la remarque, faite en première partie, selon laquelle le rôle important dévolu, par Weber, à la rationalisation juridique des pratiques sociales, n'épuise pas le champ de la raison (qui est aussi, comme chez Hegel, un champ éthique), et au fait que cette vue s'inscrit dans le droit fil de l'historicisme allemand.

Je ne poursuis pas plus avant sur ce terrain, pourtant riche de promesses quant à la reformulation souhaitable des classiques comparaisons Chine-Occident (ritualisme, juridisme, holisme, individualisme, et *quid*, au demeurant, du lien entre le hiérarchique et le formel dont L. Dumont indique qu'il peut se disposer dans le sens de la distinction comme dans celui de la civilité ? qu'en est-il de l'institution de la représentation dans le monde de la morpho-logique ?). En Chine, aujourd'hui, ces problèmes suscitent une réflexion intéressante dans la mouvance du néo-confucianisme contemporain, qui butte cependant sur l'impossibilité de générer un ordre externe, collectif, qui soit moderne, donc égalitaire, à partir d'une position du sujet et du monde dans une relation qui récusé toute espèce de formalisme s'apparentant à une interchangeabilité des sujets : l'apparent accord avec les déconstructions de la postmodernité occidentale (qui, elle aussi, perçoit comme vacuité la reconnaissance formelle des particuliers dans le collectif) est démenti par le tropisme morpho-logique, sans préjudice de la volonté qu'affichent certains auteurs de fonder en raison un ordre hiérarchique. Aussi certains cherchent-ils une échappée en direction des réflexions occidentales qui s'efforcent de donner une base éthique à l'interchangeabilité de la forme citoyenne, afin d'en faire une authentique intersubjectivité¹⁰⁸. Mais, on le voit bien à travers les apories de ces recherches : le problème de la forme ne peut s'en tenir à la définition de la forme. Demander : « qu'est-ce que la forme d'une pratique sociale ? » est une question métaphysique. Qu'est-ce qu'une pratique sociale qui s'organise autour d'une forme explicitement considérée comme forme, voilà la question historico-sociologique, dont l'emblème peut être le Montesquieu de l'*Esprit des lois* : les « principes » sont plus qu'une caractérisation formelle de tel ou tel régime (la vertu, l'honneur, etc.), mais bien la forme selon laquelle les pratiques sociales s'intègrent, dans leurs déterminations multiples (qui font

108 La démarche éthique de John Rawls (l'auteur néo-pragmatique de *A Theory of Justice*) connaît un certain retentissement, notamment à travers la revue *Dongfang*, comme fondation possible d'une reconstruction étatique émancipée des pesanteurs du milieu chinois. Cf. J. Bourgon, « Une exigence nouvelle de la société chinoise : l'équité », *Perspectives chinoises*, 31, septembre-octobre 1995.

les « lois », c'est-à-dire l'histoire) comme dans leurs déploiements (qui font les sociétés et les régimes politiques). Si nous revenons aux questions soulevées dans notre discussion de l'éclectisme, la bourgeoisie et le prolétariat ne sont pas plus porteurs d'un sens historique unique (modernisation ou révolution) qu'ils ne sont déterminés de manière univoque par le contexte et l'histoire, c'est-à-dire totalement dégagés du moule sociologique (ou anthropologique). Mais que, chronologiquement, leurs premières manifestations dans les pratiques socio-politiques soient allées de pair avec l'expression d'un tel type de sens, et de tels « types idéaux », voilà qui signe, comme forme d'un ensemble de pratiques sociales, et non pas seulement comme mythe, ou comme idéologie, la modernité. Objecter que les restructurations occidentales ne sont pas parvenues à terme et que la société moderne n'a jamais fonctionné selon sa forme, revient à oublier que la modernité se distingue par le fait que les pratiques restructurantes et restructurées s'organisent en boucle et font système ainsi, dans l'action sociale comme dans l'imaginaire. À cela, il faut ajouter le mouvement — la conscience de changements importants ramassés dans un temps perceptible comme rupture — qui parachève le bouclage et fait sens, dans la direction pointée par les avant-gardes, en faisant que le caractère toujours formel de la modernité (son incomplétude et son inquiétude) n'en épuise pas la forme. Ou, du moins, ne l'épuisait pas, avant la crise et les déconstructions du présent¹⁰⁹.

L'« inachèvement » n'est donc pas le propre des sociétés et des cultures confrontées à la « plénitude » de l'Occident triomphant — un fantasme de dominateurs et de dominés —, ni, de nos jours, le lot commun d'une humanité condamnée (Occident compris) aux « bricolages » de la globalisation. La modernité fut montage, inachèvement, tensions, en même temps que pivot socio-politique parvenu à un certain équilibre social et mental.

109 Je rejoins ici la façon dont Erwin Panofsky conclut, dans l'histoire de l'art et de la civilisation en Europe, à l'existence d'une Renaissance au-delà de tous les mouvements de « renaissance » qui l'ont précédée et suivie, et au-delà de toutes les composantes de la Renaissance qui en banalisent la réalité. Cf. *Renaissance and Renascences in Western Art*, Londres, Almqvist et Wiksell, 1960.

C'est par là qu'elle put se détacher du peloton historique, et par là que la Chine du 4 mai 1919 fait figure d'esquisse. Son discours est en décalage avec l'action des acteurs sociaux, cette action, comme nous l'avons vu, se disperse : la modernité en est réduite à prendre la pose, dans des mythes (dont il est resté l'illusion du *yundong*) et par une surenchère idéologique¹¹⁰. Le « théâtre » de J. Wasserstrom est, au fond, ce qu'un politique (et une société) non construits sur l'horizon étatique peuvent ambitionner d'aspects formels — le contraire finalement de la systématisation de l'action politique en quoi nous voyons le point nodal du système fortement construit de la modernité. La société civile se dispose dans un moment historique, qui n'est pas moins déchiré, belliqueux et irrationnel que celui de la période postimpériale en Chine, mais qui se boucle sur lui-même et dont le bouclage donne aux acteurs et aux témoins le sentiment que l'histoire avance. Dans ses assises sociologiques, ses pratiques sociales, ses représentations collectives, dans les mœurs, le langage, et jusque dans la littérature, la musique, la peinture ou le costume, jusque dans cette mise en scène de sa forme qui invente la société moderne comme objet de savoir scientifique — n'y a-t-il pas un rapport direct de la façon dont cet objet est construit avec la manière dont la société européenne se constitue comme marché, comme mouvement et agencement de corps autonomisés, et dans la façon dont l'objet société est conçu différemment de nos jours un lien avec la manière dont la globalité déconstruit une certaine forme de démocratie, au bénéfice du marché et de l'intercommunication ? —, l'ère de la société civile possède un air particulier, sa rhétorique, sa grammaire sociale, son théâtre politique, en même temps que ses infrastructures politiques propres, d'autant plus reconnaissables au premier coup d'œil dans le vaste panorama de l'histoire des mœurs et des civilisations que nous en sortons. Cette marque est bien celle de la ville et de la bourgeoisie en un rapport historique précis, daté. Ce qui nous conduit à constater, d'une manière tout historienne, que les « équipements » et les exigences d'une démocratie « moderne » du xix^e siècle n'étaient pas ceux et celles d'une démocratie « moderne » de la fin du xx^e siècle : dire cette dernière « post-moderne » n'a guère de sens,

110 Cf. « Utopian Marxism », p. 102 sq.

puisque la forme est demeurée. Peut-on suggérer, sans tomber dans une absurdité du même ordre, l'idée d'un âge classique de la modernité, d'une histoire qui ne s'arrêterait pas avec son émergence ? Ce ne sont pas seulement les préconditions de la démocratie qui sont historiques : ses conditions le sont aussi, encore que, nuance essentielle qui ne rouvre pas les cercles de Ptolémée, à travers ces variations elle soit restée la démocratie... et puisse le rester encore¹¹¹.

La construction politique du XIX^e siècle, épice de cet âge classique, reposait sur des pratiques sociales et des actes de foi dont la substance et la force ne peuvent plus être saisies de nos jours qu'en une perspective d'histoire de la société et d'histoire des mentalités (autre victime de la déconstruction !). Actes de foi, foi partisane, foi syndicale, foi laïque, foi égalitaire : dans la France du XIX^e siècle, y compris dans la III^e République très fin de siècle, l'égalité citoyenne est d'une importance vitale en tant que composante vivante de la société civile et de la sociabilité républicaine. Sans elle, on ne comprendrait pas les succès du bonapartisme. Conclure à

111 Dans le moment grec de la forme citoyenne (Athènes au V^e siècle) se repère un même bouclage entre pratiques sociales, institutions, et discours, en même temps qu'une même dynamique historique. La citoyenneté est la société : le social n'a pas d'appellation propre. C. Mossé n'en montre pas moins que le politique s'en différencie, non sans tensions, par l'expertise, notamment celle qu'exigent les transformations de la guerre, comme par des distinctions explicites (entre citoyens actifs et passifs). De là une construction politique de la Cité si marquée que son discours en exclut le social, mais un fonctionnement social des institutions politiques qui, cependant, n'évacue pas la forme citoyenne. Le moment moderne de la sphère publique et de l'État de droit tentera de médiatiser ce dilemme, bien représenté dans la divergence entre modèle français et modèle libéral anglais. En Grèce, la forme citoyenne s'est d'autant mieux posée comme forme que la démocratie a correspondu, dans le discours philosophique, à la séparation entre *logos* et *doxa*, c'est-à-dire à la construction d'un discours rationnel se voulant abstrait, libéré des passions comme des intérêts privés, dont l'articulation ne se fait pas seulement dans la spéculation philosophique, mais aussi dans la réflexion politique, éthique, et dans le savoir historique (cf. les ouvrages de F. Châtelet, notamment *Naissance de l'histoire*, Paris, Éd. de Minuit, 1961, et *Platon*, Gallimard, 1976).

une illusion, à une réalité « à la chinoise », serait manquer la réalité essentielle de l'époque : l'équilibrage de sociétés profondément déstabilisées par la révolution industrielle autour de la dimension citoyenne. Là où cette dimension a manqué, tardé ou failli — songeons à l'Allemagne — l'équilibre a été perdu. Le grand massacre des Citoyens, entre 1914 et 1918, confirme la définition hégélienne de la citoyenneté : est citoyen l'esclave qui devient maître en affrontant la possibilité de son extinction personnelle, en élevant sa conscience non seulement à la chose publique, mais en la hissant à hauteur de mort. Il est aussi la résultante de l'intégration et de la forme que nous analysons. Derrière les engagements politiques du XIX^e siècle, il y avait la guerre, la conscription et la mobilisation, en même temps que l'élection, l'école et l'amour de la liberté : aux côtés des actes de foi, les pratiques sociales. En dehors de l'exclusion explicite du partage des biens, et des « illégalismes » cachés dans la loi, le grand œuvre politique de l'âge industriel s'ordonne autour de hiérarchies fonctionnelles et symboliques qui apparentent le montage de la société civile, dans les régimes représentatifs classiques du XIX^e siècle, au système de commande, de rangement, de communication et de hiérarchisation de la société et de l'État industriels. À tout seigneur : le « travail » est inventé comme pratique socio-éthique au moment où s'estompent les anciens principes hiérarchiques, comme « conformité » de la forme de l'activité sociale centrale à la forme capitaliste de l'activité économique, par une société qui s'en trouve « tendue » d'autant¹¹². Autre exemple : si la « publicité » de l'action publique est un sujet conflictuel, les techniques de communication instaurent *ipso facto* une distanciation et un filtrage qui désavantagent les « masses » et rendent plus « tendues » les constructions fondamentales, comme la Nation, les partis. L'autorité, la discipline et la hiérarchie sont acceptées en vertu des structures socio-mentales et de l'état des techniques, pourvu qu'elles coexistent avec les pratiques et valeurs égalitaires dont nous venons de rappeler l'importance. Les effets d'ordre ne semblent pas ajouter d'illégitimes distinctions dans la sphère politique (les seules qui soient

112 Cf. D. Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1996.

légitimes étant les distinctions politiques), s'ils semblent attribuables à une hiérarchie des mérites ouverte à tous. Il est légitime que le héros trône au-dessus du simple citoyen si l'héroïsme est un bien commun. La mise en représentation des acteurs sociaux est en elle-même un système centré et hiérarchisé, qu'il s'agisse des rouages institutionnels représentatifs ou des rouages discursifs, telle l'indispensable (et attendue) rhétorique du « représentant du peuple », produit et marque d'un système de classification sociale dans une société où l'enseignement primaire est seul à se généraliser. L'ouverture à tous ou l'existence même de ce système seront l'un des axes majeurs de la vie politique au XIX^e siècle, mais il est remarquable que la gauche républicaine (en France) ne mette pas en cause la fonction exaltée, donc supérieure, du héros ou du discours rhétorique (pas plus d'ailleurs que celle du privilège masculin ou paternel). Ajoutons que la sphère publique est un ensemble auquel ces rhéteurs dispensent des discours d'ensemble correspondant à des projets d'action collective. Cette supériorité acceptée de la rhétorique architecturée, cette ampleur du discours des systèmes intégrés d'action collective vont à l'encontre de nos systèmes déconstruits, émiettés, consommateurs de communication directe, instantanée, personnalisée : les médiateurs politiques ou les héros du spectacle se coulent désormais dans ce moule, qui est bien, cette fois, celui du marché.

Gardons-nous des effets d'optique rétrospective, qui font apparaître le montage de la sphère publique classique comme purement idéologique, ou bureaucratique et ritualiste. À côté de l'État administratif, militaire, à côté du quasi-État ecclésiastique, de la caserne, de l'hôpital et de la prison, sans oublier l'école, se fait jour une autre dimension de l'organisation humaine, même si les pratiques qui la constituent doivent s'entourer de marqueurs rituels et symboliques destinés à maximiser leur efficacité mobilisatrice en même temps qu'à fonder leur spécificité. Ces marqueurs, tout comme les déviations (ou pesanteurs) déjà relevées, indiquent sans doute une structure de dépendance sociologique, mais selon une forme qui n'est pas celle de telle ou telle tradition (en particulier de *sa* tradition). Il faut en revenir au sourire du chat, à ces figurations éloquentes des peintres — les citoyens vêtus en bourgeois de Delacroix qui côtoient des allégories, à ce personnage de Caspar David Friedrich (Hambourg, Kunsthalle), lui aussi en costume bourgeois, qui, debout sur un sommet, toise une mer de nuages de tout son

anonymat (puisqu'il nous tourne le dos) —, à la valorisation des aspects formels, abstraits, neutres (ce qui, précisément, semble incompréhensible et invivable à nos contemporains), à ces effets de neutralisation interférant avec l'ordre social et politique, à ce mélange « aplatissant » (le mot est de Tocqueville) d'anonymat, d'interchangeabilité, mais aussi d'authenticité individuelle réalisée dans une dimension supérieure de l'Homme, propre à exalter ses capacités d'invention dans tous les domaines, mélange fort mais instable auquel le XIX^e siècle doit peut-être d'avoir été si romantique et *self conscious*... Pour nous en tenir aux grands penseurs politiques de sa première apparition, Hegel le pense comme un « plein » historique (dont la plénitude met fin à l'histoire) ; critique, nostalgique mais « réaliste », Tocqueville l'analyse comme le monopole d'« une seule classe » — la bourgeoisie — sur les affaires publiques ; je ne reviens pas sur la vision apocalyptique de Marx. Les débats idéologiques chinois souvent confus de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle s'éclairent eux aussi sous cet angle : l'idée de la modernité séduit, mais la société moderne (telle que la figurent l'Europe et l'Amérique contemporaines) rebute, ou semble faire défaut à la Chine¹¹³.

Ce que nous avons examiné afin d'éclairer l'évolution de la Chine contemporaine est un système d'action historique caractérisé non par un progrès de la rationalité, mais par un procès de civilisation dont le pivot fut la neutralisation des formes anciennes de rapports de pouvoir : la genèse de la modernité ne mit pas fin à la domination des élites, mais modifia le caractère structurant de cette domination. Cet examen a porté sur la réalité historique d'une « forme » des pratiques sociales — la forme de la modernité — par opposition à l'aspect « formel » de la pratique sociale des institutions. Forme et formel sont deux choses qu'il faut se garder de confondre, mais dont il est aisé de voir que la confusion jette le trouble dans l'analyse de la modernité et dans les comparaisons Occident-Chine. Toute société politiquement instituée se réfère à des formes qui ont la propriété,

113 Parce que ces débats portent de préférence sur la culture et sur la société, on n'a pas toujours remarqué à quel point ils concernent la construction du politique. Cf. Y. Chevrier, « Chine : fin de règne du Lettré ? Politique et culture à l'époque de l'occidentalisation », *Extrême-Orient Extrême Occident*, 4, 1984.

précisément, d'être extérieures aux pratiques du social en tant que social : cela distingue la réalité de l'utopie. Mais, vu de près, le politique fonctionne comme la société, est dans la société : la forme se rabat sur le formel, les histoires l'une sur l'autre et sur le culturel. Pourtant, l'État bureaucratoc-ritualiste de l'empire chinois est, de par sa formation même, à la fois plus extérieur au social (par le formalisme et la hiérarchisation des modes d'institutionnalisation) et plus en lui que l'État-nation moderne en Occident (parce que le système des institutions fait une large place à la formation sociale de l'État, tandis que l'institution officielle du social, quand elle s'écarte de la logique bureaucratique, réplique les formes « organiques » de la société : le propre du rite est de formaliser l'action sans la systématiser dans une forme). De là l'impression que, dans certaines conjonctures historiques, l'État devient la société : sa forme se vide.

La modernité s'édifie en Occident selon un schéma inverse : le politique devient aussi la société, mais sous l'angle des constructions formelles, qui ont transformé le social sans le vider de sa substance (sans le ramener au bureaucratique absolu), car la forme du politique s'est elle aussi transformée. La modernité couronne ainsi une trajectoire historique dans laquelle les acteurs sociaux ont tendu à résorber la différence entre les formes institutionnelles et les pratiques sociales selon la logique institutionnalisante qui caractérisait leur héritage de civilisation. La société chinoise n'a pas produit une forme nouvelle de ce genre, car elle a évolué à l'époque précontemporaine et contemporaine sans que le politique, dans son évolution, sorte de la polarité bureaucratoc-ritualiste qui résultait sinon d'une « grande transformation », du moins d'un *décalage* majeur subi dès l'Antiquité par un système de pouvoir qui s'est impérialisé et bureaucraté plus vite, plus longuement et sur une plus vaste échelle que d'autres, mais sans produire, sur le long terme, une intégration équivalente du côté de la société. La construction ritualiste a équilibré la construction bureaucratique en un rapport qui a engendré ce que j'ai appelé le phénomène de la distension par la distinction, non celui de la modernité. Sans doute était-ce là un type de formalisation marquée face à l'informel social, mais dans un sens qui, par l'un des pôles, vidait le social de sa substance et, par l'autre, le privait d'une « grande » forme — d'une forme substantielle comme le fut celle de la civilité.

Notre époque remet en cause cette civilité comme dimension spécifique de l'action sociale. C'est, nous dit-on, que le socle s'effrite. Il semble plus vraisemblable de penser que le mouvement historique du moment fondateur ralentit, et qu'en conséquence l'effet de bouclage, de rupture et de sens s'essouffle. Même si l'expérience politique et sociale des sociétés avancées d'aujourd'hui n'est plus celle de l'âge classique des systèmes représentatifs et contestataires de la société industrielle, les grandes découpes sociales et les appartenances de l'âge industriel (la classe et la citoyenneté) et des âges antérieurs (la nationalité) ne s'effritent nullement, mais sont concurrencées par une exigence de substance (différemment exprimée selon le vécu collectif et individuel), qui s'en prend à la fois au caractère formel du politique (la sphère politique apparaît comme annexée par l'État, l'État comme possédé par les « féodalités » politiques) et à sa forme : la société s'absorbe en elle-même ou, plutôt, se reflète inlassablement en ses mille morceaux. Les groupes affichent leur particularisme, les individus leurs particularités. Ils veulent être reconnus *par le politique* comme tels, et non plus, ou en tout cas plus seulement, sous les espèces jugées trop lointaines, aliénantes ou dévoyées, de la citoyenneté neutre, de la majorité arithmétique, encore moins du programme d'un parti ou d'un syndicat. La construction politique moderne — État + sphère publique, instruments des émancipations modernes — fait figure de nouveau Léviathan, incapable de faire droit à l'égalité substantielle des personnes, à leur authentique individualité ou « identité » (race, religion, sexe ou préférences diverses). La reconstruction moderne du rôle des élites n'est plus fonctionnelle. Le discours ne se reconnaît plus dans les constructions rhétoriques. Il est montage aléatoire d'épisodes vécus et rapportés en temps réel ou remémorés pour être directement livrés à la collectivité, en une fragmentation du message que parachève l'exercice du *short attention span*. Sans doute peut-on estimer que le débat public se reconstitue ailleurs, à l'échelle transnationale qu'autorisent les moyens modernes de communication. Cette vision optimiste du nouveau « village mondial », malgré sa métaphore rurale, est bien celle d'une modernité allant de l'avant, comme le veut la tradition anglo-saxonne de la société civile. Mais on peut aussi penser que l'« aplatissement » de la sphère intermédiaire nous conduit bel et bien, cette fois, à une situation à la chinoise. Sous cet angle, avec la globalisation,

comme je l'ai déjà relevé, la crise du politique prend aussi l'allure d'une contestation externe des acquis de la modernité.

Voici donc la modernité en suspens et la Chine de plain-pied avec le monde postmoderne ? Et notre question décidément indécidable ? Les confusions qui lui sont relatives tiennent au fait que notre point de vue d'observateurs a changé en même temps que notre situation de citoyens. Ce qui, cependant, ne souffre aucun doute est le caractère construit des formes politiques centrées sur la société civile, le fait que l'autorité, par rapport au premier âge de l'histoire, ne se confonde plus avec le pouvoir du chef, de famille ou d'État. Malgré leur rêve risqué d'immédiateté (les ravages des populismes totalitaires ou de la « démocratie » maoïste illustrent ces dangers), les exigences de la modernité que l'on dit sans doute un peu hâtivement postmoderne se fondent sur les acquis de la modernité classique. Car elles sont celles de sociétés étatiquement intégrées, et visent un perfectionnement de la citoyenneté, non un renoncement aux libertés, même si la remise en cause de leur vecteur politique classique risque d'en ruiner les fondements. Ce qui est absurde, en revanche, est d'assimiler ce qui n'a pas été construit en Chine à ce que l'Occident déconstruit au nom d'un surcroît de liberté. C'est là sans doute le discours que tiennent les partisans du néo-confucianisme contemporain, prompts à formuler un humanisme authentique, c'est-à-dire infra-politique, dégageant la personne humaine des structures aliénantes de la politique « formelle ». De même que certains prêtent à la tradition non quantitativiste de ses sciences le mérite d'avoir anticipé les étrangetés qualitatives de la physique contemporaine, de même la Chine aurait enjambé la phase classique de la modernité grâce à son évident manque d'intérêt (une qualité *morale* !) pour les institutions de la démocratie. À un état de la société où l'humanité est collectivement soumise à l'ordre productif (y compris, en Occident, dans son mode formel de production du politique), et n'y échappe qu'en se retranchant dans la sphère du privé, dans les séductions de l'imaginaire (la consommation) ou du spirituel, est opposée l'exaltation d'une collectivité dont la séduction éthique et conviviale tiendrait justement au fait qu'elle transcende la soumission des individus et de leurs groupements à l'ordre productif, tout en garantissant des conditions d'excellence économique. Cet argument, qui fut aussi, en un autre langage, celui des traditionalismes et de l'anti-capitalisme en

Occident, peut rencontrer un certain écho, surtout lorsqu'on le développe dans une perspective culturelle et nationaliste à finalité politique qui découple la modernité du politique en même temps que de sa culture et de son histoire d'origine. Il n'en reste pas moins que la construction identitaire du social n'élimine pas les contradictions inhérentes à la construction du politique et de la modernité économique. Boire du Coca-Cola et s'adonner au *guanxixue* est une chose ; rationaliser l'espace économique de la Chine ouverte, restructurer dans cette perspective la société en est une autre, qui peut aller, nous l'avons vu, à l'encontre des pratiques sur lesquelles se fondent les identités sociales.

Depuis un bon siècle, les Chinois s'affrontent sur la définition de leurs « caractéristiques nationales ». Que certains, en Chine et en Occident, voient dans ces caractéristiques une forme authentique de la modernité ne met pas un terme à ce débat. Au xx^e siècle, la construction de l'État ne s'est approchée du moule moderne qu'en sombrant dans la perversion totalitaire. Ce dilemme, quoique atténué, est passé aux modernisateurs-constructeurs d'aujourd'hui. Là où l'expérience occidentale a fait coïncider les évolutions de l'État et du social, sans que le premier prenne le second par la main, toute la difficulté actuelle revient au fait que l'évolution spontanée de la société ne va pas dans le sens souhaité, et qu'une action volontariste a pour effet de tuer les libertés qu'elle cherche à instaurer. Ce dilemme dans la réalité reste aussi une confusion dans les analyses, y compris les plus déliées, telle celle qui s'efforce, chez un Liao Xun (cf. *supra*), de forger un vocabulaire analytique de la société civile façonné sur l'expérience chinoise en montrant que les pratiques socio-politiques oscilleraient entre deux types de situations : grand gouvernement-petite société, grande société-petit gouvernement, le défi de la modernisation consistant à mettre en place les conditions d'un « petit gouvernement » et d'une « grande société » dans la Chine d'aujourd'hui. S'il suffisait que l'État avance ou recule, même en spécifiant qu'il se transforme dans son va-et-vient, la Chine eût sans doute inventé la modernité ! À ma connaissance, nul n'a posé le problème comme j'ai tenté de le faire ici, en montrant que ces interactions chinoises ne reposent pas sur la volonté et sur la force plus ou moins conquérantes de l'État — ce qui est une chose —, mais sur une histoire de dissociation prolongée dans la construction du politique et du social, histoire qui ne fut pas celle de l'Europe en son âge « classique » fondateur de la modernité.

Cette conclusion ne vaut pas définition. Le parti que j'ai pris excluait par avance toute idée d'une formule capable d'épuiser la réalité historique. Je me bornerai donc à rassembler quelques-uns des temps forts de l'argument et quelques questions qui demeurent. La Chine est le domaine historique d'autonomies sociales fragmentées, fondées sur un mode particulier d'institution du social, non de la société civile et de la sphère publique, qui caractérisent l'Occident moderne mais ne sont pas ce que la vulgate voit en elles : la société face à l'État. Elles se sont déployées dans une dimension de l'action sociale qui n'est pas celle de l'État sans être pour autant celle de la société, selon un double processus d'autonomisation s'adressant à celle-ci autant qu'à celui-là. La société civile est le lieu politique du social. Cette dimension inédite de l'action collective ne s'appréhende qu'à la lumière d'une perspective généalogique, dans l'interaction de processus de construction de l'État et de la société. Les tentatives pour déceler d'autres formes de la modernité, notamment dans l'histoire chinoise, doivent admettre que la modernité peut être autre chose que cette intégration, soit du côté étatique, soit du côté social. C'est par rapport à l'évolution d'un système d'action sociale (et d'autres systèmes, tel celui de l'empire chinois) qu'il faut la définir : ses valeurs (l'individualisme, la liberté), ses mécanismes institutionnels (la séparation du privé et du public et la participation de tous aux affaires publiques) n'y suffisent pas. Elle s'investit dans une dimension politique, au sens où ce politique moderne se différencie comme forme de la famille, du lignage, des communautés locales ou professionnelles et des réseaux qui innervent le social, tout autant que de la sphère religieuse. Mais au sens aussi où il ne se ramène pas aux pratiques de pouvoir, y compris dans l'État de droit. Notre époque ne se reconnaît plus sans hésiter dans ces distinctions fondatrices. La seconde, pour souffrir des critiques adressées au caractère formel de « la » politique et passer dans le monde pour un credo occidental, n'en fait pas moins figure de référence universelle. La première fait au contraire l'unanimité contre elle, au nom d'une meilleure reconnaissance de chaque personne, culture ou peuple en son (ou ses) identité(s) particulière(s). Les réductions anthropologiques ou culturelles que légitime cette crise — ou faut-il dire une prise de conscience de l'incomplétude originelle du mouvement de la modernité qu'entraînent ses acquis, ses manques et l'apparition de concur-

rents — s'étendent de l'action sociale aux savoirs. Car, là où la réduction du politique à l'économique sous influence marxiste surenchérisait sur le discours de la modernité, la déconstruction « sociétale » à laquelle nous assistons sape les bases des sciences sociales, dont certaines, notamment en histoire, ne s'étaient pas frottées sans profit aux influences marxistes. Le comparatisme s'en trouve comme affranchi de sa mauvaise conscience originelle, mais il s'aplatit d'autant. Le dialogue mondial des érudits prospère sur ce plat. Les emprises humaines sur la nature menacent la biodiversité, le marché et les media unissent ce qui était séparé, mais les principes unificateurs de l'activité humaine refluent au nom de la démocratie du sens. Pourquoi le Passé subirait-il une loi dont l'Autre s'est affranchi ? Les objets de l'histoire sont contingents, et leur « aplatissement » est un signe encourageant, puisqu'il indique en un certain sens qu'ils sont moins « sujets ». Cela dit, toutes formes de l'activité humaine ne sont pas contemporaines, ni convertibles. Ne confondons pas la période actuelle où la systématisation des interactions à l'échelle planétaire (qui n'est d'ailleurs pas harmonisation, ni uniformisation) réunit les conditions d'une historicité « globale » avec l'époque des histoires séparées, durant laquelle chaque collectivité historique a intégré ses propres systèmes. L'historien est précisément celui qui empêche la machine à remonter le temps de bouleverser le déroulement qui a permis la machine. Pourquoi s'abandonnerait-il au relativisme quand il utilise des concepts essentiels à sa discipline que l'histoire associe à la modernité en son berceau occidental ? La simple chronologie, ce fondement modeste mais irréductible de sa pratique, légitime ce parti sans en faire un absolu culturel. Ce ne sont pas des instruments nouveaux pour des temps nouveaux qu'il faut (par exemple d'autres modernités), mais une histoire de la modernité explicitant d'où viennent ses instruments intellectuels et politiques et comment les utiliser aujourd'hui. Je dis bien de la modernité, non de la modernisation : de cette différence devenue si incompréhensible à tant de nos contemporains qu'il importe de maintenir entre le discours et ses objets, entre l'individu et la société, différence qui n'est pas nécessairement néfaste, le chercheur dira à la recherche, le citoyen à la citoyenneté. Imagination dialogique, donc, sous l'emblème de Vico (des sciences de l'Homme, parce que pas de science de Dieu, pas de théologie de la modernité) autant que de Popper, mais

souvenance des parties du contrepoint en même temps que conscience des conditions et des effets du dialogue, politiquement et scientifiquement. Le moment étatique, le moment vraiment politique de la démocratie s'enfonce dans une histoire dont les composantes se défont sous nos yeux. La liberté n'en fut et n'en est pas fiction pour autant, totem identitaire parmi d'autres, même s'il faut lui assigner le rôle d'une « fiction vraisemblable », et œuvrer en son nom, pour lui éviter d'être remise au magasin des traditions.

Résumé

Yves CHEVRIER, La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire

L'auteur analyse deux ouvrages (Jeffrey N. Wasserstrom, *Student Protest in Twentieth Century China* ; Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation*) publiés à la suite du débat sur la société civile à la fin de l'empire, sous la République et aujourd'hui (ainsi que : Elizabeth Perry, *Shanghai on Strike* ; Alain Roux, *Le Shanghai ouvrier des années trente et Grèves et politique à Shanghai*). Il brosse aussi un panorama critique des courants d'idées, notamment des avancées de l'anthropologie sociale et de la déconstruction, qui relativisent l'idée de modernité dans les sciences sociales et les études chinoises. L'analyse de B. Goodman (pas de société civile dans le Shanghai de la République, mais fragmentation et chevauchement des sphères de l'État et de la société) rompt à propos avec la polarité habituelle. Mais la thèse (ce continuum caractérise une culture flexible dont la flexibilité est la modernité chinoise) soulève plus de questions qu'elle n'en résout. Elle est critiquée de deux façons. Il lui est d'abord opposé de n'échapper au piège des normes occidentales qu'en définissant unilatéralement la modernité, sans égard pour le contexte d'ensemble. Une analyse contextuelle (comme *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise* de Marie-Claire Bergère) situe le continuum dans une interprétation différente. Le Shanghai moderne (pour M.-C. Bergère et d'autres historiens, ce « moderne » incluait des continuités « sociales » telles que B. Goodman les présente à travers les *tongxianghui*) a souffert d'un manque de contrepartie étatique. Le tableau d'ensemble (y compris le peu flexible rapport du mouvement des idées à la politique) ne peut se définir que comme une approche tronquée de la modernité, ayant engendré, entre autres, la « néo-tradition » d'Andrew Walder, à moins de s'en tenir à une idée déconstruite de la modernité.

L'auteur présente alors sa vision de la société civile à l'aide d'une généalogie de la modernité. Celle-ci porte la marque, politiquement intégrée et sociologiquement tendue, de la construction étatique et de la transition industrielle en Europe et en Amérique du Nord. Contrairement à l'image qu'en donne la vulgate (la société contre l'État), la société civile est la société organisée de manière autonome dans une dimension politique neuve, qui est la marque de la modernité : une construction politique dépendant mais différant des institutions étatiques et sociales. À l'inverse, les continuités socio-étatiques chinoises reposent sur une dichotomie des processus de formation de l'État et de la société au sein d'un empire analysé ici comme « distendu », ce qui expliquerait la durable fragmentation du champ politique et

celle de l'État postimpérial. La construction politique de l'âge classique de la société civile est également opposée aux tendances à la déconstruction de la dimension politique de l'action sociale qui s'affirment dans le monde postindustriel et postmoderne, afin d'éclairer l'influence du milieu « globalisé » sur le discours des sciences sociales dans les études chinoises.

S'il est légitime de faire intellectuellement place à l'expérience globale de l'humanité, les historiens des sociétés et des cultures ne doivent pas s'abandonner au relativisme quand ils appliquent à des contextes non occidentaux ou non contemporains des concepts essentiels de leur discipline que l'histoire associe à la modernité. Ce ne sont pas de nouveaux instruments pour des temps nouveaux qu'il faut, mais une histoire de la modernité explicitant d'où viennent ses instruments intellectuels et politiques, et comment les utiliser aujourd'hui.

Abstract

Yves CHEVRIER, Civil Society, China, and the Cheshire Cat

The article is a critical appraisal of two studies (Jeffrey N. Wasserstrom's *Student Protest in Twentieth Century China* and Bryna Goodman's *Native Place, City, and Nation*) published in the aftermath of the civil-society, public-sphere debate in Late Imperial, Republican, and Contemporary China, together with Elizabeth Perry's *Shanghai on Strike* and Alain Roux's *Le Shanghai ouvrier des années trente* and *Grèves et politique à Shanghai*. It is also an assessment of current intellectual trends in the social sciences and in Chinese studies, in particular of the inroads of social anthropology and "deconstruction" which foster a relativistic idea of "modernity." Goodman's argument (no civil society in Republican Shanghai, but fragmented and straddling state and social spheres), is a welcome departure from the standard polarity. Yet, her conclusion that the continuum was part of a flexible culture, whose flexibility was China's modernity, raises more questions than it answers. It is discussed in two different ways. First, it is argued that Goodman's attempt at escaping the Western normative trap leads to a one-sided notion of modernity, leaving out the overall context. A contextual analysis (such as Marie-Claire Bergère's *The Golden Age of the Chinese Bourgeoisie*) sheds a different light on the continuum. Modern Shanghai (and Bergère and others agree that being modern did include the kind of societal continuities exemplified in Goodman's

reading of the *tongxianghui*) suffered from not finding a suitable match in state structures. The overall picture (including the less than flexible relationship between thought and politics) can only be described as a truncated approach to modernity, leading, among other things to Walder's "neo-tradition," unless one settles for a deconstructed idea of modernity.

The discussion proceeds with an inquiry into the nature of civil society through a genealogy of modernity. In the author's view, the latter reflects the politically integrated and societally tense background of nation-state building and industrial transition in Europe and North America, while the former is not primarily what the standard view says it is (society vs. the state): it is the organised autonomy of society in a new political dimension, which is modernity's birth-mark, a political construct at once related to but distinct from state and social institutions. A parallel discussion of state-society continuities in Chinese history links them to a long-lasting dichotomy in the process of state and social formation within the frame of what is analysed here as a "loose" empire, which would account for the lasting fragmentation of politics and of the post-imperial polity. The political construction of the classical age of civil society is also compared with the current trends in the post-industrial and post-modern world for deconstructing the political dimension of social action, in an attempt to highlight the impact of the "global" environment on the discourse of the social sciences in the field of Chinese studies.

While there is a legitimate tendency to intellectually accommodate the global experience of humankind, social and cultural historians need not surrender to relativism when they discuss in non-Western and non-contemporary contexts modernity bound concepts that are central to their discipline. What we need is not new tools better suited to the new age, but a history of modernity explaining where its intellectual and political tools come from and how they can be used today.