

CRITIQUES DE LA MODERNITÉ : VERS UNE CONVERGENCE ENTRE CONSERVATEURS NÉOCONFUCIANISTES ET POSTCOLONIAUX NÉOMARXISTES ?

Thomas Brisson, *Décenter l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018, 288 pages

[Eugénie Mérieau](#)

Presses de Sciences Po | « [Raisons politiques](#) »

2020/4 N° 80 | pages 109 à 119

ISSN 1291-1941

ISBN 9782724636413

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2020-4-page-109.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Critiques de la modernité : vers une convergence entre conservateurs néoconfucianistes et postcoloniaux néomarxistes ?

Thomas Brisson, *Décenter l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018, 288 pages

Eugénie Mérieau

« J'ai défendu l'idée que l'exil peut engendrer de la rancœur et du regret mais aussi affûter le regard sur le monde. »

Edward Said, *Réflexions sur l'exil*

La réception française du postcolonialisme s'est heurtée à de nombreuses résistances¹, alors même et peut-être justement du fait que ce dernier puise largement ses référents théoriques dans la pensée des représentants de la *French Theory*² comme Jacques Derrida³ ou d'auteurs francophones issus de l'espace colonial français comme Frantz Fanon⁴. Néanmoins, cette méfiance initiale est aujourd'hui en pleine mutation, comme le reflète la multiplication

1 - Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010 ; Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008. Voir aussi Achille Mbembe, « Pourquoi ont-ils tous peur du postcolonial ? », *Analyse Opinion Critique*, 19 janvier 2020 et Nicolas Bancel, « Que faire des postcolonial studies ? Vertus et dérisoires de l'accueil critique des *postcolonial studies* en France », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, n° 115, 2012, p. 129-147.

2 - Sur l'invention de la *French Theory* aux États-Unis, voir François Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005 ; voir également Laetitia Zecchini et Christine Lorre, « Le postcolonial dans ses allers-retours transatlantiques : glissements, malentendus, réinvention », *Revue française d'études américaines*, vol. 4, n° 126, 2010, p. 66-81.

3 - Gayatri Chakravorty Spivak traduisit notamment *De la grammaire* en anglais ; sur la réception de Jacques Derrida aux États-Unis voir Christian Delacampagne, « L'aventure américaine de Derrida », *Cités*, vol. 2, n° 30, 2007, p. 71-79 ; Jane Hiddleston, « Jacques Derrida: Colonialism, Philosophy and Autobiography », in Charles Forsdick et David Murphy, *Postcolonial Thought in the French-speaking World*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.

4 - Les deux classiques sont « Les damnés de la Terre », initialement publié en 1961 avec une préface mémorable de Jean-Paul Sartre et réédité par les Éditions La Découverte en 2001 et « Peau noire, masques blancs » publié en 1952 aux Éditions du Seuil, réédité en 2012.

récente de publications, qu'elles soient spécialisées⁵ ou destinées à un large public⁶.

Le livre de Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, s'inscrit dans ce renouvellement de l'étude, pacifiée, à la fois savante et accessible, des mouvements postcoloniaux. L'auteur choisit pour titre le terme neutre et distancié du « décentrement » de l'Occident plutôt que celui, davantage marqué politiquement, de sa « provincialisation⁷ ». Si le sous-titre du livre est peut-être maladroit, suggérant qu'il puisse exister une critique « arabe », « indienne » et « chinoise » de la modernité portée par des intellectuels postcoloniaux « arabes », « indiens » et « chinois » respectivement, ce dernier ne fait pas justice au contenu nuancé du livre, qui s'efforce de ne jamais ethniciser la pensée critique.

Dans son ouvrage de 280 pages, l'auteur offre une sociologie politique d'intellectuels engagés, au cours des décennies 1970-2000 et depuis les universités nord-américaines, dans une critique de la modernité occidentale. Articulant son analyse autour de quelques biographies choisies, il s'intéresse en particulier à deux courants, le postcolonialisme et le nouveau confucianisme. Les développements sont accessibles et bien référencés, et la bibliographie, riche et actualisée, démontre un travail conséquent d'analyse du corpus postcolonial et néo-confucianiste, principalement rédigé en langue anglaise.

Dans sa première partie, « Le nouveau confucianisme, une modernité asiatique en Amérique », l'auteur dresse un portrait des principales figures chinoises du nouveau confucianisme, comme Tu Weiming et Julia Ching, à la lumière de leur inscription institutionnelle dans l'espace universitaire américain, mais également d'intellectuels américains tels que William Theodore De Bary. L'auteur revient notamment sur le traumatisme clivant de la guerre du Vietnam pour le champ des études asiatiques aux États-Unis, qui donna lieu à la création de la revue *Bulletin of Concerned Asian Scholars*⁸. Il se tourne ensuite vers l'analyse du renouveau du confucianisme à la faveur du « miracle asiatique » des années 1980, le confucianisme servant alors, dans un spectaculaire retour d'elles des thèses de Max Weber, d'explication culturelle au développement économique de la région⁹. Il conclut cette partie en retraçant un

5 - On peut notamment renvoyer au numéro spécial de *Cités*, « Le postcolonialisme : une stratégie intellectuelle et politique », *Cités*, vol. 4, n° 72, 2017.

6 - Nicolas Bancel, *Le postcolonialisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2019.

7 - Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, trad. fr. Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [parution initiale en anglais en 2000].

8 - La revue, fondée en 1967, a accueilli les grandes figures des études asiatiques « de gauche », notamment le sud-est asianiste Benedict Anderson. La revue est depuis 2001 rebaptisée *Critical Asian Studies* et maintient son engagement résolument anti-impérialiste.

9 - Max Weber considérait le confucianisme comme un frein à l'essor du capitalisme. Max Weber, *Confucianisme et taoïsme*, trad. fr. Catherine Colliot-Thélène, Paris, Gallimard, 2000 [1915].

bref historique du débat sur les valeurs asiatiques tel qu'il se fit jour dans les espaces américains et singapouriens.

Dans sa seconde partie, intitulée « Un nouveau regard sur les mondes non occidentaux : intellectuels arabes et indiens aux États-Unis », l'auteur met en lumière les trajectoires personnelles des figures majeures du postcolonialisme, notamment Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Ranajit Guha, et Dipesh Chakrabarty, s'arrêtant en particulier sur le tournant saïdien avant de retracer la généalogie du postcolonialisme de Spivak et Chakrabarty dans leur rapport aux études subalternes nées en Inde. À cet égard, on peut peut-être regretter l'absence d'Homi Bhabha, qui aurait eu toute sa place dans ces développements. L'auteur inscrit ces biographies dans le contexte géopolitique des années 1980, et évoque sans s'y attarder comment les rapports entre les uns et les autres furent parfois tendus, notamment entre Spivak et Said, tous deux simultanément en poste à l'Université Columbia de New York.

En tout, c'est une dizaine de personnalités qui sont ainsi analysées au regard de leurs thèses, de leurs parcours politiques et de leurs trajectoires intellectuelles¹⁰. Pour le lecteur francophone, la première partie est sans doute la plus originale, les nouveaux confucianistes faisant l'objet de peu de biographies dans l'Hexagone¹¹ par rapport aux postcoloniaux¹². L'écueil, que l'auteur évite, serait de lire le nouveau confucianisme en parallèle du mouvement postcolonial, comme une variante culturelle d'un même phénomène de remise en cause de l'hégémonie occidentale. En mobilisant l'approche biographique au service d'une histoire intellectuelle transnationale, le livre de Thomas Brisson est une contribution importante et bienvenue à la sociologie de la circulation internationale des idées.

L'auteur montre comment Edward Said, Gayatri Spivak ou Tu Weiming, pour ne citer que les trois plus influents, se sont engagés, depuis les universités de Columbia et d'Harvard respectivement, dans une critique, en langue anglaise, d'un universalisme occidental adossé à la production hégémonique, depuis l'Occident, de savoirs sur l'Orient – reproduisant ainsi, dans une certaine mesure, la domination qu'ils se donnent simultanément pour objet de dénoncer. Le livre met en lumière comment ces auteurs, formés à la culture classique (littérature anglaise et littérature confucéenne respectivement), ayant débuté leur carrière comme des universitaires orthodoxes, se sont engagés dans la voie critique sur le tard, vers la quarantaine, à la suite de « ruptures

10 - Dix personnalités en particulier font l'objet d'un encadré biographique : six néoconfucianistes et quatre postcoloniaux. Au rang des néoconfucianistes, Tu Weiming, Theodore de Bary, Yu Ying-Shih, Liu Shu-Hsien, Julia Shing, et Cheng Chung-Ying ; au titre des postcoloniaux, Edward W. Said, Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak et Dipesh Chakrabarty.

11 - On notera néanmoins de nombreuses études sur le renouveau du confucianisme dans le monde chinois. Voir Flora Blanchon et Rang-Ri Park-Barjot (dir.), *Le nouvel âge de Confucius*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2007 ou Joel Thoraval et Sébastien Billioud, *Le sage et le peuple, Le renouveau confucéen en Chine*, Paris, CNRS éditions, 2014.

12 - Dominique Eddé, *Edward Said. Le Roman de sa pensée*, Paris, La fabrique, 2017 ; Fred Poché, *Edward W. Said, l'humaniste radical. Aux sources de la pensée postcoloniale*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

biographiques » intervenues notamment à la faveur de guerres telles que la guerre des Six-Jours ou la guerre du Vietnam.

L'hypothèse que l'auteur place au centre de sa réflexion est ainsi celle de l'importance des trajectoires personnelles sur le développement de la pensée postcoloniale et en particulier (1) l'expérience initiale de l'exil ou du déplacement, (2) l'occidentalisation universitaire via l'acquisition d'une maîtrise des savoirs occidentaux et une socialisation dans l'espace universitaire américain, (3) les « ruptures biographiques » liées aux bouleversements géopolitiques des années 1970-1980 et leurs répercussions sur les campus américains. Il peut s'avérer utile de s'arrêter brièvement sur chacun de ces points.

Sur l'expérience du déplacement : L'auteur reprend à son compte la thèse selon laquelle la pensée critique naîtrait d'une expérience permanente de la dissonance, du décalage, du déplacement (« l'expérience du déplacement, de la distance ou encore de l'exil joue un rôle fondamental dans la critique d'un monde centré autour de l'Occident » ou encore « le déplacement géographique permet le déplacement intellectuel » (p. 16)). Certes, Edward Said l'affirmait lui-même dans ses « réflexions sur l'exil¹³ » ainsi que dans son mémoire intitulé « Out of place¹⁴ » tout comme Julia Ching dans ses introspections sur une vie « entre Orient et Occident¹⁵ ». De la même manière, la critique de la modernité est généalogiquement fille de l'exil judéo-allemand aux États-Unis dans les années 1930, comme le rappellent si brillamment à la fois Miguel Abensour¹⁶ et Enzo Traverso¹⁷.

Sur le paradoxe de l'utilisation des savoirs occidentaux : l'auteur montre que le principe du retournement des outils du dominant à des fins de subversion de l'ordre dominant est paradoxal (« l'occidentalisation fonctionna comme un ressort paradoxal de la critique [de l'Occident], les savoirs européens formant autant le noeud de la domination que l'un des moyens de la trancher » (p. 11)). Certes, il est indéniable que la *French Theory* irrigue l'ensemble des œuvres postcoloniales, et sur ce point, les postcoloniaux eux-mêmes se sont extensivement interrogés. Il en va ainsi de Dipesh Chakabarty, qui dans l'introduction de son livre *Provincialiser l'Europe*, exprime son immense dette à l'égard de la pensée critique européenne, ou encore de Gayatri Spivak qui, attaquée sans cesse pour l'élitisme et l'eurocentrisme des auteurs qu'elle mobilise, persiste à revendiquer son recours à Marx, Foucault, et Derrida. Les deux auteurs

13 - Edward Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, trad. fr. Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2008 [parution originale en anglais 2000].

14 - Edward Said, *Out of place. A Memoir*, New York, Vintage books, 1999 (À Contre-voie. Mémoires, trad. fr. Isabelle Genet et Brigitte Caland, Paris, Le Serpent à Plumes, 2002).

15 - Julia Ching, *The Butterfly Healing: A Life Between East and West*, Toronto, Novalis, 1998.

16 - Miguel Abensour, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de Philosophie*, vol. 45, n° 2 (avril-juin 1982), p. 179-200.

17 - Enzo Traverso, *La pensée dispersée : figures de l'exil judéo-allemand*, Paris, Leo Sheer, coll. « Lignes », 2004.

s'en sont expliqués par la volonté de ne pas « ignorer l'histoire » : l'histoire de l'impérialisme a partie liée à l'histoire de la pensée dominante, profondément européenne, eurocentrique, et hégémonique¹⁸. Cette posture, contestable, est d'ailleurs dénoncée par les décoloniaux, qui appellent justement à « décoloniser le postcolonialisme », c'est-à-dire à proposer une critique de la modernité occidentale qui puisse s'affranchir de ses cadres d'analyse, qu'il s'agisse du dualisme cartésien, du marxisme ou du post-structuralisme, en procédant à une « décolonisation du savoir¹⁹ » (Anibal Quijano) voire à une stratégie générale de « désobéissance épistémique²⁰ » (Walter Mignolo).

Sur les « ruptures biographiques » au cœur de l'inflexion critique d'intellectuels *a priori* orthodoxes : l'auteur met au premier plan les événements géopolitiques des années 1970, comme la guerre des Six-Jours, la guerre du Vietnam, et les mutations des revendications sur les campus américains, pour expliquer l'origine du tournant critique des intellectuels postcoloniaux (« la décennie 1970 est le théâtre de ruptures biographiques chez les acteurs du postcolonialisme. Alors qu'ils menaient jusque-là des carrières relativement orthodoxes d'historiens, de philosophes ou de spécialistes de littérature, ces intellectuels allaient se réinventer en intellectuels postcoloniaux » (p. 21)). Il relègue cependant la question de la *tenure* des professeurs (l'accès à la titulatisation, le « graal » de la carrière universitaire) au second plan, reconnaissant néanmoins que les « postures critiques » des intellectuels postcoloniaux avaient tout intérêt à être stratégiquement « euphémisées » avant la *tenure*. En effet Said devint *full professor* à Columbia en 1969, reçut sa première chaire en 1977, et c'est en 1978 qu'il publia *L'Orientalisme*²¹ – de même pour Spivak, qui reçut sa *tenure* à Columbia en 1970, publia sa traduction de Derrida en 1976²², suivie dix ans plus tard de son *magnum opus* « Can the Subaltern Speak²³ ». Dès lors, le caractère central, dans le développement d'un arsenal de pensée critique, des événements géopolitiques exogènes, n'apparaît pas si clairement par rapport aux aspects endogènes à la carrière universitaire.

L'apport original du livre me semble bien plus radical, novateur, et ambitieux que les thèses du décentrement critique, de l'occidentalisation comme ressort de la critique de l'Occident, ou de l'importance des trajectoires personnelles dans toute production intellectuelle : il s'agit de rapprocher les nouveaux

18 - Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogue*, New York, Routledge, 1990.

19 - Anibal Quijano, « Coloniality and Modernity/Rationality », *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, p. 168-178.

20 - Walter Mignolo, « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto », *Transmodernity*, automne 2011, p. 44-66.

21 - Edward W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. fr. Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2015.

22 - Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. angl. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

23 - Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, trad. fr. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

confucianistes des postcoloniaux, autrement dit, la critique « conservatrice » (« de droite ») de la critique « émancipatrice » (« de gauche »).

Dans la suite de cette lecture critique, je développerai deux points de réflexion : sur la possibilité d'un rapprochement entre les nouveaux confucianistes conservateurs et les postcoloniaux radicaux d'une part ; sur le problème de naturaliser la position centrale de l'« Occident » dans la production des savoirs critiques sur la modernité d'autre part.

Sur le rapprochement entre les néoconfucianistes et les postcoloniaux

Les nouveaux confucianistes sont-ils postcoloniaux ? Dans quelle mesure le projet conservateur confucianiste et le projet émancipateur des penseurs de la subalternité se rejoignent-ils ? Si l'auteur se défend de parler de « pensée post-coloniale » pour les nouveaux confucianistes²⁴, ces derniers occupent néanmoins une place importante dans l'ouvrage et sont considérés comme des « intellectuels postcoloniaux chinois ». L'objectif de l'ouvrage est précisément de « décrire de manière plus précise le contexte dans lequel s'est opérée la structuration de la pensée postcoloniale à partir des années 1970 » (p. 19). Cependant, si ces intellectuels ont en commun de dénoncer « l'universalisme comme arme idéologique de l'Occident dominateur²⁵ », justifier l'inclusion des nouveaux confucianistes dans la catégorie des penseurs postcoloniaux n'en demeure pas moins une tâche délicate et ce pour au moins trois raisons.

En première analyse, il apparaît que l'expérience chinoise de l'impérialisme occidental est peu comparable à l'expérience indienne ou palestinienne de la colonisation – de ce fait, la catégorie du « postcolonial » renvoie à des affects différents en Chine, en Inde ou en Palestine. Il en découle un positionnement fondamentalement différent par rapport au projet de la modernité occidentale. Pour le nouveau confucianisme de la seconde moitié du 20^e siècle (qui se distingue du néo-confucianisme des 16^e et 17^e siècles), il s'agit de relire la modernité à travers le prisme du confucianisme, afin de démontrer la compatibilité entre confucianisme et modernité. Les nouveaux confucianistes ne rejettent pas le projet de la modernité : ils cherchent à se l'approprier. En ce sens le projet néo-confucianiste est, à maints égards, culturaliste, notamment lorsqu'il fait valoir l'existence de « valeurs asiatiques » ou « confucéennes »²⁶. Il se rapproche alors d'un orientalisme inversé – précisément ce que dénoncent les

24 - Entretien de Thomas Brisson à *Contretemps*, « Décenter l'Occident. Entretien avec Thomas Brisson », 4 décembre 2018, disponible en ligne [<https://www.contretemps.eu/decenter-occident-brisson/>].

25 - Christian Godin, « Présentation », *Cités*, vol. 4, n° 72, 2017, p. 9-24.

26 - Tu Weiming [dir.], *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

postcoloniaux²⁷. Ces derniers, critiquant la modernité occidentale dans ses fondements, sont dans une démarche déconstructionniste, purement critique, alors que les seconds se placent dans une démarche reconstructionniste qui puise ses ressorts dans un certain essentialisme culturel : ils appartiennent donc à deux types de critiques fondamentalement étrangères l'une à l'autre.

Deuxièmement, le propos ne se saisit pas du même objet. Les postcoloniaux ne visent pas tant à offrir un nouveau regard sur les mondes non occidentaux qu'à critiquer le regard occidental porté sur eux, dans la littérature anglaise notamment, contrairement aux nouveaux confucianistes qui, eux, travaillent directement sur Confucius et la littérature chinoise. Ce qui explique, en partie, pourquoi les premiers se trouvent dans les départements de littérature anglaise ou comparée (et non pas arabes ou indiennes) alors que les seconds officient depuis les départements d'études chinoises : quand les premiers travaillent à partir de sources britanniques, les seconds se penchent sur les sources chinoises. Les nouveaux confucianistes sont des érudits de leurs propres littératures, et publient massivement en mandarin ; les postcoloniaux sont quant à eux des spécialistes de la littérature de l'ancien colonisateur britannique (Joseph Conrad pour Said, William Butler Yeats pour Spivak), et publient presque exclusivement en anglais. Ainsi, pour reprendre les catégories de Homi Bhabha, si les postcoloniaux, en s'efforçant de maîtriser les codes et la langue de l'ancien colonisateur, se sont adonnés au *mimicry*²⁸ caractéristique du postcolonial, ce n'est pas le cas des nouveaux confucianistes qui utilisent la pensée de Confucius plutôt que les savoirs européens pour se consacrer, non pas tant à une critique directe de la modernité occidentale, mais à la construction de modernités alternatives²⁹.

Enfin, politiquement, ces auteurs sont diamétralement à l'opposé les uns des autres. Tu Weiming, comme la plupart des nouveaux confucianistes, s'est dans un premier temps engagé auprès du dirigeant autoritaire de Singapour, Lee Kuan Yew, mobilisé tout au long des années 1960-1990 dans des campagnes de répression contre la gauche marxiste, quand Edward Said et Gayatri Spivak, se déclarant une dette intellectuelle à l'égard de Karl Marx, prenaient position en faveur des mouvements de résistance en Palestine ou en Inde. Comme le remarque Said, cité dans le texte, « tous les subalternistes sont des élèves critiques de Marx » (p. 247) – alors que les nouveaux confucianistes chinois rejettent Marx et le marxisme, associé au communisme qu'eux ou leurs parents ont pu fuir à l'avènement de la Chine maoïste en 1949.

27 - Michael Hill, « "Asian values" as Reverse Orientalism: Singapore », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 41, n° 2, 2000, p. 177-190.

28 - Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. fr. François Bouillot, Paris, Payot, 2007.

29 - Voir notamment Tu Weiming, « Multiple Modernities : A Preliminary Inquiry into the Implications of the East Asian Modernity », in Leonid E. Grinin, Ilya V. Ilyin, et Andrey V. Korotayev (dir.), *Globalistics and Globalization Studies, Aspects & Dimensions of Global Views*, Volgograd, Uchitel Publishing House, p. 104-111.

De ces différences marquées il résulte que, pour l'analyse, le rapprochement entre confucianistes et postcoloniaux arabes et indiens fonctionne parfois difficilement. La centralité de l'Occident, à la fois comme lieu de projection du travail intellectuel et comme source du corpus de savoir mobilisé dans la critique de la modernité ne fait pas de doute pour le postcolonialisme, mais s'applique mal au nouveau confucianisme. Contrairement aux postcoloniaux, les nouveaux confucianistes ne mobilisent pas tant les savoirs occidentaux du type de la *French Theory* que la pensée de Confucius et des philosophes chinois, qu'ils tendent à opposer – ou du moins à comparer – aux savoirs occidentaux, et ce quand bien même il s'agit de proclamer la compatibilité du confucianisme avec la démocratie ou les droits humains³⁰.

De la même manière, l'argument en vertu duquel le « déplacement en Occident des intellectuels issus des anciens empires coloniaux » a nourri les dispositions critiques de ces derniers semble sans objet dans le cadre du nouveau confucianisme – les « Chinois » ne faisant pas partie d'un ancien empire colonial. Par ailleurs dans le cadre du nouveau confucianisme, l'espace nord-américain « occidental » ne semble pas si central par rapport à la Singapour « orientale » qui, comme l'auteur le documente à juste titre dans le livre jusqu'à y consacrer un chapitre très complet, non seulement donne l'impulsion au mouvement dans les années 1980 avec la création de l'*Institute of East Asian Philosophies*, spécialement dédié au renouveau du confucianisme, mais encore sert au cours des années 1980-1990 de centre de ralliement aux intellectuels confucianistes.

Sur l'« Occident » comme centre de la production intellectuelle critique

Comment les penseurs postcoloniaux s'arrangent-ils de la tension inhérente à leur position, à savoir critiquer la domination de l'Occident depuis l'Occident et avec les savoirs occidentaux ? Selon l'auteur, « c'est paradoxalement la reconnaissance par les institutions scientifiques dominantes de l'Occident qui offrit à ces individus [les intellectuels postcoloniaux] la possibilité de mettre en question la domination des sciences de l'Occident » (p. 274). Au-delà du fait qu'il est possible de ne voir là aucune contradiction, est-ce la *situation* au sein de l'université occidentale qui, en poussant ces universitaires à s'« occidentaliser », crée chez eux une *disposition* à la pensée critique ? Établir un lien entre développement d'une pensée critique et processus d'occidentalisation tendrait à reproduire le mythe de l'irréductible dichotomie entre pensée orientale

30 - Voir par exemple Tu Weiming, « Confucianism and Liberalism », *[vol. 2, 2002, p. 1-20] pour une réflexion comparée sur le confucianisme chinois et le libéralisme occidental. Julia Ching ne s'appuie pas sur les savoirs européens mais sur les penseurs chinois pour démontrer l'existence d'une pensée traditionnelle des droits humains en Chine, tout en la contrastant avec l'idée contractualiste, subjectiviste, de la philosophie occidentale des droits humains ; voir Julia Ching, « Human Rights: a Chinese Valid Concept? », in William Theodore De Bary et Tu Weiming [dir.], *Confucianism and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 68-82.*

empirique et pensée occidentale théorique, et à naturaliser dans le même temps la prétention occidentale au monopole de la pensée critique. Or, comme l'auteur le montre plus loin, il ne s'agit « non pas [de] pouvoir parler mais [de] pouvoir être écouté : le discours des marges et des dominés n'a évidemment pas le même poids lorsqu'il est prononcé depuis ces mêmes marges (et qu'il peut facilement être ignoré) et lorsqu'il est prononcé avec la caution des institutions les plus légitimes » (p. 187). En fonction du capital symbolique, certaines voix sont plus audibles que d'autres : et notamment celles qui parlent depuis les États-Unis. Ainsi, si postcoloniaux et nouveaux confucianistes ont pour point commun une *tenure* aux États-Unis, souvent sur la côte Est, ce n'est pas le fait d'être « déplacés » aux États-Unis qui les dispose à parler le langage postcolonial ; en revanche, c'est bien ce qui leur permet d'être entendus.

À cet égard, une sociologie des absences aurait pu redonner de l'écho à des voix inaudibles, comme celle de Syed Hussein Alatas, par exemple, l'inspirateur des thèses d'Edward Said, largement tombé dans l'oubli – surtout en France – du fait de son inscription dans des espaces intellectuels alors périphériques³¹. Dans son *Mythe de l'indigène paresseux*, publié un an avant *L'Orientalisme* d'Edward Said, il analyse les représentations, par les colons européens, des peuples sud-est asiatiques, aussi bien musulmans que catholiques. Une biographie de Syed Hussein Alatas aurait justement permis de tester les correspondances entre dispositions critiques, espace universitaire et visibilité, le sociologue de Malaisie écrivant depuis l'Asie (Université de Singapour puis Université de Malaya).

Sans remettre en cause la thèse du décentrement personnel comme catalyseur de la pensée critique, il faut également rappeler que, si les postcoloniaux sont en effet issus des universités américaines, ce n'est pas le cas de leurs possibles successeurs, les décoloniaux, enseignant et publient majoritairement dans les espaces latino-américains. Certains des critiques de la modernité, qui ne se revendiquent certes pas forcément du postcolonialisme mais du moins qui contribuent aux épistémologies du décentrement, choisissent d'enseigner et de publier hors de l'espace et des langues anglo-saxonnes. C'est le cas des plus éminents critiques actuels, comme Boaventura de Sousa Santos, auteur portugais du très remarqué ouvrage *Epistémologies du Sud*, notamment³².

Surtout, ce que suggère le livre de Thomas Brisson, c'est l'avènement d'un basculement : le monopole américain de production intellectuelle de théorie critique s'érode. Si l'auteur a raison de considérer le nouveau confucianisme comme un pan majeur de la critique de la modernité occidentale, alors ce n'est plus Boston ou New York mais Singapour qui structure cette branche de la

31 - Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of The Image of The Malays, Filipinos, and Javanese, From The 16th To The 20th Century and Its Function in The Ideology of Colonial Capitalism*, Frank Cass, 1977. Le texte n'a pour l'instant pas fait l'objet d'une traduction en français.

32 - Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, trad. fr. Jean-Louis Laville, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

pensée critique. En effet, la cité-État se trouve dès le départ au cœur de la renaissance du projet confucianiste et donne l'impulsion à son articulation politique. Si le nouveau confucianisme est une critique de la modernité, alors cette critique trouve son origine dans le projet singapourien davantage qu'« occidental » ou américain.

Aujourd’hui, Singapour est un passage obligé pour les critiques de la modernité occidentale, confucianistes ou non. On peut citer notamment, en droit international, l’école postcoloniale des Third World Approaches to International Law (TWAIL), dont la figure de proue est Anthony Anghie, professeur à NUS³³ ; en philosophie, les mouvements pour une philosophie multiculturelle, autour notamment du sinologue Bryan Van Norden, régulièrement invité à Yale-NUS³⁴ ; en sociologie, les héritiers de Syed Hussein Alatas ont également formé, au sein de NUS, une école de pensée décoloniale qui rayonne largement en Asie.

En conclusion, le livre remplit le double-objectif fixé par l'auteur : servir d'introduction aux théories postcoloniales d'une part, offrir une sociologie politique d'intellectuels en diaspora d'autre part. Plusieurs questions restent par ailleurs ouvertes pour irriguer ce champ d'étude.

Premièrement, la question des rapports, dialogues et circulations entre post-coloniaux et néo-confucianistes – et éventuellement leur réception ou rejet de la pensée décoloniale – reste à explorer. À ce titre il pourrait être intéressant d'inscrire le nouveau confucianisme non pas *en parallèle*, mais *à l'intérieur* des constellations critiques formées par différentes vagues d'intellectuels du « décentrement de l'Occident » (du tiersmondisme au subalternisme et au post-colonialisme, du postcolonialisme à sa critique par le décolonialisme).

Deuxièmement, l'enjeu majeur du basculement intellectuel vers l'Asie, notamment sous l'impulsion de Singapour dont la stratégie, inaugurée avec le nouveau confucianisme, est de devenir un centre mondial de la revendication de modernités alternatives, appelle à de plus amples recherches.

Dans tous les cas, la démarche d'insérer les nouveaux confucianistes dans le débat sur le postcolonialisme, porté dans l'espace francophone principalement par les africanistes³⁵, est une contribution empirique majeure. L'ouvrage permet de faire état d'une discussion dont les termes sont mal connus en France tout en mettant l'accent sur Singapour comme centre d'un projet alternatif de critique de la modernité. Si appeler « pensées postcoloniales » à la fois les

33 - Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

34 - Bryan W. Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, New York, Columbia University Press, 2017.

35 - En particulier via le groupe de recherche ACHAC (Association connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine), porté notamment par Pascal Blanchard et Nicolas Bancel, qui ont publié ensemble *La Fracture coloniale* (2005), *Ruptures postcoloniales* (2010), et *Sexe, Race et Colonies* (2018), tous trois aux Éditions La Découverte.

postcoloniaux et les nouveaux confucianistes peut être discuté, le projet audacieux de les mettre en conversation ouvre des perspectives de comparaison particulièrement stimulantes.

AUTRICE

Eugénie Mérieau est politiste et juriste, postdoctorante au Centre d'étude du droit asiatique à l'Université Nationale de Singapour et chercheuse associée au CERI-Sciences Po.

AUTHOR

Eugénie Mérieau is a postdoctoral fellow at the Centre for Asian Legal Studies at the National University of Singapore and a research associate at the CERI-Sciences Po.

RÉSUMÉ

Critiques de la modernité : vers une convergence entre conservateurs néoconfucianistes et postcoloniaux néomarxistes ? Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018, 288 pages

Le livre de Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité* s'inscrit dans l'actuel renouvellement de l'étude des mouvements postcoloniaux. L'auteur y mobilise l'approche biographique au service d'une histoire intellectuelle transnationale, et offre une contribution importante à la sociologie de la circulation internationale des idées. Posant en hypothèse l'importance des trajectoires personnelles dans toute production intellectuelle, le livre aborde les thèses du rapport entre exil et pensée critique et de l'occidentalisation des savoirs comme ressort de la critique de l'Occident. Dans le même temps, il s'agit de mettre en parallèle les nouveaux confucianistes et les postcoloniaux au prisme de leur rapport commun à la critique de la modernité occidentale. Si appeler « pensées postcoloniales » à la fois les postcoloniaux et les nouveaux confucianistes peut être discuté, le projet audacieux de les mettre en conversation ouvre des perspectives de comparaison particulièrement stimulantes.

ABSTRACT

A Review of Thomas Brisson, *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, indiens et arabes, et la critique de la modernité*, Paris, La Découverte, 2018, 288 pages

Thomas Brisson's book, *Decentering The West. Chinese, Indian and Arab Postcolonial Intellectuals and The Critique of Modernity* fits into the current renewal of the study of postcolonial movements. The author draws on the biographical approach to make an important contribution to the sociology of the international circulation of ideas. Hypothesizing the importance of personal trajectories in any intellectual production, the book addresses the theses of the relationship between exile and critical thinking ; and of the Westernization of knowledge as the matrix of criticism of the West. The book establishes parallels between the neo-Confucianist and postcolonial scholars based on their common critique of Western modernity. If categorizing both postcolonial and neo-Confucianists under the common label of "postcolonial thought" may be debatable, the daring endeavour to bring them into conversation opens up particularly stimulating perspectives for comparison.