

# La théorie de la modernité de Max Weber et la voie chinoise à la modernisation

*Vittorio Cotesta*

*In contemporary sociological and political debate there is a wide consent in recognizing the growing role of China within the biggest global powers. This renewed centrality induce to reflect on historical and social processes that have shaped the chinese way to modernization. The analytical path here proposed moves from the weberian theory of modernization and from some contemporary analysis that have underlined its main heuristic limits. The article thus outlines some characteristic feature of chinese modernization.*

## **Introduction**

Il n'est pas possible de réduire la complexité de l'histoire de la pensée sociale du XXe siècle à des formules synthétiques. A fortiori s'il s'agit d'un sujet strictement lié à la pratique économique et politique comme celui de la modernisation. Toutefois, afin de s'orienter dans la pluralité des positions présentes, on pourrait affirmer qu'au XXe siècle on passe de la théorie de la modernisation unique de Max Weber à la théorie des multiples modernisations proposée par S. N. Eisenstadt. La théorie weberienne est celle d'un monde unique dominé par l'hégémonie occidentale. La théorie d'Eisenstadt est celle d'un monde post-occidental et pluriel.

Pendant ces dernières années il y a eu un profond changement de la perception de la Chine en Europe. On passe de l'admiration à la peur, de la fascination au sentiment d'être menacé par les marchandises et les immigrants chinois. Mais en Europe, comme partout dans le monde, force est de reconnaître aujourd'hui le changement de rôle de la Chine parmi les grandes puissances politiques du XXIe siècle. Si on a encore des doutes quant au fait que le XXIe sera le «siècle chinois» dans l'histoire de l'humanité, il n'y en a aucun sur le fait que la Chine, après le «siècle de l'humiliation», «a repris la place qu'elle avait dans le monde avant l'expansion coloniale de l'Occident» (Gernet 2005: 106). On fait des spéculations sur un monde à deux (la Chine et les Etats-Unis d'Amérique) ou sur un monde désormais unique pour souligner la forte intégration des deux économies, américaine et chinoise.

Dans l'histoire, il y a des signes forts d'intérêt des européens pour la Chine. Cela commence avec Marc Polo qui évoque le mythique Chatai. Plus tard, avec la construction d'un système mondial des rapports de commerce dans les siècles XVI-XVIII des relations difficiles soit de type culturel, soit de type économique se développent. L'Histoire de la Compagnie de Jésus et de l'œuvre de Matteo Ricci donne l'idée de la complexité et des limites existantes dans les possibilités des relations entre l'Europe et la Chine. Il faut rappeler également les expressions d'admiration prononcées par Leibniz, A. Smith, I. Kant, Hegel et beaucoup d'autres. La Chine a 'inquiété' beaucoup les européens: on la pense comme la douceur de ses soies et on l'analyse, avec Montesquieu, comme le pays du 'despotisme oriental'. Enfin, ces limites sont renforcées par histoire de la domination européenne, américaine, mais aussi japonaise et russe; ce que les chinois dénomment le 'siècle de l'humiliation'.

Il n'est pas nécessaire de comparer l'Europe, l'Occident à la Chine pour lire l'histoire de leurs modernisations car il s'agit d'unités analytiques non comparables en raison soit de leur dimension, soit du décalage des deux histoires. Il faudrait prendre des unités plus petites et plus homogènes (voir dans ce sens Pomeranz, 2000) ou procéder par une voie beaucoup plus complexe. C'est ce second parcours que je vais suivre. En préalable, il est utile de faire référence à l'analyse de la modernité proposée par Max Weber. Dans un second temps, après avoir décrit le *type idéal* de la modernité, j'analyserai les caractères de la modernisation chinoise.

### *La modernité selon Max Weber*

L'analyse webérienne part d'un problème commun à l'humanité: la souffrance perçue comme injuste par les hommes. Puisque c'est là le point fondamental de toute société, il convient d'apporter une réponse à la question suivante: pourquoi le bonheur, la félicité sont-ils si difficiles à atteindre alors qu'à l'inverse d'autres cumulent le pouvoir, le bonheur et la félicité? Quel est le mérite de ces derniers?

Tenter de répondre à ces questions nécessite de recourir à la rationalisation, ce que Weber appelle aussi la théodicée. Des réponses différentes selon les civilisations (occidentale, chinoise et indienne) sont alors pensées pour résoudre le problème commun. Ces «rationalisations» sont construites sur différentes prémisses métaphysiques: «l'harmonie» pour le chinois; le «néant» pour les indiens; «l'être» pour les occidentaux.

Ici, on relève un problème en ce qui concerne la théorie de la modernité proposée par Weber. Dans les *Essais sur la sociologie des religions* il est clair que la «révolution axiale» (Jaspers 1949; Eisenstadt 2003) s'est déroulée pendant

le premier millénaire avant J. C., avec son apogée vers l'an 500. Weber, qui utilise du matériel théologique provenant de la «révolution axiale» concernant la civilisation occidentale, transpose de 1500-2000 années la production de ses effets, attribuant à la révolution protestante, et en particulier au calvinisme, la rationalisation occidentale qui produit la modernité. Dans cette perspective, il faudrait expliquer ce que sont les 15 ou 20 siècles entre la révolution axiale et la révolution protestante et calviniste. Mais, en définitive il convient d'abandonner l'explication wébérienne qui attribue au calvinisme et à l'éthique protestante le rôle de *cause* de la modernité.

Ce qu'il faut retenir de l'explication wébérienne c'est que Weber a proposé une *idée* de la modernité fondée sur onze caractéristiques. 1) La «science au niveau de développement que nous reconnaissons aujourd'hui comme valide» (Weber discute les productions scientifiques de la Chine et de l'Inde mais, tout en reconnaissant leur niveau, il ne pense pas qu'elles soient d'un niveau comparable à celui atteint par la science 'occidentale'); 2) Les arts: la musique, l'architecture (le gothique); 3) L'imprimerie qui, même si elle a été inventée en Chine, est devenue en Occident un moyen de diffusion des nouvelles et des journaux périodiques; 4) L'administration privée et publique: le fonctionnaire de profession est la pierre angulaire de l'Etat moderne et de l'économie moderne; 5) La politique, l'Etat, la constitution, le parlement; 6) Le capitalisme en tant que «organisation rationnelle du travail formellement libre»; 7) La séparation entre «administration domestique» et entreprise; 8) Le socialisme «rationnel»; 9) La bourgeoisie; 10) Le prolétariat; 11) Le lien entre science, technologie et production.

On a beaucoup discuté sur cette conception de la modernité. Il est utile d'examiner quelques reformes de la thèse wébérienne avant de mettre en avant les critiques qu'on a lui adressées. S. N. Eisenstadt fait, selon nous, avancer la théorie de Weber en lui donnant toutefois un sens tout à fait différent. Une autre réforme de la thèse de Max Weber – celle d'A. Martinelli, à partir d'une ligne déjà tracée par Eisenstadt – cherche clairement à comprendre la théorie de la modernité dans le contexte de la société globale.

En suivant le «programme de la modernité» dans la reconstruction de S. N. Eisenstadt<sup>1</sup>, on considérera que:

1) La modernité élabore «une vision du progrès historique et de l'histoire comme le lieu de la réalisation de son programme culturel». Cela implique un changement radical face à l'eschatologie chrétienne. L'histoire devient *le théâtre unique* des événements humains. Il y a un changement de direction

<sup>1</sup> On peut trouver la reconstruction du «programme de la modernité» dans Eisenstadt (1994: 25-45).

de la tension humaine du monde *céleste* au monde *terrain*; on pourrait ajouter qu'il s'agit ici d'une formulation différente, en mots mais pas dans son sens, du concept wébérien de l'*ascèse intramondain*. 2) Dans le cadre du progrès historique on construit le concept de l'«autonomie et de l'émancipation individuelles». 3) «Dans sa globalité, ce processus est défini en termes de valeurs universelles<sup>2</sup>, raison, science et technologie». On a même été tenté d'assimiler «science et technologie et de les confondre avec les valeurs ultimes: c'est-à-dire à fondre *Wertrationalität* et *Zweckrationalität*». 4) Dans le contexte du romantisme on a également tendance à accentuer «l'autonomie des émotions et la spécificité des collectivités primordiales». 5) «Le présent et le futur arrivèrent par cette voie à s'entrelacer plus étroitement». 6) Avec «le regard vers le futur» on cherche à construire «un nouveau ordre social dans le présent». 7) Dans ce nouvel ordre social, il y a «la possibilité d'une participation active des groupes sociaux». 8) De nouvelles valeurs universelles naissent ainsi qu'une conception *cosmopolitique* du monde et de la société. 9) Enfin on élabore une conception qui affirme l'existence d'un «passé communautaire» de l'humanité.

La traduction politique de cette conception de la société et de l'humanité est encore plus importante. Ses caractéristiques politiques sont:

Le concept de «responsabilité des gouvernants» face aux gouvernés.

L'élaboration d'un concept de société dans la quelle se réalise une «croissante autonomie de différents centres culturels et surtout [le] changement des rapports entre centre et périphérie». Les périphéries ne sont pas passives face au centre mais elles investissent les centres par leurs questions en interrogeant les rôles et les fonctions du centre.

«Les conceptions de base face à la tradition et à l'autorité changent». Le politique ne se légitime plus par la tradition mais par l'innovation.

On institutionnalise l'idéologie de la citoyenneté, la question de la représentation politique et des sujets qui ont le droit d'y accéder.

La politique n'est plus pensée comme une forme de domination de l'homme par l'homme mais comme «un projet qui cherche à mettre ensemble égalité, liberté, justice et autonomie, solidarité et identité».

Enfin, il y a une «graduelle disparition des élites de type traditionnel et une croissante accentuation des critères de l'acquisition et de la réalisation» individuelles.

Un problème théorique se pose quand ce programme est confronté à des sociétés différentes de celle qui l'a produit. Même en Europe, d'où le pro-

<sup>2</sup> Eisenstadt n'explique pas dans ce passage quelles sont ces valeurs; il s'agit des valeurs de l'autonomie de la personne, de la liberté, de l'égalité, etc.

gramme est parti et où les conditions des sociétés européennes n'étaient pas tant différentes les unes des autres, on n'a pas eu une unique modernisation. En effet, on a eu différentes voies de modernisation et donc différentes modernisations. À plus forte raison ça arrive quand le programme de la modernité rencontre des sociétés encore plus radicalement différentes de celle qui l'a produite.

Il y a là un trait mis au jour par F. Braudel (1969). Quand une société est en contact avec une autre, elle en prend certains aspects mais pas tous. Les échanges techniques et les connaissances sont absorbées mais pas les mythes ni les narrations touchant l'identité. Tout cela se produit au moment du contact du programme de la modernité avec les cultures et les civilisations africaine, asiatique et chinoise. De là le concept de «modernité multiple» ou de «famille des sociétés modernes».

Dans les dernières années de sa vie Eisenstadt a modifié encore son approche de la modernité en prenant conscience de la production de la société globale et a alors formulé le concept de «multiples modernités dans une âge de globalisation».

Pour mieux comprendre cet aspect de la théorie de la modernisation on peut se référer – entre autre – à l'œuvre d'A. Martinelli, *Global modernities* (2005). Dans son œuvre Martinelli cherche à donner une liste des traits de la modernité, à définir son concept de «société moderne»; il analyse en même temps la formation des modernités comme produits de la société globale. Il s'agit – et en écrivant cela, j'en prends la responsabilité – de comprendre que d'un côté il y a la formation d'une société globale, c'est-à-dire une société unique dans un monde basé sur un système d'interdépendances, et de l'autre côté, ces interdépendances sont constituées par des sociétés différentes. Elles sont modernes mais n'ont pas les mêmes traits. Si on pense le concept, le *type idéal* de la modernité comme structure dans la quelle il doit y avoir tous les traits indiqués par Weber ou par Eisenstadt, maintes sociétés ne pourraient pas se caractériser comme «modernes». Mais par le processus de sélection dont Braudel a fait l'analyse, ces sociétés prennent certains traits du «programme de la modernité» et en écartent d'autres. Elles peuvent prendre, par exemple, le lien fort entre science-technique-production et refuser les éléments politiques de la modernisation. La modernité, en outre, n'est pas seulement le libre marché et la démocratie mais aussi le marché (un certain marché) et la dictature ou, encore, le totalitarisme. La conception wébérienne de la modernité, au contraire, impliquait la coprésence des traits que nous avons résumés ci-dessus.

Qu'en est-il plus précisément des critiques adressées à la conception wébérienne de la modernité?

### Quelques critiques de la conception wébérienne de la modernité

Des critiques de la vision wébérienne de la modernité sont proposées par F. Braudel, K. Pomeranz, J. Goody.

Dans son essai *Expansion européenne et capitalisme (1450-1650)* Braudel reconstruit la formation du marché mondial dans les deux siècles après la «découverte» de l'Amérique. Il précise en premier lieu le sens de la révolution du XV-XVI siècle: «cette fois, le monde entier est notre espace, la scène théâtrale immense à mettre en cause. La modernité, c'est la première unité du monde, le globe terrestre saisi dans une aventure commune, si fragile que soit encore cette vie communautaire. D'un univers cloisonné, nous voilà parvenus à un monde qui tend à l'unité. Il y avait jusque-là plusieurs planètes, il n'en subsiste plus qu'une seule, qui le réunit toutes, ou du moins essaie de les réunir toutes» (Braudel 1997, 380). Il ne s'agit pas d'une œuvre simple. Après ce début «l'homme a mis des siècles à découvrir et à inventorier la prison où il vit et dont il essaie aujourd'hui de franchir, enfin, les limites» (*ivi*, 381).

Cette œuvre a été réalisée par l'Europe. «L'Europe a triomphé sur les chemins liquides du globe qu'elle a reliés les uns aux autres, créant à son profit l'unité maritime du monde» (*ivi*, 383).

Mais pourquoi l'Europe et pas les autres? Pourquoi l'Europe, «et non pas telle autre civilisation, ou même telle culture?» (*ibidem*). Pourquoi pas les Arabes ou les Chinois? En effet, beaucoup d'autres auraient pu le faire. Ils en avaient les moyens et l'expérience. En Asie et dans l'Océan Pacifique on avait l'expérience d'extraordinaires aventures sur la mer. Mais «en fait deux civilisations seulement aurait pu disputer à l'Europe la victoire qu'elle allait remporter, l'Islam et la Chine» (*ibidem*). La thèse de Braudel à ce propos est que l'Islam ne l'a pas fait à cause de ses succès. Il possédait déjà un marché mondial, contrôlait les voies caravanières et n'avait pas besoin d'aller au de là de son monde. En Chine, après les voyages du XV siècle et son vaste programme pour l'hégémonie des voies maritimes en Asie<sup>3</sup>, «tout s'arrête brutalement, avec la nécessité, pour les Ming, de porter leur effort vers le Nord et les déserts de Mongolie, d'où recommence, dangereuse, la poussée des nomades. C'est contre eux que Pékin est restauré comme capitale de la Chine au prix de gigantesques corvées (1421)» (*ivi*, 384)<sup>4</sup>.

En conclusion, l'Europe s'est imposée du fait des «inactions d'autrui» (*ibidem*).

<sup>3</sup> Et quelqu'un (Menziès 2002) dit aussi de l'Atlantique à la découverte de l'Amérique faite par l'expédition organisée par Zheng He. Sur les voyages des Chinois dans les Océans au XV siècle voir Dreyer (2007).

<sup>4</sup> Braudel juge tel événement comme «étrange épisode à vrai dire et peu claire» (Braudel 1997, 384).

L'Europe construit pendant des siècles une *thalassocratie*, un pouvoir et une hégémonie sur la mer. Sur la mer, l'Europe organise un système d'échanges sur la longue distance. Mais il s'agit d'un échange inégal. En effet, «ces échanges ne se font mêmes pas sur un pied d'égalité: le marchand d'Europe est l'inférieur» (*ivi*, 388). L'Europe n'a rien qui peut intéresser les asiatiques, sauf l'argent. Le niveau de la technologie est plus élevé en Chine et en Inde. On prend des produits de l'artisanat chinois et on paye avec de l'argent issu des mines de l'Amérique; on prend des épices en Inde et on paye de la même façon (*ivi*, 400). S'il est vrai que l'Europe grâce à son système d'échanges a vécu au dessus de ses possibilités, ce ne sont pas les asiatiques qui pendant ces deux siècles on payé mais les travailleurs des mines américaines. «L'Asie – conclut Braudel – n'a pas livré ses trésors, elle les a échangés. L'Occident les a donc payés, et souvent fort cher. Il lui a fallu aliéner, au profit de l'Extrême-Orient, une part notable des 'trésors' que l'Amérique, elle, allait lui procurer, non sans mal» (*ivi*, 388)<sup>5</sup>.

Donc, selon Braudel un capitalisme mondial existait aux XVI-XVIIe siècles et, pourtant, il n'a pas été inventé par la révolution protestante dont parle Weber. A ce propos on pourrait utiliser la position de Braudel pour défendre la thèse wébérienne. Il ne s'agit pas encore du capitalisme industriel mais de la formation d'un capitalisme ou des capitalismes fondés sur l'échange. Le capitalisme et l'industrie dans le sens indiqué par Weber, c'est-à-dire fondés tous les deux sur le travail «formellement libre», n'ont pas encore été créé. Aussi, la critique de Braudel met en question une partie de la thèse de Weber: la thèse selon laquelle il y aurait une relation directe entre la révolution protestante et calviniste et le capitalisme. En effet, les données historiques utilisées par Braudel évoquent un capitalisme qui se développe à partir de plusieurs centres et dans ces centres, la religion dominante n'est pas le protestantisme. Mais – comme j'ai déjà dit – la force de la thèse de M. Weber est ailleurs, dans l'identification des caractères de la modernité.

La théorie wébérienne de la singularité et de l'«exceptionnalité» de l'Occident est confirmée, d'une façon ironique et paradoxale, par K. Pomeranz (2000) dans son œuvre sur la «grande divergence»<sup>6</sup>. En effet, d'un côté Pome-

<sup>5</sup> «Le métal jaune du Nouveau Monde et surtout le blanc, c'est la possibilité pour l'Europe de vivre au-dessus de ses moyens, d'investir au-delà des limites des son épargne. Un immense coup de fouet stimule alors ses échanges» (Braudel 1997, p. 410).

<sup>6</sup> Pomeranz fonde son analyse sur les quatre nécessités qui sont à la base de la théorie malthusienne de la population: 1) nourriture; 2) fibres pour le vêtement; 3) énergie pour se réchauffer et pour la production; 4) matériaux pour les bâtiments qui, tous, demandent l'usage de la terre. Comme la terre n'est pas inépuisable, il faut considérer comme une forme de 'rationalisation' la solution de ce problème par les différentes sociétés. Si cette hypothèse est correcte, alors l'interprétation économique de la modernité proposée par Pomeranz est du même type que

ranz – comme bien d'autres auteurs tels que Braudel, Wallerstein et Goody – rejette l'idée selon laquelle des processus pré-capitalistiques ont eu lieu uniquement en Occident; de l'autre côté il soutient que la «grande divergence» entre la Chine et l'Occident au XIX siècle est produite par la révolution industrielle anglaise. Il serait enfin la *Via Britannica*, la base de l'«exceptionnalité» et de l'«unicité» de l'Occident. La nouveauté ici est que le capitalisme industriel naît en Angleterre et ensuite se diffuse dans toute l'Europe et les Etats-Unis d'Amérique, puis au niveau global.

Sur un plan méthodologique Pomeranz conteste les approches wébériennes qui expliquent l'origine de la modernité par des facteurs *endogènes*. Mais en même temps il refuse les théories fondées sur les facteurs *exogènes* et propose un *mixte* des facteurs endogènes et exogènes pour expliquer l'origine de la «grande divergence» entre l'Occident et la Chine.

Le point central de l'approche proposée par Pomeranz est la thèse malthusienne du rapport existant entre la croissance de la population et la terre disponible pour répondre aux besoins primaires de la vie humaine (alimentation, vêtements, énergie pour se chauffer, matériaux pour construire des abris, etc.). Il construit une théorie de la «globalisation» de l'économie différente du «système mondial de l'économie» de I. Wallerstein en utilisant les résultats de la *comparaison* entre certaines régions de l'Europe occidentale et certaines de la Chine, du Japon et de l'Inde. En effet, il pense qu'on ne peut pas faire de comparaisons entre Occident et Chine, par exemple, car il s'agit d'unités non homogènes et incomparables. Le niveau économique des unités qu'il a choisies est identique et pourtant on peut comparer ces différentes régions de la Grande Bretagne et de la Chine. Il ne suppose pas que entre les différentes régions du monde il y a (il y avait) un équilibre, comme le suggérerait le modèle proposé par A. Smith. Au contraire, parmi les facteurs de la globalisation de l'économie, il considère soit l'action des Etats, soit la coercition imposée aux peuples indigènes de l'Amérique et, après leur disparition, aux esclaves déportés de l'Afrique en Amérique.

Des Amériques, en effet, les pays européens – dans un premier temps le Portugal et l'Espagne, puis les pays du nord – prennent des denrées alimentaires (nouvelles) et surtout des métaux qu'ils n'ont pas, ou en quantité insuffisante. Mais il faut ajouter un autre facteur pour que la mise en valeur des métaux soit possible à grande échelle: le recours de l'économie chinoise à l'utilisation de la monnaie métallique (l'argent), sans lequel le marché des métaux précieux (or et argent) serait resté au niveau des biens de luxe pour les classes dirigeantes

celle de Weber. En effet, il parle de rationalisation économique et Weber de rationalisation de toute la société.



européennes. Le recours de l'économie chinoise à la monnaie métallique a fait de l'argent un moyen universel des échanges économiques et a alimenté une demande d'argent non seulement par les classes supérieures chinoises mais aussi par toute la population. En même temps que les nouvelles denrées alimentaires de l'Amérique prenaient la voie de l'Europe, les métaux précieux (surtout l'argent) prenaient la voie de l'Asie. Ici, on échangeait l'argent avec les produits de l'artisanat chinois de luxe (mais aussi indien et japonais), avec des produits agricoles bruts (coton) et avec des denrées alimentaires (thé, épices diverses) et on les vendait en suite en Europe. Le réseau commercial «mondial» est tenu ensemble par les demandes de biens divers mais aussi par des dominations sur des peuples et par une hégémonie sur les mers (voire Braudel).

En conclusion on peut dire qu'aux XVI et XVII siècles s'est créée une économie mondiale intégrée, dans la quelle les différentes régions du monde impliquées ont des rôles différents, de subordination ou de domination. Dans cette économie mondiale – et ici on rencontre la thèse centrale de Pomeranz – il n'y a pas un seul centre, mais il y en a beaucoup. «On ne peut pas comprendre les conjonctures globales avant le XVIIIe siècle en terme d'un système mondial centré sur l'Europe [comme le dit la thèse de Wallerstein]; au contraire, on a un monde polycentrique sans un centre dominant» (Pomeranz 2000: 4).

On est au cœur de la reconstruction historique de la modernité et du capitalisme proposée par Pomeranz: jusqu'au XVIIIe siècle la structure économique des régions développées européennes et des régions développées chinoises et japonaises était plus ou moins la même. De plus, ce qui est arrivé en Europe – l'industrialisation – pouvait arriver aussi en Chine et au Japon (pas en Inde, où, pour des raisons religieuses et sociales, on a construit des sociétés agricoles). En outre, la Grande Bretagne, l'Europe et l'Occident auraient pu prendre le parcours suivi par la Chine et non l'industrialisation. Pourquoi y-a-t-il eu en Grande Bretagne (et après en Europe et en Occident) l'industrialisation? Quelles sont donc les raisons de la «grande divergence» entre Occident et Orient?

Pour répondre on doit revenir à l'économie globale des siècles précédents. Dans ces siècles, l'Europe – mais surtout la Grande Bretagne – voit sa population augmenter sans en payer le prix. En effet, elle n'a pas suffisamment de terres pour la production des céréales, pour le pâturage; elle n'a pas de terres suffisantes pour produire le bois nécessaire à des usages pluriels (chauffage, construction de bâtiments, etc.). La Grande Bretagne n'aurait pas pu développer une économie industrielle si sa force ouvrière proto-industrielle avait du s'occuper de procurer les aliments indispensables pour répondre aux besoins primaires de la population. En Chine et au Japon – c'est toujours la thèse de Pomeranz – la force ouvrière doit se charger de produire les denrées alimentaires pour une population en continuelle croissance et ne peut ainsi

pas être utilisée pour le développement de l'industrie. En Grande Bretagne, au contraire, ce travail est accompli par les peuples américains, par les esclaves déportés en Amérique, par les peuples des colonies anglaises. Le bilan énergétique des peuples européens est positif parce qu'ils consomment des denrées alimentaires produites par d'autres.

Bénéficiant d'organisations sociales plus ou moins du même niveau, si non plus avancées en Chine, les anglais font fructifier les «innovations» technologiques en comptant sur la force ouvrière proto-industrielle, qui est capable non seulement d'utiliser les innovations mais aussi d'en produire de nouvelles.

A ce facteur humain, il faut ajouter un facteur écologique: la Grande Bretagne a des ressources énergétiques proches des usines industrielles. La Chine et le Japon ont un système de transport très avancé – la première en intégrant des routes de terre et des fleuves, le deuxième en utilisant des routes maritimes – mais ils ne réussissent pas à transporter les énergies d'un côté à l'autre du pays. En outre, ces énergies ne sont pas suffisantes pour une population qui, grâce aux progrès du XVIII<sup>e</sup> siècle, est en forte croissance. Il y a ainsi une différence écologique à l'origine de la «grande divergence» entre Chine et Occident: avoir ou pas des ressources énergétiques et les avoir proches des lieux de production.

Le «miracle» britannique et européen aurait enfin été produit par des facteurs exogènes (denrées alimentaires et matières premières) et par des facteurs endogènes (technologies, charbon, force ouvrière proto-industrielle), imposés par la violence de l'action de l'état (monopole de la violence sur la force ouvrière interne et coloniale, domination des grandes routes océaniques).

La divergence avec la théorie de Max Weber est forte mais Pomeranz par une *voie écologique* arrive au même résultat: justifier l'unicité et l'exceptionnalité de la voie occidentale de la modernité<sup>7</sup>.

La critique de Goody vis à vis M. Weber, mais aussi vis à vis Braudel, est que cette théorie de la modernité privilégie le point de vue européen et occidental. De plus, selon Goody, Weber a cherché à fonder la singularité et l'exceptionnalité occidentales tandis qu'il fallait rechercher les aspects communs

<sup>7</sup> Comme pour des raisons d'espace, on ne peut pas faire une longue analyse de cette théorie, on doit se limiter seulement à quelques remarques. La Chine, qui aujourd'hui a un développement de type capitaliste et industrielle, aurait dû résoudre, à la même manière de l'Europe ou de façon différente, les questions qui naissent du rapport entre population et terre à disposition. Aujourd'hui on a résolu, bien que avec de grands dommages à l'environnement (Wang Hui 2006: 161 e 190), les problèmes de transport d'une région à l'autre des ressources nécessaires pour l'industrialisation. Mais si l'on a pu le faire à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, pourquoi ne l'a-t-on pas fait à la fin du XVIII<sup>e</sup>? Au niveau mondial la situation de la Chine n'était pas si différente de celle d'aujourd'hui!

aux sociétés euro-asiatiques: Chine, Inde, Europe principalement, mais aussi les ottomans. La leçon méthodologique wébérienne qui consiste à rechercher l'identité de l'Europe et de l'Occident en les comparant aux civilisations euro-asiatiques n'est pas valable pour Goody. Pour lui, il faut rechercher l'unité et la continuité des sociétés euro-asiatiques dès l'âge du bronze jusqu'à la révolution industrielle. Ainsi, l'Europe et l'Occident n'auraient rien fait jusque à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, parce que le plus haut niveau de la civilisation, dans toutes ses formes, était alors en Chine<sup>8</sup>. Ce n'est qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> que l'Europe a progressé, avec la révolution industrielle commencée en Angleterre, puis reprise par les autres pays et les États Unis d'Amérique.

Goody évoque une autre critique en complément de celle-ci: l'exceptionnalité de l'Europe, contrairement à ce que pense Max Weber, réside dans la rupture de la continuité de la civilisation au Moyen Âge. Goody s'intéresse là surtout à la «supériorité» de l'Europe, à l'eurocentrisme dans les études de l'histoire. Cela fait partie d'un groupe de critiques envers l'«eurocentrisme» qu'il n'est pas possible ici de développer. On peut tout juste indiquer quelques repères: E. Said (1979), M. Bernal (1987; 1991), D. Chakrabarty (2000).

Il y a dans les œuvres de Goody un paradigme alternatif à celui de Weber. Les caractères typiques de la civilisation occidentale, selon la liste fournie par Weber, sont présents selon Goody dans d'autres civilisations: chinoise, indienne, islamique<sup>9</sup>. La production de grands bâtiments, l'économie de marché, la structure de la famille, *prima facie* de type élargie, en réalité basée sur noyaux familiaux, l'amour romantique sont des caractères qu'on peut trouver aussi dans les autres civilisations. La raison en est que toutes les civilisations ont vécu la révolution de l'âge du bronze (environ 3000 a. J. C.), la naissance des villes et la formation d'une stratification sociale de type verticale. La charue est le symbole de cette révolution; la houe, au contraire, est le symbole du parcours africain, différent de celui des civilisations euro-asiatiques. Pour critiquer la thèse wébérienne, Goody rappelle d'un côté que en Italie, au com-

<sup>8</sup> Pour ces critiques voir: J. Vernet (1985), J. M. Hobson (2004, 2006), J. Goody (1996, 1999), D. Inglis, R. Robertson (2006). Il faut noter que des historiens de l'antiquité (Scheidel 2009) discutent de la "grande divergence" au VI-VII siècle a. J. C. Depuis, la Chine a connu son long "cycle dynastique" et l'Europe la fragmentation politique. Mais cela n'implique pas, comme semble le croire Goody, qu'entre les dynasties il y a une continuité plus forte qu'elle ne soit en réalité. Tang, Song, Yuan, Ming et Qing sont seulement des formes différentes de la même "substance" chinoise ou bien au contraire expriment ils des différences en termes de culture et de civilisation? Les mongols Yuan sont ils identiques aux Song? Et les Qing manchou du Nord identiques aux Ming de la Chine du sud? Il faut faire un grand effort d'imagination pour voire là seulement des continuités et jamais de ruptures.

<sup>9</sup> Selon la thèse de Goody l'Afrique aurait suivi un autre parcours qui déterminerait encore aujourd'hui sa diversité par rapport aux civilisations euro-asiatiques.

mencement de la modernité, on avait déjà une économie de marché et on avait fait des expériences de production de type industriel; et de l'autre côté, que seule la révolution industrielle fait que l'Europe et l'Occident chevauchent l'Orient. Ces deux éléments – l'économie de marché en Italie et la révolution industrielle – devraient apporter la preuve que le capitalisme est possible dans des sociétés ayant une religion différente du protestantisme et du calvinisme.

La question posée par Goody est méthodologique. Il n'est pas correct de rechercher des différences entre la civilisation européenne et occidentale et les autres civilisations euro-asiatiques. Il n'y a aucun sens possible dans la revendication de l'exceptionnalité européenne. L'approche correcte consiste à rechercher les analogies et les convergences entre les civilisations euro-asiatiques. En s'appuyant sur la théorie de T. Parsons (*Societies I et II*), Goody soutient la thèse de l'existence de pré-conditions de la révolution industrielle dans toutes les civilisations euro-asiatiques.

Pour confirmer cette thèse Goody affirme qu'aux XV, XVI et XVII siècles l'empire ottoman était supérieur à l'Europe en beaucoup de domaines de la vie sociale. Cet avantage aurait été ensuite perdu parce que les autorités religieuses et politiques ont empêché l'introduction de l'imprimerie inventée en Chine et perfectionnée avec les caractères mobiles en Europe. Il y a là un véritable paradoxe dans la position de Goody, lorsqu'il affirme que les autorités religieuses n'ont pas permis le développement de l'imprimerie moderne. Cela signifie qu'il est d'accord avec Weber en plusieurs points et, si je peux le dire, il ne le sait pas. Il est d'accord avec Weber en disant que la religion détermine les styles de vie des hommes. La différence est que Weber précise que la religion les détermine en positif, alors que pour Goody cela ne peut pas se faire. En outre, il reconnaît une autre des propositions fondamentales de M. Weber: la science et la technologie sont des éléments indispensables du développement de la production capitaliste sur base industrielle. Mais encore une fois, Weber le dit en sens positif, Goody de façon involontaire. Ainsi, les stratégies imposées par les classes dirigeantes ottomanes – leur inspiration religieuse – ont donné à l'Europe et à l'Occident la chance de surpasser la civilisation islamique dans son expression ottomane.

On pourrait dire que, dans la position de Goody, on peut voir l'autre côté de Weber. La thèse de Goody qui souligne une base commune à toutes les civilisations euro-asiatiques jusqu'à la révolution industrielle exprime une thèse mineure et implicite dans la théorie webérienne de la modernité. En fait, quand Weber pose l'origine de la modernité dans l'éthique protestante – que la thèse soit bonne ou mauvaise – et dans le calvinisme, de façon implicite il dit que – avant la révolution protestante et calviniste – les civilisations euro-asiatiques dont il s'occupe ont suivi les mêmes parcours. Enfin la différence entre Goody et Weber serait seulement une différence de date: Weber fait

commencer plus ou moins deux siècles avant la «grande divergence». Mais il y a là peut-être une raison nationaliste dans la position de Goody et des autres britanniques qui ne voit pas l'origine de la modernité aux XV-XVI-XVII siècles. Cette origine se trouve dans l'Europe continentale et se diffuse ensuite dans le reste de l'Europe. Poser l'origine de la grande divergence dans la révolution industrielle, signifie que la modernité se déroule en Grande Bretagne et se diffuse ensuite en Europe, et plus tard au niveau du globe terrestre.

La position de Goody est intenable lorsqu'il pense qu'une seule dimension de la vie humaine est responsable du progrès. Sa thèse, en effet, est fondée sur une conception de la *causalité simple ou linéaire* du changement historique. En ceci elle ne diffère pas de celle de Weber qui fixe l'origine de la modernité à la révolution protestante et calviniste. Mais, si on pense aux caractères multiples de la modernité selon Weber – même ce faisant on souligne une contradiction dans sa pensée – on peut penser qu'il était conscient de la nécessité d'adopter une conception de la *causalité multiple* du changement historique. En tout cas, on sait que l'industrie ou la révolution industrielle ont besoin de beaucoup de conditions pour réussir: les idées, les droits, les propriétés, les organisations, des capacités de travail, des institutions d'un type ou d'un autre. On ne trouve rien de cette conscience dans l'œuvre de Goody.

Enfin, Goody utilise contre Weber la thèse de l'«exceptionnalité» de l'Occident. Si on veut voir de l'exceptionnalité en Occident – dit Goody – il faut la voir dans les siècles du Moyen Age quand l'Europe est seule parmi les civilisations euro-asiatiques à connaître arrêt et une récession de son niveau de vie. A cette période, les autres civilisations ont un véritable et continu développement de leur niveau culturel<sup>10</sup>; l'Europe est seule à vivre une réelle récession dans son niveau de civilisation: l'économie, la politique, la culture ne sont pas plus développées qu'à l'époque grecque et romaine. Et Goody cherche à mieux focaliser la perception que l'Occident a de lui même. Si son développement semble tant rapide et 'extraordinaire', la raison en est qu'il est parti de positions plus arriérées que celles des autres civilisations euro-asiatiques.

Ce qu'il y a donc d'«extraordinaire» dans l'histoire de l'Occident c'est uniquement son «retard» vis-à-vis des autres civilisations.

<sup>10</sup> Il est difficile d'accepter cette thèse. L'histoire chinoise est une histoire continue seulement pour ceux qui veulent la voir ainsi. Il y a là une 'construction' d'une forte continuité où on devrait voir aussi des discontinuités. Il s'agit de la même opération faite en Europe entre les romains et nous, en donnant pour escompté que le fil de la civilisation entre eux et nous ne se soit jamais interrompu. Dans l'histoire chinoise il y a des événements dont il est difficile de croire qu'ils expriment une continuité. Par exemple, à un moment donné, on adopte la cartemonnaie et après on revient à la monnaie métallique (argent). Y a-t-il seulement continuité? Ou est-il possible d'y voir quelque discontinuité? Il faudrait en discuter.

Mais les arguments de Goody ne sont pas tout à fait nouveaux. Si on prend la thèse de la “dette” de l’Occident envers l’Orient on peut citer nombre d’auteurs qui l’ont affirmé. Dans l’antiquité, par exemple, Hérodote (IV, 180, 189; V, 58; II, 54; II, 109) fait une large description du jeu du «prêt» et du «refus» de la civilisation grecque vis à vis des autres civilisations (égyptienne; perse). Dans la civilisation occidentale, on trouve de nombreux auteurs qui manifestent respect et admiration envers la civilisation chinoise. Il suffit de nommer Leibniz (1697), Smith (1776) ou Kant (1802)<sup>11</sup>. Enfin Hegel, nonobstant son nationalisme, reconnaît que la culture et la civilisation son nées en Orient<sup>12</sup>.

Mais, pour mieux comprendre la distance entre Goody et Weber, on peut formuler d’une autre façon la question: sur un fond de civilisation, en grande partie emprunté à l’Orient, l’Occident élabore un processus de rationalisation (celui du désenchantement – refus du monde – ascèse intramondaine) par lequel il produit une forme de civilisation différente des civilisations chinoise et indienne<sup>13</sup>. Le problème commun à toutes les civilisations est celui de la *souffrance* humaine pensée comme injuste. La solution calviniste est *une* des solutions possibles. Cette forme de rationalisation n’est pas l’unique, selon Weber, mais seulement une des trois qu’il précise dans ses œuvres et, en particulier, dans la *Sociologie des religions*. La solution calviniste produit, selon Weber, une forme spécifique de civilisation: la civilisation européenne et occidentale dont nous avons souligné les caractéristiques. Pourtant, face à un problème commun de l’humanité, l’Europe et l’Occident donnent chacun *leur* solution particulière.

La critique de Goody envers Weber est que non seulement le problème est commun à l’humanité mais également les solutions. En effet, selon Goody, le capitalisme, la science, l’art, etc., ne sont pas des traits particuliers à l’Occident mais à toutes les civilisations euro-asiatiques. C’est la raison pour laquelle jusque à la fin du XVIII siècle l’Europe et l’Occident n’auraient rien produit d’original. C’est seulement après, avec la Révolution industrielle, que l’Europe et l’Occident ont inventé quelque chose de vraiment nouveau dans l’histoire des civilisations. Jusque-là, on aurait utilisé les connaissances et les technologies des autres (Chinois, Indiens, Arabes).

<sup>11</sup> Dans sa lettre sur la philosophie chinoise envoyée à M. De Remond Leibniz (1797) s’exprime ainsi: «ce serait une grande imprudence et une présomption à nous autres nouveaux venus de condamner une doctrine si ancienne [la théologie naturelle de chinois, selon Leibniz], parce qu’elle ne paraît pas s’accorder d’abord avec nos notions scolastiques ordinaires (Leibniz 1697: 81)».

<sup>12</sup> Voir G.F.W. Hegel (1822-1823: 477). Mais aussi le chapitre “Il mondo orientale. La Cina”.

<sup>13</sup> Il faut laisser de côté le discours sur l’Islam parce que Weber n’a jamais produit sur l’Islam une analyse aussi développée qu’il l’a fait pour le confucianisme et l’hindouisme, même si dans *L’Éthique des religions mondiales* il a parlé beaucoup de l’Islam.

Mais nous savons que Goody n'est pas le premier ni le seul à nier la thèse de l'*unicité* et de l'*exceptionnalité* de l'Europe et de l'Occident. Et, si on s'adonne à des considérations plus approfondies sur les thèses explicites ou implicites de Goody, on peut trouver nombre de paradoxes qui peuvent donner lieu à de l'humour.

En définitive, la thèse de Goody affirme que toutes les civilisations – exception faite de l'Afrique – vont dans la même direction, en tout cas jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il y aurait – et personne ne le nie – une certaine supériorité des civilisations orientales sur la civilisation européenne. Celle-ci n'aurait rien d'original et serait «inférieure» à la civilisation chinoise. La révolution industrielle, qui commence en Angleterre et après se diffuse dans toute l'Europe et après encore dans tout le monde, serait l'unique contribution originale de l'Occident à l'histoire des civilisations. Et ce serait une contribution britannique.

Nous ne pouvons pas affirmer que ensuite il y aurait une société globale unique, un capitalisme mondial à forme unique ou s'il y a – comme le prétend la théorie des modernités multiples de Eisenstadt – des formes différentes d'économie, de culture et de civilisation. La méthodologie de Goody n'aime pas les différences – à l'exception de l'Afrique – elle privilégie les aspects communs des civilisations.

Ça serait une bonne conclusion. Cette méthodologie repose sur une théorie d'un monde unique, fondé sur l'égalité des cultures et des civilisations. Et on peut trouver dans les diverses civilisations des traits communs. Mais comment peut-on nier les différences qui pourtant existent entre les cultures et les civilisations? Une méthodologie wébérienne attentive aux aspects communs mais aussi aux différences aurait pu conduire Goody à relever que le monde est à la fois unique et pluriel<sup>14</sup>.

Pour en finir avec la thèse de Goody, il convient de s'interroger sur la relation entre capitalisme et civilisation. Weber – on le sait – a soutenu la thèse de l'existence de liens exclusifs entre rationalisation calviniste et modernité européenne et occidentale. Nombre d'auteurs, parmi lesquels Goody, rejettent cette thèse en faveur de la possibilité (et de la réalité) de conjuguer le capitalisme et les autres formes de rationalisation. Aujourd'hui on parle du mariage entre

<sup>14</sup> Dans la position de Goody il y a une grande limite: il pense la technologie comme unique moteur de l'histoire. En fait, il y a un changement qui se produit dans l'âge de bronze et après un autre, au moment de la révolution industrielle. Entre l'un et l'autre il y a une histoire sans histoire, une histoire dépourvue de sens. Il s'agit d'une attente d'une révolution rédemptrice? Où se serait produite cette révolution? Naturellement, en Angleterre! On pourrait penser que dans le refus de la théorie wébérienne de la modernité il y a l'idée que le changement qui a produit la modernité n'est pas la Renaissance italienne et européenne, ni la révolution protestante allemande, ni la révolution politique française mais la révolution industrielle britannique!

capitalisme et confucianisme (Bell 2006 et 2008). La même chose arrive avec la solution «catholique» de la souffrance humaine injuste, avec la solution *zen* au Japon, avec celle du jaïnisme ou de l'hindouisme en Inde et, naturellement, avec la solution islamique. Le capitalisme est universel et peut se conjuguer avec toute forme de civilisation. De ce point de vue, la thèse de Weber ne tient plus.

Un autre point de critique sur la thèse wébérienne: Weber a *expliqué* l'origine du capitalisme en Occident et il n'a pas vu que le capitalisme était possible même dans d'autres formes de civilisation. Or, au delà de la théorie wébérienne, si jusque à la fin du XVIIIe siècle, les civilisations d'Orient étaient plus «avancées» que la civilisation occidentale, pourquoi le capitalisme ou la révolution industrielle ne sont pas nés dans ces civilisations? On a trouvé une réponse – quoique discutable – dans la théorie de Pomeranz. En ce qui concerne Goody on est renvoyé au capitalisme commercial dont parle Braudel et on ne donne aucune explication sur l'origine de la révolution industrielle en Grande Bretagne. On sait qu'il y a une *voie britannique* de la modernité mais on ne dit pas quels sont ses caractères. Toutefois le problème est de comprendre non seulement le capitalisme des XVI et XVIIIe siècles, mais aussi le capitalisme industriel du XIXe, du XXe et du XXIe siècle. A ce niveau, Weber et Marx sont – je pense – plus utiles que les évocations sur l'âge de bronze sur lesquelles Goody fonde sa théorie.

### *La voie chinoise de la modernisation*

La voie chinoise de la modernisation est plus compliquée qu'on peut le penser. En effet, si il est habituel désormais de parler de la modernisation des années 1979 et suivantes, la modernisation de la Chine ne commence pas pourtant avec Deng Xiao Ping (celle-ci relève plutôt d'une «deuxième modernisation»). Le processus est en effet très long et, pour le comprendre, il faut commencer avec la fin de la dynastie Qing.

Mais pour faire cette opération théorico-interprétative il convient de retourner à Max Weber. Comme nous l'avons déjà écrit, il propose une interprétation multidimensionnelle de la modernité qui peut se ramener à quatre ou cinq dimensions caractéristiques de cette modernité: l'économie – en tant que phénomène qui doit être expliqué (*explicandum*) – la politique, l'Etat, la religion, la science et la technologie – en tant que variables explicatives (*explanans*). Si dans ce cadre théorique on prend en considération l'Etat, on se rend compte qu'il y avait déjà des tentatives de modernisation à la fin de la dynastie Qing. Si on se rappelle la situation d'occupation militaire de la Chine dans les années 1900-1930, on peut comprendre que les tentatives d'organisation d'une économie capitaliste sous le contrôle des puissances étrangères d'occupation sont un pre-



mier pas vers un type déterminé de modernisation. En fait, sous l'impulsion de Sun Yat-sen et surtout de Chiang Kai-shek on observe une tentative de modernisation "nationaliste". Chiang en effet organise un parti (le Guomindang) et une armée selon le modèle du parti communiste de l'Union Soviétique: centralisation du commandement idéologique, politique, militaire sous une empreinte nationaliste "chinoise". On ne peut pas savoir quelle type de modernisation il y aurait eu en Chine si Chiang avait gagné contre le parti communiste, mais – au vu ce qu'il a fait – on peut comprendre qu'il a produit une modernisation de l'armée, une mobilisation des masses qui sont des traits de modernité<sup>15</sup>.

Si on observe l'action de Mao Zhedong, on a une vision plus complète de la première modernisation chinoise. Comme le relève Wang Hui (2009), cette singularité chinoise – mais à vrai dire cela se vérifie dans beaucoup de situations de modernisation – réside dans le fait que les forces de la modernisation sont en même temps moderne et antimoderne. Weber pose parmi les traits de la modernité le capitalisme mais aussi le socialisme «rationnel», la bourgeoisie mais aussi le prolétariat. Ainsi la modernisation chinoise s'oriente en même temps vers le capitalisme et la bourgeoisie et construit une voie différente fondée sur le socialisme.

Un autre trait original de la modernisation chinoise est la paysannerie comme force révolutionnaire. L'Etat et le parti ont un rôle central dans la modernité chinoise mais la force révolutionnaire fondamentale est constituée par les paysans. On réalise par cette voie une modernisation différente non seulement de la modernisation capitaliste mais aussi de la modernisation soviétique, à laquelle, dans les années 1950, la Chine avait emprunté la construction d'une société socialiste.

En faisant cela, la révolution chinoise s'est rattachée à la tradition égalitariste et millénariste existante parmi les forces populaires chinoises. Une révolution qui s'appuie sur ses ressources sociales pour réussir.

Enfin, il ne faut pas oublier que cette caractéristique – centralisation, organisation de l'économie par l'Etat et par ses fonctionnaires – a déjà été expérimentée dans l'histoire chinoise, précisément au XVIII<sup>e</sup> siècle sous la dynastie Qing (Bin Wong 2008).

Mais cette modernisation, comme bien d'autres dans les années 1950 et 1960 en Afrique ou en Amérique latine, a totalement échoué. Le coté socialiste de la modernisation a failli.

Avec Deng Xiao Ping à partir des années 1970 la Chine prend l'autre voie. Même dans ce cas il s'agit d'un parcours original.

<sup>15</sup> Soit dit en passant: ces traits font partie de la modernisation du parti fasciste en Italie déjà dans les années 1920-1930 et national-socialiste en Allemagne dans les années 1930.

Selon C. R. Hughes (2006), la nouvelle modernisation chinoise abandonne l'égalitarisme et s'appuie sur le nationalisme en tant que forme de légitimation culturelle de la politique de l'Etat et du parti communiste. Sun Yat-sen est déjà parmi les héros de la nouvelle Chine *Han*; peut-être qu'un jour il y aura même Chiang Kai-shek.

La caractéristique fondamentale de cette modernisation est l'ouverture vers la société globale et les réformes dans la Chine. Pour attirer les investissements économiques il faut les garantir. Du coup il faut une nouvelle conception de la propriété. Il ne s'agit pas d'une privatisation de la propriété et des biens publics mais d'une articulation de la propriété publique (entreprise étatique) et de la propriété privée, soit au niveau des petites entreprises artisanales soit au niveau de la participation des capitaux étrangers dans les initiatives économiques.

On peut distinguer trois agents de la deuxième modernisation chinoise: la structure complexe de l'Etat-parti ou du parti-Etat; le système science-technologie-entreprise; le nationalisme en tant que structure identitaire de la Chine *Han*.

En ce qui concerne la présence du parti dans l'économie il y a aujourd'hui une nouveauté: le parti, qui dans la phase précédente de la modernisation s'occupait de tout (planification, gestion, contrôle) s'est retiré de la gestion en laissant – pour ce qui concerne les entreprises étatiques – l'autonomie aux dirigeants de ces entreprises. Le parti, en tant que détenteur du pouvoir étatique, s'occupe de la détermination des objectifs et contrôle si tels ou tels résultats sont ou non obtenus. Mais il n'est plus directement dans la production.

On observe aussi un changement dans la relation entre le parti et l'Etat: avant le parti était en quelque sorte dans l'Etat, maintenant c'est le pouvoir étatique qui compte dans le parti. En tout cas, il y a une forte intégration entre Etat et parti pour le contrôle de l'économie et de la société. Wang Hui (2009) pose une question importante: si l'état et le parti sont bien intégrés dans le système socio-économique actuel, qui représente les intérêts généraux de la société? Qui peut interpréter le changement?

Selon R. Bin Wong (2008) qui fait une étude de la modernisation chinoise du point de vue de la taxation, il y a là aussi une «continuité» entre la forme de l'Etat au XVIIIe siècle et la modernisation selon Deng Xiao Ping. En particulier, l'Etat organise une redistribution des ressources entre les régions de Chine qui n'ont pas le même niveau de richesse.

Il y a enfin une idée originale du marché face aux théoriciens ultralibéraux. Le marché est organisé par l'action de l'Etat et doit fonctionner en tant que lieu de vérification des politiques des entreprises publiques et privées (petites entreprises artisanales). Mais l'Etat maintient son rôle d'orientation et de contrôle sur l'ensemble de l'économie.

Le dernier tabou est désacralisé: la propriété privée et l'enrichissement personnel. Selon l'expression de Zhao Zhiyang, dans une société socialiste

on peut «encourager certains individus à devenir aisés par un travail honnête et en faisant des affaires dans la légalité», les autres pourront en suite faire la même chose (Hughes 2006: 45).

Deuxièmement il y a un fort investissement sur la science et la technologie. Le secteur science-technologie-éducation est l'une des quatre modernisations. Et cette modernisation n'est pas un objectif autonome mais fortement lié au développement de l'entreprise et de la production.

Au niveau idéologique, enfin, on a l'élaboration d'une idée complexe de la nation. La *nation Han* devient l'identité quasi sacrée au nom de laquelle sont énoncées toutes les politiques des réformes internes et les ouvertures internationales. Le socialisme et le communisme perdent leur rôle dominant et deviennent parties intégrantes de la nation Han.

Si nous revenons à la définition de la modernité proposée par M. Weber on peut tirer plusieurs conclusions sur les aspects les plus importants du débat actuel sur la modernisation. En premier lieu, dans la définition de M. Weber, il y a une complexité de caractéristiques qui, si elles sont pensées comme inséparables, conduisent à l'idée de la modernisation unique. Mais si on donne une définition plus flexible et si on ne suppose pas que toutes ces caractéristiques doivent être présentes au même moment, alors on peut mieux comprendre la structure de la modernisation chinoise. Pour certaines de ces caractéristiques (la forte prévalence de la science et de la technologie; l'action de l'Etat) la modernisation chinoise est identique à la modernisation européenne. Peut-être même, dans l'avenir, elle pourra être identique aussi pour la création d'un système politique dans lequel les citoyens ont la possibilité de rendre les gouvernants responsables de ce qu'ils font. Il n'y a pas encore une «société civile» et la forme de gouvernement est encore davantage orientée vers le paternalisme néo-confucéen que vers la démocratie et le respect des droits humains. Il y a enfin des problèmes encore à résoudre sur le versant des réformes internes, telles que les disparités des ressources entre les régions, la disparité entre les villes et la campagne, la question ethnique.

Selon certains interprètes de l'histoire chinoise (Fairbank 1986, Hughes 2006, Jacques 2009) la *renaissance chinoise* évolue vers la reconstruction de son modèle traditionnel de relations internationales: le système politique des Etats tributaires. Peut-être ça sera vrai pour l'Asie (l'Asie du Pacifique surtout) mais il est difficile, tout du moins aujourd'hui, de confirmer clairement cette politique. Il est vrai que, comme on peut s'en convaincre sur la base de la documentation recueillie par Jacques, la Chine a déjà réalisé un réseau des relations économiques et politiques avec beaucoup de pays asiatiques, avec l'Australie, avec le Japon surtout, et avec un certain nombre de pays africains. Elle est favorisée dans ces relations du fait de n'avoir jamais été un pays colonialiste.

Mais la substitution d'une hégémonie à une autre est une opération mécanique difficile à réaliser au niveau global. Remplacer l'hégémonie américaine par l'hégémonie chinoise ne semble pas une hypothèse probable. Il est vrai que des philosophes comme Zhao Tingyang (2008) proposent une nouvelle politique du *tianxia* (tout ce qu'il y a sous le ciel) mais il s'agit d'un *tianxia* qui comprend le monde entier et non seulement la Chine et l'Asie. Aujourd'hui la politique étrangère de la Chine semble orientée à la coopération avec les autres pays et basée sur la démocratie entre les peuples. A l'heure actuelle l'annulation des effets du siècle de l'humiliation et la reprise du rôle de grande puissance dans la société globale semble l'objectif prioritaire de la Chine. La volonté d'avoir un rôle hégémonique ne se perçoit pas encore.

### Références bibliographiques

- Arrigi G. (2007), *Adam Smith in Beijing*, Verso, London-New York.
- Bell D. A. (2006), *Beyond Liberal Democracy*, Princeton University Press, Princeton.
- Bell D. A. (a cura di) (2008), *Confucian Political Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
- Bernal M. (1987), *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Volume 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985), Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Bernal M. (1991), *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Volume 2: The Archaeological and Documentary Evidence), Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Braudel F. (1969), *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion.
- Braudel F. (1997), *Expansion européenne et capitalisme (1450-1650)* in Id., *Les ambitions de l'Histoire*, Editions de Fallois, Paris: 377-436.
- Brubaker R. (2009), *Nazionalismo, eticità e modernità*, paper presentato al convegno *Le modernità multiple all'inizio del XXI secolo*, Roma, 23-25 settembre 2009.
- Burckhardt J. (1860), *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Insel Verlag, Frankfurt a. Main und Leipzig.
- Chakrabarty D. (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- Cotesta V. (2010), *Europa da regina delle civiltà a provincia del mondo*, in Id., *Europa. Idee, rappresentazioni, percezioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Delanty G. (a cura di) (2006), *Europe and Asia Beyond East and West*, Routledge, London.
- Dreyer E. L. (2007), *Zheng He. China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*, Pearson/Longman, New York.
- Eisenstadt S. N. (1994), *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Eisenstadt S. N. (1997), *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma.
- Eisenstadt S. N. (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston.

- Erodoto (2000), *Storie*, RCS libri, Milano, IV, 180, 189; V, 58; II, 54; II, 109.
- Fairbanks J. K. (1986), *The Great Chinese Revolution. 1800-1985*, Harper & Row, New York.
- Gernet J. (1982), *Chine et christianisme: Action et réaction*, Gallimard, Paris.
- Gernet J. (2005), *Le monde chinois*, (3 voll.), Armand Colin, Paris.
- Goody J. (1996), *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody J. (2004), *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Polity Press, Cambridge.
- Goody J. (2004), *Islam in Europe*, Polity Press, Cambridge.
- Goody J. (2006), *Europe and Islam*, in G. Delanty (a cura di), *Europe and Asia Beyond East and West*, Routledge, London: 138-147.
- Goody J. (2006), *The Theft of the History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody J. (2010), *Renaissance. The One or the Many?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halecki O. (1962), *Limits and Divisions of European History*, University Press, Notre Dame.
- Hegel G. F. W. (1830-1831), *Filosofia della storia*, voll. 3, La Nuova Italia, Firenze, trad. it. 1941-1963.
- Hobson J. M. (2004), *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobson J. M. (2006), *Revealing the cosmopolitan side of Oriental Europe: the eastern origins of European civilisation*, in G. Delanty (a cura di), *Europe and Asia Beyond East and West*, Routledge, London 2006: 107-119.
- Hughes C. R. (2006), *Chinese Nationalism in the Global Era*, Routledge, London.
- Inglis D., Robertson R. (2006), *Discovering the world: cosmopolitanism and globality in the 'Eurasian' renaissance*, in G. Delanty (a cura di), *Europe and Asia Beyond East and West*, Routledge, London 2006: 92-106.
- Jacques M. (2009), *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, The Penguin Books, London.
- Jaspers K. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1st ed., Piper Verlag, München.
- Leibniz G. W. (1697), *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, trad. fr., L'Herne, Paris, 1987.
- Martinelli A. (2005), *Global Modernities. Rethinking the Project of Modernity*, Sage, London.
- Menzies G. (2002), *1421: The Year China Discovered the World*, Transworld Publishers, London.
- Parsons T. (1966), *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.).
- Parsons T. (1971) *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.).
- Pomeranz K. (2000), *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Robinson J. A., Wiegandt K. (a cura di) (2008), *Die Ursprünge der Moderne Welt*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. Main.
- Said E. W. (1979), *Orientalism*, Vintage Books Edition, New York.
- Scheidel W. (2009), *From the 'Great Convergence' to the 'First Great Divergence'. Roman and Qin-Han State Formation and Its Aftermath*, in Scheidel W. (a cura di), *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, Oxford.

- Smith A. (1776), *Inquiring into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen, London, 1961.
- Vernet J. (1985), *Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne*, Sindbad/Actes sud, Arles.
- Wallerstein I. (1974), *The Modern World System*, Academic Press, New York.
- Wallerstein I. (1979), *The Capitalist World Economy*, Academic Press, Cambridge (Mass.).
- Wallerstein I. (1989), *The Modern World System III*, Academic Press, San Diego.
- Wallerstein I. (2003), *The Decline of American Power*, The New Press, New York.
- Wang Hui (2006), *Il nuovo ordine cinese*, Manifesto Libri, Roma.
- Wang Hui (2009), *The end of the revolution. China and the limits of modernity*, Verso, London.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 voll.), Mohr Siebeck, Tübingen.
- Weisman C. H. (2010), *Institutional transfer and varieties of capitalism in transitional societies*, paper présenté au XVII World Congress of Sociology, Goteborg, 11-17 juin 2010.
- Wiredu K. (2006), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden (Mass.).
- Wittrock B. (2000), *Modernity: One, None, or Many? European origins and modernity as a global condition*, in «Daedalus», 129, n. 1 (Winter): 31-60.
- Zhao Tingyang (2008), *La Philosophie du tianxia*, «Diogène», 221, Janvier, 2008: 4-25.