



Perspectives chinoises

97 | septembre-décembre 2006
Varia

Réflexions sur la quête d'une identité culturelle et nationale en Chine

du XIXe siècle à aujourd'hui

Werner Meissner



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1076>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Werner Meissner, « Réflexions sur la quête d'une identité culturelle et nationale en Chine », *Perspectives chinoises* [En ligne], 97 | septembre-décembre 2006, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1076>

Réflexions sur la quête d'une identité culturelle et nationale en Chine

du XIX^e siècle à aujourd'hui

WERNER MEISSNER

Cet article analyse les éléments fondamentaux de la constitution d'une identité culturelle et nationale en Chine depuis le XIX^e siècle. Il examine également la situation depuis les années 1980 à travers différents thèmes : l'importance croissante du confucianisme, le rôle de l'histoire et de la langue ainsi que la réapparition d'auteurs occidentaux dans le débat intellectuel après le déclin du marxisme-léninisme. Enfin, il s'attache à replacer dans une perspective historique la question du nationalisme en Chine aujourd'hui.

Cet article décrit et analyse les principaux éléments de la construction d'une identité culturelle et nationale en Chine depuis le XIX^e siècle, notamment la réponse de l'élite intellectuelle chinoise à l'influence occidentale. Nous aborderons d'abord brièvement des processus similaires dans d'autres parties du monde comme la Russie, le monde arabe et l'Allemagne, espérant ainsi montrer que l'expérience chinoise dans ce domaine n'est pas unique mais typique des sociétés en modernisation.

Après une définition rapide du terme d'« identité culturelle chinoise », nous décrirons l'émergence d'une crise identitaire en Chine suite aux défaites répétées de cette dernière face aux puissances occidentales au cours du XIX^e siècle. Nous nous concentrerons sur certains aspects de la langue, de la littérature, de la science et des arts chinois, ainsi que sur leur place dans l'identité culturelle et nationale. Dans la troisième partie de cet article, nous aborderons les efforts déployés par l'élite intellectuelle chinoise pour forger une nouvelle identité culturelle et nationale après le déclin du marxisme-léninisme. L'article s'intéresse aux principaux courants de la construction identitaire ainsi qu'au regard porté sur l'Occident, tout en examinant l'importance croissante du confucianisme, le rôle de l'histoire et de la langue, et le retour de la pensée occidentale. A cette occasion, nous analyserons les différents types de nationalisme chinois ayant émergé en réaction à l'impérialisme occidental : l'anti-mandchouisme à la fin du XIX^e siècle, le nationalisme de Sun Yat-sen et de ses partisans, le

nationalisme d'Etat des communistes chinois jusqu'en 1979, et le discours sur le nationalisme depuis les années 1980.

Le discours sur l'identité culturelle et nationale

L'identité est devenue un paradigme pour les individus, groupes et nations en quête de sécurité pendant une période de crise. Dans son acception la plus générale, le terme est ainsi défini par Erikson : « Le terme d'identité exprime [...] une relation mutuelle en ce qu'il évoque à la fois une persistance du soi (*selfsameness*) et une continuité dans le partage de certains éléments fondamentaux avec d'autres⁽¹⁾ ». Ainsi, les identités individuelles ne peuvent s'établir qu'au sein d'identités de groupe. Chaque individu possède des identités collectives multiples qui peuvent se définir par le sexe, la parenté, l'espace ou le territoire (identité locale ou régionale), la classe, l'éducation, la profession, l'institution, la religion, l'ethnicité, la race, la culture et, enfin, la nationalité et la supranationalité⁽²⁾.

1. Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, New York, Norton, 1959, pp. 27-28.
2. Anthony D. Smith, *National Identity*, Reno, University of Nevada Press, 1991; Kathryn Dean, éd., *Politics and the End of Identity*, Brookfield, Ashgate, 1997, pp. 1-46. Pour une clarification de ce concept adapté à la Chine, voir Lowell Dittmer et Samuel S. Kim, éd., *China's Quest for National Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Les identités individuelles et nationales ne sont pas figées mais évoluent constamment. Chaque individu, groupe ou nation tente toujours de redéfinir son identité quand celle-ci est remise en question, menacée ou brisée. C'est ce que l'on appelle communément une « crise identitaire ». La recherche et la redéfinition d'une nouvelle identité est un processus d'adaptation au cours duquel un individu ou un groupe cherche un nouvel équilibre entre les éléments traditionnels et les nouveaux défis. La crise identitaire trouve une issue dès qu'un nouvel équilibre, même provisoire, est atteint.

Les discours sur l'identité culturelle et nationale sont une composante-clé de la construction des nations en Europe occidentale depuis le XVIII^e siècle, mais ils apparaissent également dans la Russie et l'Allemagne du XIX^e siècle. Hors d'Europe, ces discours commencèrent à dominer les débats intellectuels en Asie et dans le monde arabe dès que ces régions furent confrontées à la menace des puissances occidentales et à leurs idées. Il s'agissait avant tout de discours sur la modernité qui sont d'abord apparus dans les Etats européens, puis ont perduré jusqu'à aujourd'hui comme une réponse à l'impérialisme occidental dans les parties du monde qui ont été, ou sont encore, sous l'influence des puissances occidentales.

Nous aimerions citer ici trois exemples qui dénotent des modes d'évolution similaires à ceux que l'on a pu observer en Chine. Le premier est la Russie, où le discours des slavophiles s'opposa, des années 1840 aux années 1870 (et de nouveau aujourd'hui), à celui des occidentalisans. Les slavophiles souhaitaient que le développement de la Russie se fondât sur des valeurs et des institutions dérivées de l'histoire ancienne du pays plutôt que sur celles de l'Occident. Leurs idées s'inspiraient essentiellement des philosophes allemands, notamment du courant idéaliste (Herder, Schelling, Fichte et Hegel). Les deux principaux fondateurs de ce mouvement, Khomyakov (1804-1860) et Aksakov (1817-1860) estimaient que la Russie ne devait pas prendre l'Europe occidentale comme modèle pour sa modernisation, mais devait s'inspirer de ses propres valeurs et de son histoire. Ils pensaient que l'Europe occidentale, surtout la Grande-Bretagne et la France, traversait une faillite morale, et ils considéraient le libéralisme occidental et le capitalisme comme les produits d'une société décadente. A leurs yeux, le peuple russe devait adhérer à la foi orthodoxe russe et s'unir dans une « communauté chrétienne » sous le joug d'un régime autoritaire. Les valeurs spirituelles devaient remplacer les valeurs occidentales comme le rationalisme, le matérialisme, l'individualisme, le capitalisme et la démocratie

libérale. Pour les occidentalisans, en revanche, la Russie devait imiter le mode occidental de développement et introduire un gouvernement constitutionnel dans le régime tsariste.

Un autre exemple est celui de l'Allemagne. Au début du XIX^e siècle, la *Bildungselite* allemande posa les fondations d'une identité nationale allemande séparée de la partie occidentale de l'Europe. De nombreux intellectuels allemands rejetaient les idées de la Révolution française et, incités par les excès de cette dernière et par les guerres napoléoniennes qui suivirent, commencèrent à arborer des sentiments anti-occidentaux. En même temps, le libéralisme politique émergent se trouvait affaibli par l'échec de la révolution de 1848. En conséquence, les structures politiques et socioculturelles traditionnelles demeurèrent inchangées pendant cette période d'industrialisation rapide que fut la seconde moitié du XIX^e siècle. D'une certaine façon, l'industrialisation ne fit que se juxtaposer à la société et à l'Etat préexistants⁽³⁾. Les aristocrates terriens prussiens, les officiers de l'armée allemande et la bureaucratie d'Etat tentèrent manifestement de déjouer toute tentative de réforme politique. Ainsi le développement politique et social, notamment la formation d'un Etat libéral, parlementaire et constitutionnel se trouva en retard sur les développements techniques et économiques. La majorité des élites culturelles et politiques ne se considéraient pas comme appartenant à l'Occident ; au contraire, leur objectif était la création d'un Etat-nation fort et autoritaire, fondé sur une identité nationale et culturelle ethniquement allemande, et opposée aux idées européennes occidentales de libéralisme et de parlementarisme⁽⁴⁾.

L'idéalisme, le romantisme et l'historicisme allemands avaient toujours mis l'accent sur le caractère unique de la vie intellectuelle allemande par rapport aux cultures des nations d'Europe occidentale. Tous ces éléments ont été fusionnés pour forger une idéologie défensive contre les idées de parlementarisme et de libéralisme politique en Europe occiden-

3. Ralph Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (Society and Democracy in Germany). Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965.

4. Sur les problèmes abordés ici, voir R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, 1965 ; Bernd Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Munich, 1980 ; Rudolf Vierhaus, « Die Ideologie des deutschen Weges der politischen und sozialen Entwicklung », in Rudolf von Thadden, ed., *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen, 1978, pp. 96-114 ; George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York, 1964 ; Roland Stromberg, *Redemption by War. The Intellectuals and 1914*, Lawrence, 1981. Parmi les auteurs français, voir D. Groh, « Le "Sonderweg" de l'histoire allemande entre 1848 et 1945: mythe ou réalité? », *Annales*, n° 38, pp. 1166-87. Pour un excellent résumé de ces problèmes, voir Richard Löwenthal, *Gesellschaftswandel und Kulturkrise, Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien*, Francfort, 1979, pp. 268-70.

tale et aux États-Unis, le rôle dominant de l'empirisme, du pragmatisme et du positivisme dans le domaine de la philosophie, et le capitalisme dans le domaine économique.

Enfin, le monde arabe a connu (et connaît toujours) une lutte entre les conservateurs cléricaux – voire les fondamentalistes – et les modernistes. Depuis le VII^e siècle, un certain courant musulman a cru en la supériorité de leur culture sur toutes les autres. Mais suite à la montée en puissance de l'Occident, l'islam perdit peu à peu son sentiment de supériorité, et la crise de l'islam moderne aboutit à l'émergence d'une « culture de défense » (dont les conséquences sont encore visibles aujourd'hui). Les idées des théologiens égyptiens Mohamed Abduh (1849-1905) et Hasan al-Banna (1906-1949) traduisent un raisonnement similaire à celui des intellectuels russes et allemands. Ils souhaitaient moderniser les sociétés arabes en s'inspirant de l'islam et du Coran. Ils combattaient eux aussi le concept de culture occidentale tout en acceptant les techniques et les sciences occidentales, approche que Bassam Tibi a qualifié de « rêve de semi-modernité ». En d'autres termes, pour faire face au défi occidental, il suffisait d'adopter et de développer les technologies modernes de l'Occident tout en laissant de côté ses aspects culturels (projet de « modernité culturelle » d'Habermas⁽⁵⁾).

En histoire, les généralisations sont toujours hasardeuses et plus on s'intéresse à des cas précis, plus les différences entre eux deviennent saillantes. Cependant, les traits décrits ci-dessus se retrouvent dans pratiquement toutes les sociétés en modernisation, y compris en Chine. Dans tous les cas, intellectuels et personnages politiques ont revendiqué la supériorité culturelle d'une prétendue « culture spirituelle » (la foi chrétienne, l'islam, l'esprit allemand, et, en Chine, le néo-confucianisme Song-Ming) sur la soi-disant « civilisation matérielle » et rationaliste de l'Occident, alors que leurs détracteurs favorisaient une philosophie politique fondée sur une vision du monde utilitaire et rationnelle, et sur l'idée d'un gouvernement démocratique représentatif.

Les nations ayant été opprimées, occupées et/ou expropriées par l'Occident se sont orientées vers des idéologies extrêmes : soit elles ont rejeté la modernité occidentale ou tout au plus en ont intégré, au compte-gouttes, quelques éléments dans leur vision traditionnelle – et souvent dépassée – du monde, soit elles sont allées jusqu'à répudier leur propre culture en partie ou en totalité pour la remplacer par des idéologies radicales telles que le marxisme-léninisme. Cela est également vrai dans le cas de la Chine. Depuis le milieu du XIX^e siècle, une grande partie de l'élite politique et intellectuelle chinoise a suivi une démarche similaire pour

répondre à la « menace occidentale », que cette démarche s'appuie sur une tradition confucéenne ou, plus tard, sur une tradition marxiste-léniniste.

A la recherche d'une identité culturelle

Bien que les intellectuels chinois n'aient pas toujours été d'accord sur la manière de répondre au défi occidental, presque tous ceux qui se sont intéressés à l'histoire de la Chine s'accordent sur certains aspects qu'ils considèrent comme intégrante de l'identité culturelle et nationale chinoise (à l'exception peut-être des premiers marxistes) : Parmi ces aspects, on peut citer : l'histoire millénaire de la Chine – au moins quatre ou cinq mille ans ; l'identité du peuple han comme descendant du légendaire Empereur jaune ; la continuité du concept d'empire chinois à travers tous les changements de dynastie et l'occupation étrangère ; la spécificité de la langue chinoise ; la tradition de religion et de philosophie (ou pensée chinoise) ; la littérature chinoise, la poésie, la peinture, l'art de la céramique, la musique, etc. ; le nombre impressionnant d'inventions dans des domaines tels que la médecine, l'armement, la construction navale, la porcelaine qui dans bien des cas n'ont pas été surpassées avant la Renaissance ; en dépit des variances régionales, une culture quotidienne commune, qui va jusqu'à englober la cuisine.

Au début, la perception que les Chinois avaient d'eux-mêmes n'était pas tant de nature ethnique – l'appartenance à l'ethnie han – que culturelle – l'appartenance à un univers culturel chinois, ce qui traduisait une forme de culturalisme. En d'autres termes, la culture chinoise était tellement attrayante qu'elle prédominait depuis longtemps sur toutes les nations et tribus qui entouraient le pays. Cette prédominance, ainsi que le sentiment de supériorité sur les autres nations, étaient des composantes d'une identité développée au fil des siècles.

C'est pourquoi la Chine vécut comme une profonde humiliation (*xiuru* 羞辱) la perte de son hégémonie en Asie. Elle perdit des Etats tributaires comme l'Annam, le Siam, le

5. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1986. Le « projet de modernité culturelle » est fondé sur : l'universalité des valeurs des Lumières et de la Révolution française, la raison subjective comme condition préalable de toute activité scientifique, une attitude réflexive vis-à-vis de la tradition, une émancipation vis-à-vis de notre attachement à la tradition et de l'emprise des forces sociales et politiques. Voir Habermas, *ibid.*, pp. 10sq, et Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Francfort, 1992, p. 20.

Laos et la Corée qui devinrent des colonies occidentales ou japonaises, et fut contrainte de signer les « traités inégaux » par lesquels les puissances occidentales lui imposèrent unilatéralement leurs conditions. Cette humiliation fut d'ailleurs plus tard « inculquée dans l'esprit des élèves⁽⁶⁾ » pour susciter des sentiments nationalistes. Ce sentiment d'humiliation est devenu un élément de l'identité nationale chinoise.

La défaite de la Chine dans la Guerre de l'opium en 1842 marqua, pour les intellectuels, le début d'une longue crise identitaire qui perdure encore. Cette crise provoquée par l'Occident était différente des autres crises traversées par l'empire, comme les occupations mongole et mandchoue, et ne pouvait conduire à la même réponse, à savoir l'assimilation et l'acculturation des « barbares », qui devinrent finalement chinois. Alors que les empereurs mandchous n'avaient jamais remis en question l'identité culturelle de l'élite instruite chinoise – ils l'ont au contraire promue de diverses façons parce qu'ils avaient besoin d'elle pour gouverner le pays – l'Occident défiait l'essence même de la culture chinoise et les fondements de l'élite. La recherche d'une réponse à la menace occidentale a globalement traversé cinq périodes :

Pendant la première période (du milieu du XIX^e siècle à 1895), le paradigme classique était « le savoir chinois comme essence (ou constitution) et le savoir occidental comme application (ou fonction) » (*Zhongxue weiti, xixue weiyong* 中學為體、西學為用). Ce slogan prônait une adoption des aspects technologiques et scientifiques de la civilisation occidentale, alors que le « savoir chinois » et la culture chinoise traditionnelle devaient rester l'essence de la vie de chaque individu, de la société et de l'Etat. Pour faire face à la menace occidentale, il suffisait à la Chine de « tirer des leçons de la supériorité des étrangers pour limiter leur supériorité » (Zhang Zhidong, 1837-1909).

L'élite politique commença alors à bâtir une industrie d'armement moderne et à préparer l'industrialisation de l'empire en construisant des arsenaux, des mines, des voies ferrées. Ces politiques de modernisation, qui furent mises en œuvre entre 1861 et 1894 sous les slogans « Mouvement d'autorenforcement » (*zhiqiang yundong* 自強運動) et « Mouvement des affaires occidentales » (*Yangwu yundong* 洋務運動) avaient pour objectifs : la protection de l'intégrité territoriale de l'empire chinois, alors menacée ; la protection du rôle prédominant de la culture chinoise contre l'influence prétendument subversive des idées occidentales et, enfin ; la préservation du système de gouvernement confucéen en place dans l'intérêt des élites politiques et sociales. Comme nous le savons aujourd'hui, cette modernisation

conservatrice et partielle se traduisit par un échec. Les usines construites à cette époque fonctionnaient mal et, en 1894-1895, la Chine perdit une nouvelle guerre, cette fois contre le Japon, pays qui s'était engagé sur la voie d'une réforme non seulement économique mais aussi politique, avec l'introduction d'une monarchie constitutionnelle.

La deuxième période (1895-1911) se caractérise par un changement de cap. Certains intellectuels comme Kang Youwei (1858-1927), Liang Qichao (1873-1929) et Tan Sitong (1865-1898) concédèrent qu'il n'était pas suffisant d'adopter les technologies occidentales, et qu'une réforme politique était nécessaire. Toutefois, pour le grand réformateur Kang Youwei, une rupture radicale avec la tradition n'était pas concevable. Il préféra se tourner vers les classiques confucéens pour trouver une réponse au défi occidental. Dans son essai *Confucius réformateur* (*Kongzi gaizhikao* 孔子改制考), publié en 1897, il présenta l'idée selon laquelle le maître avait lui-même été un partisan du changement institutionnel. Sous le slogan « changer les institutions en se prévalant des enseignements du passé » (*tuogu gaizhi* 托古改制), Kang tenta de gagner la légitimité idéologique nécessaire au changement politique en adoptant un confucianisme réformé. Dans ses mémoires à l'empereur, qui le nomma conseiller en 1898, il recommanda une série de réformes qui avaient pour objectif trois changements importants.

- Tout d'abord, la rupture avec une vue traditionnelle du monde centrée sur la Chine et la reconnaissance des puissances étrangères comme des Etats jouissant de droits égaux.
- Ensuite, l'égalité des savoirs chinois et occidental. Kang exigea la mise en place d'institutions éducatives inspirées du modèle occidental et la création d'une université à Pékin (devenue plus tard Beida).
- Enfin, la transformation de l'empire en une monarchie constitutionnelle. La « réforme des cent jours » en 1898 échoua, en partie parce qu'elle fut menée avec hâte, mais aussi parce qu'elle se heurta à la résistance des milieux conservateurs de la Cour. Néanmoins, il est évident que Kang Youwei et ses réformateurs avaient compris au moins une chose : la seule adoption de la technologie occidentale ne suffisait pas à maintenir le système politique en place et à sauver le pays. Pour la première fois, les intellectuels chinois mirent le savoir chinois et le savoir occidental sur un pied d'égalité.

6. Cf. Frank Dikötter, « Culture, "Race" and Nation », *Journal of International Affairs*, vol. 49, n° 2, hiver 1996, p. 602, note 25.

La troisième période couvre la première République de 1911 à 1949. A nos yeux, il s'agit de la période la plus importante. Jamais auparavant – ni depuis – les intellectuels chinois n'avaient débattu les idées occidentales et la culture chinoise de manière si profonde et exhaustive. Tous les groupes politiques, à droite comme à gauche, s'efforcèrent de trouver une solution aux problèmes de la Chine. Quatre groupes principaux émergèrent.

- *Les confucéens* comme Gu Hongming (1827-1928), allié de longue date de Zhang Zhidong et critique virulent de l'occidentalisation, et Zhang Junmai (Carsun Chang, 1887-1969), partisan du néoconfucianisme, une forme profondément idéaliste et mystique du confucianisme qui remonte à Zhu Xi (1130-1200) et Wang Yangming (1472-1528). Gu accusait les intellectuels radicaux de trahir le pays et de détruire la plus vieille civilisation au monde. Pour lui, la civilisation européenne était un « monstre matérialiste » qui, tel un cheval de Troie, s'appropriait à détruire la civilisation chinoise de l'intérieur⁽⁷⁾. La civilisation chinoise, en revanche, était perçue comme supérieure, non seulement parce qu'elle était spirituelle (*jingshen*) mais aussi parce qu'elle pouvait aider l'Occident à se libérer du carcan de l'idéologie matérialiste. Zhang croyait également en la supériorité de la « culture spirituelle chinoise » (*jingshen wenhua* 精神文化) sur la « culture matérielle » (*wuzhi wenhua* 物質文化) de l'Occident, surtout dans le domaine des sciences naturelles mécanistes. Notons que Zhang faisait déjà la distinction entre l'Allemagne et l'Occident et préconisait une adoption sélective de la science et de la philosophie idéaliste occidentale, en privilégiant en particulier l'idéalisme allemand et le modèle allemand de développement social et économique⁽⁸⁾.
- *Les nationalistes* proches de Sun Yatsen (1866-1925) et de son parti, le Kuomintang. Dans son traité *Sanminzhuyi* 三民主義 (*Les Trois principes du peuple*) Sun proposa une synthèse entre tradition confucéenne et libéralisme politique occidental. Lui aussi était convaincu que la culture chinoise était supérieure, mais il était prêt à introduire les institutions démocratiques occidentales en Chine dans le cadre d'un gouvernement national.
- *Les penseurs libéraux* comme Hu Shi (1861-1962), influencés par le pragmatisme américain. Contrairement aux néoconfucéens, ils étaient convaincus que seules une plus grande scientificité de la pensée chinoise dans tous les domaines et une occidentalisation totale (*quanpan xihua* 全盤西化) de la civilisation chinoise, alliées à

l'adoption du libéralisme politique et d'un capitalisme contrôlé, permettraient à la Chine de retrouver sa grandeur d'antan⁽⁹⁾. Hu Shi, influencé par John Dewey, fut aussi le premier à préconiser pour la Chine une structure politique fédérale fondée sur l'autonomie des provinces (*liansheng zizhi* 聯省自治) plutôt qu'un système politique centralisé⁽¹⁰⁾.

- *Les marxistes* comme Chen Duxiu, Li Daozhao, Mao Zedong et d'autres, pour qui le modèle à suivre était celui de l'Union soviétique. Leur objectif était de faire table rase de la culture féodale chinoise, notamment du confucianisme (*dadao kongjiao* 打倒孔教) et d'inculquer une nouvelle identité socialiste fondée sur le marxisme-léninisme.

Ces groupes s'affrontèrent à plusieurs reprises : lors du « Mouvement du 4 Mai » en 1919 ; à l'occasion des controverses « entre culture orientale et culture occidentale » et « entre la science et la métaphysique » au début des années 1920 ; enfin, pendant le débat sur l'« Occidentalisation » dans les années 1930. Dans tous ces discours, la tradition culturelle chinoise devint une composante essentielle de l'identité nationale. L'élite comprit qu'il était nécessaire d'imposer une langue nationale pour protéger la culture chinoise, de développer une éducation nationale et, si possible, de prouver que la science par laquelle l'Occident avait démontré sa supériorité avait des racines aussi en Chine. Seule une profonde réforme de la culture et des institutions chinoises permettrait de faire face à la menace occidentale. Linguistes, historiens, archéologues, artistes et scientifiques étaient appelés à devenir les architectes de la nouvelle identité culturelle et nationale chinoise. Nous nous pencherons ici uniquement sur la question des sciences, mais d'autres domaines comme la sociologie, la philosophie, la langue et la littérature jouent un rôle similaire dans la quête d'une identité culturelle.

7. Un de ces écrits a été traduit en allemand : Ku Hung-ming (Gu Hongming), *Chinas Verteidigung gegen westliche Ideen. Kritische Aufsätze*, Iéna, Eugen Diederichs Verlag, 1911.
8. Cf. Werner Meissner, *China zwischen nationalem « Sonderweg », und universaler Modernisierung – Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1994, pp. 147-71. La meilleure biographie de Zhang Junmai demeure celle de Roger Bailey Jeans, *Democracy and Socialism in Republican China: The Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang) 1906-1941*, Rowman and Littlefield, 1997. Voir également Hung Mao-hsiung, *Carsun Chang (1887-1969) : Seine Vorstellungen vom Sozialismus in China*, thèse inaugurale, Munich, 1980 ; Chester C. Tan, *Chinese Political Thought in the 20th Century*, Newton Abbot, 1972, pp. 253-266.
9. Sur Hu Shi, voir les travaux toujours inégaux de Jerome Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.
10. *Hu Shi zuopin*, Taipei, 1986, pp. 75-82. Voir également Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance*, op. cit., p. 195.

Les sciences

Les chercheurs chinois mentionnent souvent les « Quatre grandes inventions » (*si da faming* 四大發明) - la boussole, le papier, la poudre à canon et l'imprimerie - pour illustrer le niveau avancé de la civilisation chinoise dans de nombreux domaines. Confrontés à la supériorité des sciences occidentales, les conservateurs déclarèrent simplement que les sciences occidentales puisaient leurs origines en Chine (*Xixue Zhongyuan* 西學中原) et qu'il fallait les adopter uniquement dans la mesure où elles préexistaient déjà en Chine. En insistant sur l'origine chinoise des sciences occidentales, ils préservaient le principe d'une supériorité sur l'Occident. En même temps, cette attitude facilitait l'adoption des sciences et technologies modernes, et permettait de reconnaître plus facilement leur supériorité temporaire, simplement parce qu'elles étaient supposées puiser leurs origines en Chine. Toutefois, durant ce processus d'adoption, la tradition scientifique chinoise fut classée dans les catégories occidentales des sciences naturelles et sociales et en partie réinterprétée. L'apparition de disciplines modernes, notamment dans les années 1920 et 1930, s'accompagna d'une recherche intensive d'antécédents chinois et d'un lien entre les sciences occidentales et la tradition chinoise. Les intellectuels espéraient ainsi créer une véritable identité scientifique chinoise.

Cette attitude était très répandue parmi les conservateurs, les libéraux et les marxistes. Hu Shi, l'intellectuel le plus « occidentalisé » et l'instigateur de la « révolution littéraire », cherchait aussi les origines de la science en Chine. Comme le réformiste Liang Qichao, il pensait que des lettrés du début de la dynastie des Qing tels que Gu Yuanwu (1613-1683), Huang Zongxi (1610-1695) et Dai Zhen (1724-1777) représentaient le mieux la tradition scientifique. À ses yeux, ces lettrés avaient utilisé des méthodes empiriques dans leur recherches en histoire, philologie et phonétique qui valaient bien les sciences occidentales. On peut également citer l'exemple de Ding Wenjiang (1887-1937), le célèbre géologue qui avait fait ses études à Londres et devint, dans les années 1920, le directeur général du Grand Shanghai. Ding considérait le géographe Xu Xiake (1586-1641) comme un précurseur de la géographie occidentale moderne. L'idée générale était que pour faire revivre la grande tradition chinoise dans le domaine des sciences et technologies, il suffisait de relier la tradition empirique de la période des Qing à la science moderne. Il ne s'agit pas ici de démontrer que Hu, Liang et Ding avaient tort ou raison. L'aspect le plus important est qu'ils

ont essayé de fondre les savoirs occidental et chinois pour les présenter comme un tout. En d'autres termes, leur message était : « nous, les Chinois, participons à l'émergence d'une communauté scientifique internationale, et nous y apportons nos propres réussites ⁽¹¹⁾ ».

L'occidentalisation

Le discours sur la science, mais aussi sur le libéralisme, les Lumières européennes et le futur modèle de l'Etat chinois, était inscrit dans le discours général sur l'Occidentalisation (*xihua* 西化). Les querelles sur l'occidentalisation ou la poursuite d'un chemin indépendant de l'Occident devinrent le fil rouge de tous les débats. Ceux-ci, d'ailleurs, n'étaient pas limités aux années 1920 ; ils se sont poursuivis dans les années 1930 et sont même réapparus dans les années 1980. De 1933 à 1935 apparut, parmi les sociologues chinois, une controverse aujourd'hui largement ignorée sur l'« Occidentalisation totale ». Les partisans de ce courant comptaient dans leurs rangs Cheng Xujing (1903-?), professeur de sociologie et de science politique à Lingnan (Canton), ainsi que d'autres intellectuels comme Lu Guanwei, Feng Enrong, et Lü Xiehai, également à Lingnan. Les principaux arguments des « occidentalisans » étaient l'interdépendance des différents aspects de la culture (politique, philosophie, économie, institutions sociales) ; la supériorité de la culture occidentale et l'idée que l'ancienne culture chinoise n'était pas adaptée au monde moderne ; l'occidentalisation comme tendance universelle, alliée à l'idée que si la Chine souhaitait obtenir une place d'influence dans le monde, elle devait s'occidentaliser ; le constat que certains aspects de la culture chinoise étaient déjà occidentalisés, mais seulement extérieurement (le système de gouvernement, le système de transport, l'industrie) et que cette occidentalisation n'était pas seulement insuffisante mais aussi dangereuse parce qu'elle se concentrait sur les réussites matérielles de l'Occident et négligeait les fondements spirituels de la société occidentale qui étaient à la base de ces réussites ⁽¹²⁾.

11. Voir Meissner, *China zwischen nationalem « Sonderweg », und universaler Modernisierung*, op. cit., pp. 50sq, 184sq.

12. Pour un aperçu de cette controverse, voir Petra Kolonko, « The Challenged National Identity. When Chinese Wanted to Become Westerners. The " Debate on Total Westernization" », in « China 1934-35 » *East Asian Civilizations*, n° 2, 1983, pp. 168-174. Les contributions chinoises sont publiées dans Lü Xiehai, ed., *Quanpanxihua yanlunji* (Recueil d'essais sur l'occidentalisation totale), Canton, 1934 ; Feng Enrong, ed., *Quanpanxihua yanlunxiji* (Nouveau recueil d'essais sur l'occidentalisation totale), Canton 1935, and Mo Faying, ed.: *Quanpanxihua yanlun sanji* (Troisième collection d'essais sur l'occidentalisation totale), Canton, 1936. Voir également Bettina Gransow, *Geschichte der chinesischen Soziologie*, Frankfurt/New York, 1992, pp. 101-114.

Parmi les opposants à l'occidentalisation figuraient des néo-confucéens comme Zhang Junmai et Liang Shuming (1893-1988). Pour Zhang, il était important d'établir un lien entre la voie (*dao* 道) spécifique chinoise et les instruments (*qi* 器) occidentaux, afin de préserver les caractéristiques nationales (*guoqing* 國情) et de modeler la culture chinoise sur des fondements chinois (*Zhongguo benwenhua* 中國本文化).

Les intellectuels chinois établissaient une distinction très claire entre l'Occident et l'Allemagne, qui n'était pas considérée comme faisant partie de l'Occident. Beaucoup des détracteurs de l'occidentalisation, surtout chez les néoconfucéens, considéraient l'Allemagne – sa culture, sa politique interventionniste dans le domaine de la modernisation depuis Bismarck, et son système éducatif – comme un modèle pour la Chine. Dans leur quête d'alliés idéologiques contre l'Occident, les confucéens des années 1920 et 1930 se tournèrent surtout vers l'Allemagne (alors que les communistes chinois se tournèrent vers la Russie, et les libéraux vers l'Amérique). Ils espéraient raviver la tradition confucéenne et spirituelle en y intégrant la métaphysique allemande, surtout la philosophie de Kant, Hegel et Fichte⁽¹³⁾. Les intellectuels chinois et allemands (conservateurs pour la plupart) envisagèrent même d'ajouter une forme de coopération culturelle à la coopération militaire et économique qui existait à l'époque entre les deux pays. La philosophie idéaliste allemande et la philosophie chinoise devaient s'unir contre la civilisation occidentale. Des projets de traduction mutuelle des œuvres philosophiques furent alors lancés dans ce but, y compris bien sûr le célèbre *Discours à la nation allemande* de Fichte. La traduction chinoise fut publiée à l'époque de l'occupation de la Manchourie par le Japon⁽¹⁴⁾. Au début de la Seconde Guerre mondiale, plus de 1 300 ouvrages en langue allemande avaient été traduits en chinois, pour la plupart des œuvres sur la culture et la philosophie⁽¹⁵⁾. Ce discours perdit de son influence à la fin des années 1930 à cause de deux événements majeurs : la guerre sino-japonaise et la victoire imminente des communistes chinois dans la guerre civile après 1945.

La quatrième période, qui va de 1949 à 1978, fut caractérisée par la tentative de créer une identité culturelle et nationale fondée sur le marxisme-léninisme. Après l'établissement d'un nouvel Etat central, le marxisme-léninisme allié à la pensée de Mao Zedong devint la nouvelle orthodoxie d'Etat. Cette « nouvelle philosophie » (*xin zhexue* 新哲學) offrait une identité officielle aux individus et à la nation, et les partisans des autres courants intellectuels furent fréquem-

ment démis de leurs fonctions et persécutés. On pourrait dire que le marxisme-léninisme tenait lieu de nouveau *ti* (substance/constitution), alors que les sciences et technologies modernes jouaient le rôle de *yong* 用 (fonction).

Cette période peut être définie comme le refus en bloc des cultures chinoise et européenne. Le Parti communiste tenta d'éradiquer toute influence occidentale à l'exception des sciences naturelles et du marxisme. Il tenta également d'éradiquer la soi-disant culture « féodale ». Toutefois, il ne parvint pas à imposer au peuple chinois une identité culturelle et nationale fondée sur l'idéologie communiste.

La cinquième et dernière période commença en 1978 avec le 3^e plénum du XI^e comité central, au cours duquel Deng Xiaoping lança sa politique de réformes. La période fut marquée par trois phénomènes importants : la renaissance du confucianisme, le retour de la pensée occidentale et, enfin, l'émergence de divers mouvements nationalistes dans l'espace sinophone.

La renaissance du confucianisme

Dans la plupart des pays post-léninistes, on peut observer un renouveau de la pensée traditionaliste qui est souvent associé à des tendances nationalistes, ethniques, voire racistes. Cette tendance marquée vers un « retour aux traditions » peut être également observée dans les pays non communistes – non seulement dans le monde islamique, où les mouvements anti-occidentaux connaissent un certain essor, mais aussi aux Etats-Unis.

La renaissance du confucianisme débuta vers 1986 sous l'égide du Parti communiste lorsque Gu Mu, alors membre du Conseil des affaires d'Etat, devint Président de la société confucéenne nouvellement fondée⁽¹⁶⁾. Entre 1986 et 1989, plus de 300 articles furent publiés sur le néoconfucianisme incarné par des auteurs tels que Feng Youlan, Tang

13. Voir Meissner, *China zwischen nationalem « Sonderweg », und universaler Modernisierung*, op. cit.

14. Le *Discours à la nation allemande*, publié en 1808 à l'époque de l'occupation de l'Allemagne par Napoléon, devint la bible du nationalisme allemand. Traduit par Zhang Junmai, *Feixide de yizhiguomin yanjiang*, 1932, réimprimé à Taipei, 1970.

15. Voir Lee Kuo-chi, « Kultureinfluß Deutschlands auf China im 20. Jahrhundert », in J. Hütterer et al., *Tradition und Neubeginn. Internationale Forschungen zur deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert*, Köln, 1975, pp. 215-220 (cf. p. 219).

16. Pour une bonne étude sur le renouveau du confucianisme, voir Lee Minghui: « Das Konfuzianismusfieber im heutigen China », in Ralf Moritz et Lee Minghui, ed., *Der Konfuzianismus, Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven*, Leipzig, 1998. Voir également Jing Wang, *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, 1996, pp. 64sq.



Statue de Confucius

Junyi, Mou Zongsan et Du Weiming. Depuis, de nombreuses études sur le confucianisme et le taoïsme ont été publiées. La tenue de trois colloques internationaux sur le confucianisme début octobre 1989 atteste également de ce nouvel engouement. Ces conférences regroupèrent plus de 300 chercheurs et défenseurs du confucianisme venus du monde entier, y compris de Taiwan. Ces réunions eurent lieu seulement trois mois après la répression du mouvement démocratique à Tiananmen, mais les participants ne semblaient pas choqués par l'attitude du régime.

Les discours prononcés par des cadres dirigeants comme Jiang Zemin et Gu Mu à ces colloques illustraient bien l'exploitation de concepts traditionnels dans le but de compenser la perte de légitimité du pouvoir au lendemain du 4 Juin⁽¹⁷⁾. Le confucianisme devint dès lors un élément-clé du nationalisme culturel traditionaliste et un outil destiné à contrecarrer l'influence politique de l'Occident. Un an plus tard, lors d'un congrès international à Pékin, Zhu Xi, le fondateur du néoconfucianisme au XII^e siècle et plus tard la cible des communistes chinois, fut enfin réhabilité.

Il est certain que la renaissance de la pensée confucéenne peut aider à résoudre les problèmes identitaires qui accompagnent inévitablement un processus rapide de modernisa-

tion. Toutefois, comme ce fut le cas dans les années 1920 et 1930, le néoconfucianisme moderne tendait à s'opposer au libéralisme politique occidental. Pour le Parti communiste chinois, le retour du confucianisme dans les années 1990 servait deux objectifs. Le confucianisme implique l'ordre, l'obéissance aux supérieurs, la dévotion à l'Etat et la protection de la famille. Il place les intérêts du groupe avant ceux de l'individu, et contribue ainsi à promouvoir l'harmonie et la stabilité. Ses aspects autoritaires peuvent être utilisés pour édifier une « civilisation spirituelle socialiste » et promouvoir l'harmonie sociale. En même temps, le confucianisme peut aider à procurer aux gens une forme d'identité nationale et à défendre la culture chinoise face à une supposée menace occidentale⁽¹⁸⁾. Le « national-confucianisme » peut servir de bouclier contre l'impact idéologique de l'Occident suite à la rapide modernisation⁽¹⁹⁾. Le colloque international de Xi'an

17. Voir *Renmin ribao*, *Guangming ribao* et *Xinhua News Agency* (8 et 9 octobre 1989).

18. C'est ce que disent de manière explicite Chen Zhengfu et He Zhiqing dans leur livre *Kongzi, Ruxue yu Zhongguo xiandaihua* (Confucius, confucianisme et modernisation chinoise), Fuzhou, Xinhua, 1992, pp. 238sq.

19. Le terme « national-confucianisme » fut utilisé pour la première fois par Jean-Philippe Béja dans son article « Naissance d'un national-confucianisme ? », *Perspectives chinoises*, n° 30, juillet-août 1995, pp. 6-11.

sur la modernisation de la Chine et la culture traditionnelle chinoise qui s'est tenu en novembre 1990, a non seulement rétabli le confucianisme comme un moyen de contrôler et limiter les effets sociaux et politiques de la modernisation, mais l'a aussi intégré à l'idéologie nationale ⁽²⁰⁾.

La réécriture de l'histoire

Parallèlement à la renaissance du confucianisme, on a pu observer une nouvelle tendance en ce qui concerne la réécriture de l'histoire de Chine. Cette tendance s'amorça lentement, dans les années 1980, avant de connaître un certain essor après 1989. Un exemple est la réévaluation d'anciens héros nationaux tels que le gouverneur général et premier modernisateur Zeng Guofan (1811-1872), le deuxième grand modernisateur Li Hongzhang (1823-1901), Lin Zexu (1785-1850) qui expulsa les Britanniques de Canton, Guo Songtao (1818-1890), le premier ambassadeur en Grande-Bretagne, et même le général Yue Fei (1103-1142), héros national de la dynastie des Song du Sud. Nous nous penchons ici exclusivement sur Zeng Guofan. En 1993, un roman historique en trois tomes sur Zeng fut réédité 19 fois en deux ans et vendu à deux millions d'exemplaires. Une encyclopédie sur Zeng Guofan fut publiée en 2000 et un nombre grandissant d'articles et de livres lui sont consacrés ⁽²¹⁾.

Dans l'histoire moderne de la Chine, Zeng est considéré comme un modèle pour le salut national et l'édification de la nation. Liang Qichao, Yuan Shikai et Tchang Kaï-chek (Jiang Jieshi) l'ont présenté comme un héros national qui a aidé à préserver la « race » chinoise et l'Etat chinois. Seul Sun Yat-sen s'est montré critique à l'égard de Zeng en l'accusant d'avoir soutenu les Mandchous ; même Mao Zedong l'admirait, avant que les historiens marxistes ne l'affublent de l'étiquette de « traître à la nation » (*Hanjian* 漢奸). A leurs yeux, Zeng était un « laquais » parce qu'il avait servi les Mandchous et parce que sa politique de modernisation ne servait que les intérêts occidentaux ⁽²²⁾.

L'estime dont jouit Zeng aujourd'hui tient à plusieurs raisons. Premièrement, ce fut un grand modernisateur et un réformiste, pas un révolutionnaire. Deuxièmement, sa politique de modernisation s'inspirait du confucianisme. Troisièmement, il vainquit les Taiping (un temps considérés comme les précurseurs de la révolution communiste chinoise) qui étaient chrétiens (une religion occidentale) et avaient combattu le confucianisme. Enfin, il était venu à bout d'un mouvement politique qui s'appuyait sur les paysans. Pour de nombreux historiens, Zeng est parvenu à sau-

vegarder la culture chinoise et l'« essence chinoise » (*Chineseness*) qui se trouvaient attaquées de deux côtés : par le christianisme à l'extérieur et par les révoltes paysannes à l'intérieur (même si elles étaient supposées avoir été subverties par des forces extérieures). Zeng est ainsi devenu un symbole de la résistance à l'occidentalisation (à l'extérieur) et à la révolution (à l'intérieur). On peut parler d'un changement paradigmatique dans la perception de l'histoire nationale qui eut de profondes répercussions sur l'identité nationale et la politique intérieure. En conséquence, l'historiographie marxiste-léniniste semble battre en retraite. La réhabilitation de Zeng remet en question la légitimité du Parti communiste chinois en tant que porte-parole des paysans et du prolétariat. Les mouvements paysans ne sont plus considérés comme des forces progressistes, et la période de 1911 à aujourd'hui est maintenant perçue comme une anomalie dans l'histoire de la Chine. L'identité culturelle signifie un retour aux racines de la culture chinoise et le rejet de l'Occident et des révoltes sociales. L'image que le Parti communiste a de lui-même est ici en jeu.

La langue

L'effort de réécriture de l'histoire qui eut lieu après 1979 ne peut être dissocié d'un autre aspect de l'identité culturelle chinoise : la langue. Les nationalistes culturels gravitant autour de la célèbre Association de recherche sur le caractère chinois et son principal organe Culture du caractère chinois (*hanzi wenhua* 漢字文化, CCC) pensent que les anciens caractères (ou caractères complexes, *fantizi* 繁體字) constituent un élément essentiel de la culture et de l'identité chinoises. Certains linguistes chinois comme Shen Xiaolong, Xu Jialu et Xiao Tianzhu vont même jusqu'à avancer que les idéogrammes sont supérieurs aux écritures phonétiques et que le chinois n'est pas seulement la langue la plus claire et la plus concise au monde, mais aussi la plus facile à apprendre. Ils défendent aussi l'idée selon laquelle la grammaire chinoise étant la plus proche des mathématiques, le chinois pourrait être la meilleure langue internationale. Ainsi, la « théorie de la supériorité du chinois » a remplacé l'ancienne « théorie des caractères dépassés ». Nous n'avons pas la place de donner plus de détails ici, et nous nous contenterons de renvoyer les lecteurs à l'étu-

20. Voir Brunhild Staiger « Chinas Modernisierung und die traditionelle Kultur », *China aktuell*, janvier 1991, pp. 31-39.

21. Le paragraphe suivant s'inspire essentiellement de l'excellente étude de Guo Yingjie, *Cultural Nationalism in Contemporary China*, Londres, Routledge, 2004.

22. Pour plus de détails, voir le chapitre sur Zeng dans Guo Yingjie, *ibid.*, p. 49.

de de Guo Yingjie⁽²³⁾. En revanche, deux aspects mis en lumière par les linguistes méritent d'être soulignés et commentés ici.

En premier lieu, Taiwan et Hong Kong n'ont jamais cessé d'utiliser les *fantizi*. Ce sont aussi les deux régions du monde sinophone qui ont connu la modernisation la plus rapide en Asie. S'il est probable que les anciens caractères n'ont pas facilité la modernisation, il n'ont toutefois pas été un obstacle au développement, pas plus qu'ils n'ont freiné l'alphabétisation et l'apprentissage des caractères – le taux d'alphabétisme demeure plus élevé à Taiwan et à Hong Kong que sur le continent. On peut donc avancer que la politique de réforme linguistique menée en Chine était fondée sur des suppositions erronées. Deuxièmement, ni Taiwan, ni Hong Kong, ni les communautés de Chinois d'outre-mer n'ont l'intention d'arrêter d'utiliser les caractères complexes. La communication et l'édification d'une identité culturelle se trouvent compliqués par l'existence de deux systèmes de caractères différents. Troisièmement, pour construire une identité culturelle et nationale, il est impossible d'éviter les anciens caractères quand on travaille sur des documents historiques ou des textes classiques. Enfin, à notre avis, les caractères traditionnels sont beaucoup plus esthétiques que les caractères simplifiés, et la disparition totale des caractères traditionnels dans la vie quotidienne serait une perte regrettable pour la culture chinoise.

Le retour de la pensée occidentale

Le retour de la pensée occidentale constitue le deuxième développement important. Avec l'ouverture du pays, les intellectuels chinois commencèrent à traduire de nombreux textes philosophiques occidentaux et publièrent plus encore d'études sur la pensée occidentale. Pour la première fois, il existe aujourd'hui des données sur le nombre de publications chinoises sur la philosophie occidentale entre 1987 et 1997⁽²⁴⁾.

On compte pour cette période environ dix mille publications – le chiffre serait beaucoup plus élevé si on l'actualisait – dont 450 traductions d'ouvrages, environ 700 traductions d'articles ainsi que 650 livres et 8 000 articles écrits par des auteurs chinois. Ces publications peuvent être divisées en 350 introductions générales et manuels, près de 700 travaux de philosophie comparée (entre la Chine et l'Occident), 350 études sur l'esthétique, 320 sur l'éthique et environ 450 études sur la philosophie des sciences et des technologies – et nous ne citons là que les principales catégories. Ces chiffres sont d'autant plus impressionnants

qu'ils n'incluent que les études sur le marxisme occidental (l'Ecole de Francfort) et non celles portant sur le marxisme ou le marxisme-léninisme chinois.

Un rapide aperçu des titres montre que les chercheurs chinois sont beaucoup plus intéressés par la philosophie de l'Europe continentale, notamment en langue allemande, que par la philosophie anglo-américaine. La philosophie allemande représente environ un tiers des textes répertoriés. Cela est en partie dû au fait qu'après 1949, l'idéalisme allemand, notamment celui de Hegel, est parvenu à survivre dans l'ombre du marxisme-léninisme. Aussi Hegel figure-t-il en tête du palmarès avec 460 titres, suivi par Kant (437) Heidegger (178), Nietzsche (174), Sartre (154), Popper (128), Aristote (114), Husserl (95), Wittgenstein (93), Platon (87), Hume (84), Schopenhauer (82), Rousseau (79), Habermas (68) et Gadamer (59). Les principaux penseurs anglo-américains sont Rorty (41), Locke (39), Quine (30), Dewey (27), Rawls (26), Hobbes (14), James (12), Mill (6) et Hayek (4). (Tous ces chiffres concernent la période 1987-1997.)

Dans le domaine de la philosophie comparative, 650 études portent sur les différences entre la philosophie chinoise et la philosophie occidentale. Certaines s'intéressent aux différences générales entre les deux philosophies et cultures, d'autres comparent les philosophes chinois et occidentaux comme par exemple Confucius et Mencius à Protagoras, Socrate, Platon, Aristote et Kant ; Zhuang Zi à Sartre ; Xun Zi à Hegel ; Liu Jiuyuan à Berkeley ; Zhang Zai à Spinoza ; Wang Fuzhi et Yan Yu à Kant ; Yan Yuan à William James ; Hu Shi à Gadamer ; Zhuang Zi à Nietzsche ; Dai Zhen à Descartes. Plusieurs études sont consacrées aux différences entre Heidegger et Zhuang Zi.

Nous ne pouvons aborder la question de la profondeur de ces études comparatives ici, mais les chiffres et les titres traduisent une tendance croissante des chercheurs chinois à s'intéresser aux différences entre les philosophies chinoise et occidentale et à se forger leur propre opinion sur l'identité culturelle en comparant la tradition chinoise à la pensée occidentale⁽²⁵⁾.

23. Pour plus d'informations sur ce débat, voir le chapitre 5 dans Guo Yingjie, *ibid.*, p. 91.

24. Voir Werner Meissner, « Western Philosophy in China, 1993-1997. A Bibliography », *Euro-Sinica*, vol. 11, Berlin, Bern, Bruxelles, Francfort, New York, Oxford et Vienne: Peter Lang Verlag, 2001, et Werner Meissner et Liu Weijian, *Die Rezeption der westlichen Philosophie in der VR China, 1987-1992. Eine Bibliographie*, Münster, 1996.

25. Il suffit de feuilleter *Zhongguo zhaxue nianjian* (Annuaire philosophique de Chine) publié depuis 1998 pour voir que l'intérêt pour la philosophie occidentale s'est intensifié. Voir *Zhongguo zhaxue nianjian, 1998-2006*, Pékin, Zhongguo shehui kexueyuan zhaxue yanjiusuo.

L'identité nationale

Pendant les périodes de crise nationale comme la guerre sino-japonaise dans les années 1930 et 1940, la langue et la littérature, la science, la pédagogie, l'histoire, la philosophie et l'art ont été subsumés sous l'idéologie et les mouvements nationalistes ainsi que sous le discours sur l'identité nationale. De tous côtés, l'idéologie dominante était le nationalisme et l'identité nationale.

A partir des années 1990, le nombre d'écrits consacrés au nationalisme chinois connut une rapide augmentation. On citera par exemple les études de Jonathan Unger, Frank Dikötter, Lucian Pye, Günter Schubert, Peter Hays Gries et, du côté chinois, celles de Zhao Suisheng, Zheng Yongnian et Guo Yingjie pour n'en citer que quelques-uns. Toutefois, après avoir analysé la définition du nationalisme dans ces écrits, nous sommes tenté d'adhérer à la distinction générale établie par Hans Kohn entre une forme de nationalisme occidentale, plus libérale (également appelée nationalisme libéral ou civique) et un nationalisme central et oriental (également surnommé nationalisme ethnique et culturel), ce qu'était le nationalisme allemand jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Alors que le nationalisme occidental comprenait, du moins à son origine, les idées de liberté individuelle et de cosmopolitisme rationnel qui étaient courantes au XVIII^e siècle, le nationalisme émergent en Asie prit une autre orientation. Dépendant des influences extérieures tout en leur étant opposé, ce nouveau nationalisme se caractérisait par un complexe d'infériorité souvent compensé par un excès d'emphase et de confiance. Comme Kohn l'a justement observé :

Tout nationalisme émergent était influencé par l'Occident (...) pourtant cette même dépendance vis-à-vis de l'Occident heurta la fierté de la classe instruite autochtone dès que celle-ci commença à développer son propre nationalisme, et finit dans une opposition à l'exemple « étranger » ainsi qu'à sa vision libérale et rationnelle⁽²⁶⁾.

Une des raisons de cette évolution fut la fierté et l'arrogance culturelles et, souvent, l'idéologie raciste qui caractérisaient le nationalisme et l'impérialisme occidentaux aux XIX^e et XX^e siècles. Par conséquent, les mouvements nationalistes asiatiques se sont développés en opposition à l'Occident et contenaient de forts éléments culturels, ethniques, voire racistes, mais peu d'éléments libéraux. Le nationalisme signifiait avant tout un affranchissement de l'oppression occidentale et non du régime autocratique en vigueur dans le pays

concerné. Certains dirigeants nationaux tels que Sun Yat-sen en Chine, Nehru en Inde et Soekarno en Indonésie ont développé leurs concepts d'identité nationale sur la base de la lutte contre les impérialismes occidental et japonais.

Le premier type de nationalisme chinois fut ethnique, et même raciste. Il s'agissait d'un mouvement destiné à débarrasser la Chine des Mandchous. Ses origines remontaient au XVII^e siècle lorsque des loyalistes Ming tels que Gu Yanwu (1613-1682), Huang Zongxi (1610-1695) et Wang Fuzhi (1619-1692) poursuivirent leur lutte contre la dynastie Qing nouvellement établie. L'anti-mandchouisme comme l'anti-impérialisme transparaissaient clairement dans les écrits de Zhang Binglin (1868-1996), qui considérait la pénétration occidentale en Chine comme la plus grande menace que le pays n'avait jamais connue. Pour enrayer le déclin de la culture chinoise, la « race jaune » devait s'unir contre les envahisseurs blancs⁽²⁷⁾.

Le deuxième concept nationaliste, *minzu zhuyi* 民族主義, fut développé par Sun Yat-sen. Bien qu'il soit fréquemment traduit par « nationalisme », ce terme reste très vague. Les caractères *minzu* indiquent clairement le sens de « race », de « nation ». *Min* signifie « peuple », et *zu* peut être traduit par « clan ». Associé à *zhong* (*zhongzu* 种族), il signifie « race ». *Hanzu* 漢族 est traduit par « nationalité han ». Pour Sun Yat-sen, plusieurs éléments contribuent à la construction de la nation : d'abord et avant tout le lien du sang (*xuetong* 血統), puis le style de vie (*shenghuo* 生活), la langue (*yuyan* 語言) et la religion (*zongjiao* 宗教). Sun estimait que le lien du sang était l'élément le plus puissant dans la constitution de la nation chinoise⁽²⁸⁾. Son nationalisme (*minzuzhuyi*) appartient à la catégorie du nationalisme ethnique / culturel et peut être comparé aux premières formes de nationalisme apparues en Allemagne (*Volkstumsidee*)⁽²⁹⁾ et dans quelques pays de l'Europe de l'Est. Sun estimait également que la culture chinoise était supérieure à la civilisation occidentale mais, en même temps, il mettait l'accent sur la nécessité d'adopter la science et les institutions politiques occidentales. Il essaya d'allier

26. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1945. La distinction établie par Kohn a été l'objet de nombreuses critiques. Toutefois, les cas allemand, russe et chinois, ainsi que celui de l'ancienne Yougoslavie, semblent justifier cette définition. Voir John Hutchinson et Anthony Smith, ed., *Nationalism*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1994, pp. 160sq.

27. Sur Zhang Binglin, voir K. Laitinen, *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty : Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist*, Londres, Curzon Press, 1990.

28. Sun Yat-sen, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*, L. T. Chen, ed., China Committee, Institute of Pacific Relations, 1927.

29. Gottfried Karl Kindermann a mis très tôt l'accent sur ce point dans son ouvrage *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*, Fribourg, 1963.

son idée du nationalisme aux concepts fondamentaux du libéralisme occidental, de la démocratie représentative et de la séparation des pouvoirs. Il proposa cinq institutions politiques démocratiquement élues (trois occidentales et deux chinoises) – les cinq *yuan* – offrant ainsi pour la première fois une synthèse entre la tradition confucéenne et les valeurs démocratiques libérales de l'Occident⁽³⁰⁾.

Le nationalisme du Kuomintang était très différent du concept de « patriotisme » (terme emprunté à l'Union soviétique, traduit en chinois par *aiguo zhuyi* 愛國主義) mis en avant par les communistes chinois. Mao Zedong utilisa ce terme pour la première fois dans son fameux discours « Le rôle du Parti communiste chinois dans la guerre nationale » en 1938.

Pendant la période de « patriotisme » maoïste, l'historiographie communiste ne considérait pas la culture chinoise classique comme un élément important de l'identité chinoise. Au contraire, la nation était fondée sur les classes (nation de classes)⁽³¹⁾ : les paysans, le prolétariat et la petite bourgeoisie nationale. Dans les années 1980, après la Révolution culturelle qui détruisit une grande partie du patrimoine culturel chinois, l'attitude du PCC envers la culture changea progressivement. Petit à petit, le Parti commença à réintroduire la culture chinoise en tant que composante du nationalisme, en y intégrant certains aspects ethniques et l'idéologie confucéenne.

Ce patriotisme revêtit une importance toute particulière au lendemain du 4 Juin. Le Parti en quête de légitimité développa une approche à deux niveaux. Premièrement, il insista sur le fait que le Parti et l'Etat ne pouvaient être dissociés⁽³²⁾. Jiang Zemin déclara par exemple : « en Chine aujourd'hui, le patriotisme et le socialisme sont unis dans leur essence ». Le patriotisme est considéré comme la prémisses du socialisme en Chine, et le socialisme est l'aboutissement inévitable d'un véritable patriotisme. Le Parti prit également l'initiative de réévaluer l'histoire de la Chine et d'utiliser certains concepts traditionnels comme le nationalisme culturel⁽³³⁾, le confucianisme et même le nationalisme racial afin de promouvoir la stabilité sociale et renforcer sa propre légitimité. Le patriotisme originel, qui se fondait sur une structure de classes, fut ainsi abandonné et le débat sur le nationalisme culturel commença à porter sur le concept de « modernité chinoise » comme une alternative à la modernité occidentale. Certains événements, comme la crise de Taiwan (1995-1996) et la dégradation des relations entre la Chine d'une part et les Etats-Unis et le Japon d'autre part, jouèrent un rôle de catalyseur dans ce débat. En effet, en éveillant des sentiments nationalistes dans la population, ils

tentèrent de détourner l'attention des Chinois de la véritable question de la modernisation politique.

Une des caractéristiques les plus importantes des années 1990 fut la réémergence du nationalisme racial. L'histoire chinoise montre que les pensées racistes n'ont jamais été totalement étrangères à la politique chinoise. Dans le passé, le terme traditionnel de « barbare » était facilement chargé de connotations racistes, comme le montre l'attitude de Wang Fuzhi à l'égard des Mandchous. On ne saurait citer tous les stéréotypes raciaux utilisés par les lettrés chinois depuis le XIX^e siècle⁽³⁴⁾. De Yan Fu à Liang Qichao, les réformistes considéraient l'identité raciale comme un élément clé de la lutte pour la survie et la renaissance de la race (*baozhong* 保重). La « race jaune » était engagée dans une lutte sans merci contre la « race blanche ». Tchang Kai-shek a parlé de la Chine comme d'« une seule race »⁽³⁵⁾. Le darwinisme, le racisme et la croyance en la supériorité de la Chine devinrent les piliers de l'identité nationale chinoise avant 1949. Toutefois, il est important de souligner que cette terminologie était fortement influencée par les idées européennes. Le racisme était une idéologie en vogue en Europe au début du XX^e siècle, et les Chinois étaient loin d'être les seuls à utiliser ces termes et théories racistes. Ils les avaient empruntés à l'Occident⁽³⁶⁾.

Le nationalisme racial semble être devenu un élément de plus en plus important dans la construction d'une identité collective, surtout après 1989. Barry Sautman a recueilli les déclarations de nombreux hauts cadres communistes chinois qui témoignent d'une idéologie raciste⁽³⁷⁾. Certains documents officiels attestent que les Hans et les minorités partagent les mêmes origines ancestrales, que les Hans et les Tibétains appartiennent à une seule et même race, et que leurs cultures sont identiques. Ils avancent également que les Tibétains seraient liés à la nation chinoise par le lien du

30. Le Yuan législatif, le Yuan exécutif et le Yuan judiciaire, inspirés du système occidental, et le Yuan de contrôle et le Yuan des examens, deux institutions issues du système administratif chinois.

31. Voir Günter Schubert, *Chinas Kampf um die Nation*, Hambourg, 2002, pp. 116sq et 133sq.

32. *Qishi* (1990), vol. 9, pp. 8-9, cité par Lucian Pye dans « How China's Nationalism was Shanghaied », in Jonathan Unger, *Chinese Nationalism*, New York, M. E. Sharpe, 1996, pp. 86-112, p. 106.

33. Sur le nationalisme culturel dans les années 1990, voir Schubert, *Chinas Kampf um die Nation*, op. cit., pp. 192sq.

34. Frank Dikötter, « Group Definition and the Idea of Race in Modern China (1793-1949) », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, n° 3, juillet 1990, pp. 420sq.

35. Chiang Kai-shek, *China's Destiny*, New York, 1947, p. 39.

36. Voir Frank Dikötter, *The Discourse on Race in Modern China*, Londres, 1992.

37. Barry Sautman, « Racial Nationalism and Chinese External Behaviour », *World Affairs*, automne 1997, vol. 160, n° 2, pp. 78sq.

sang⁽³⁸⁾. Ces exemples et bien d'autres indiquent que le nationalisme racial connaît récemment un certain regain et joue un rôle déterminant dans le discours sur l'identité nationale.

Malgré toutes ces tentatives visant à créer une identité nationale en faisant renaître la tradition et même l'idéologie raciale, on ne peut parler d'une seule identité nationale chinoise ni même d'un seul nationalisme chinois. On assiste plutôt, comme l'a souligné Dru C. Gladney⁽³⁹⁾, à une fragmentation de l'identité chinoise, y compris au sein de la majorité han, et à l'émergence de diverses identités régionales et mouvements nationaux dans l'espace sinophone. Le Parti communiste s'efforce de maintenir toutes ces forces – dans certains cas centrifuges – sous son contrôle en utilisant les éléments traditionnels culturels, ethniques et raciaux sous le terme de « socialisme aux couleurs de la Chine ».

Parallèlement au nationalisme d'Etat ou patriotisme défendu par le Parti, on peut identifier d'autres formes de nationalisme.

- Le nationalisme populaire spontané, qui a émergé dans les années 1990 et s'est illustré dans diverses manifestations (contre les Etats-Unis en 1999 et contre le Japon en 2005) et dans certaines publications⁽⁴⁰⁾. Le gouvernement semble indifférent à cette forme de nationalisme, en dépit du danger qu'il peut représenter (comme en 1919) si le Parti ne prend pas les mesures nécessaires vis-à-vis du Japon et des Etats-Unis pour apaiser ce mouvement. Il est difficile de dire quelle direction politique pourrait prendre ce mouvement en temps de crise nationale : démocratique et antigouvernementale ou au contraire conservatrice et xénophobe ? La deuxième option semble la plus probable.
- Les nationalismes tibétain et ouïghour, qui ont gagné en force dans les années 1990. Ce sont tous les deux des mouvements religieux⁽⁴¹⁾. Il est possible que le premier contienne certains éléments démocratiques, du fait de la personnalité du Dalai Lama et de l'élite tibétaine en exil. Le second, indéniablement ethnique et religieux, exige des droits d'autonomie tels qu'ils sont garantis dans la constitution, voire l'indépendance.
- Le nationalisme taiwanais. La réhabilitation de la culture taiwanaise a favorisé l'identité culturelle des Taiwanais ainsi que la montée du nationalisme taiwanais dans les années 1990. Bien qu'il comporte une composante ethnique très forte, la synthèse de concepts ethniques et démocratiques a créé pour la première fois un type de nationalisme civique et libéral dans l'espace sinophone, qui pourrait devenir un modèle pour la Chine continentale⁽⁴²⁾.

Le nationalisme démocratique, enfin, qui demeure clairement sous-développé sur le continent. Certains universitaires comme Wu Guoguang, Ding Xueliang et Zheng Yongnian défendent l'idée d'un nationalisme démocratique et l'introduction d'un régime démocratique en Chine, mais aucun d'eux n'enseigne sur le continent.

A la vue de ces différents types de nationalisme, il est peut-être préférable de remplacer le terme « nationalisme chinois » par « mouvements nationalistes dans l'espace sinophone » et de parler d'une identité nationale chinoise encore confuse.

Perspectives

Depuis les années 1980, les Chinois du continent ont pu découvrir leur passé culturel. C'est l'un des aspects les plus positifs de cette période. Pour la première fois depuis 1949, ils ont eu la chance de se forger une identité en s'immergeant dans leur propre culture et en s'adaptant à la modernité.

Quelle est la dimension politique de ces nouveaux phénomènes ? Sont-ils le signe d'une démocratisation désirable de la société chinoise ? Bien qu'une telle évolution soit souhaitable, plusieurs observations nous poussent à un certain scepticisme.

- 1) On constate l'émergence de deux courants majeurs qui risquent de devenir des mouvements politiques dominants dans l'avenir et qui, dans une certaine mesure, font référence à certains éléments traditionnels de la pensée chinoise. Il existe à la fois une tendance à l'occidentalisation, qui est extrêmement controversée et officiellement combattue, mais aussi, comme dans les années 1920 et 1930, une contre-tendance, qui prend la forme d'un retour des idéologies conservatrices.

38. Des examens d'hémoglobine ont été conduits pour prouver le supposé « lien de sang » entre les Chinois han et les minorités. Voir Sautmann, « Racial Nationalism and Chinese External Behaviour », op. cit.

39. Dru C. Gladney, *Dislocating China: Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

40. Les plus connus étaient *Zhongguo keyi shuo bu* (La Chine peut dire non) et *Yaomohua Zhongguo de beihou* (Derrière la diabolisation de la Chine), publiés en 1996. Pour plus de détails, voir Jean-Pierre Cabestan, « Les multiples facettes du nationalisme chinois », *Perspectives chinoises*, n° 88, mars-avril 2005, pp. 28-44.

41. Sur l'émergence d'un nationalisme hui et ouïghour en Chine, voir Gladney, *Dislocating China*, op. cit., et Werner Meissner, « Der internationale Terrorismus aus ostasiatischer Sicht – Chinas Reaktion auf den 11. September und die Veraenderungen seiner geopolitischen Lage », in August Pradetto, ed., *Sicherheit und Verteidigung nach dem 11. September 2001*, Strategische Kultur Europas, vol. 1, Francfort, 2004, pp. 157-174.

42. Sur le nationalisme taiwanais, voir Günter Schubert, *Chinas Kampf um die Nation*, op. cit., pp. 277sq, et Jean-Pierre Cabestan, « Spécificités et limites du nationalisme taiwanais », *Perspectives chinoises*, n° 91, septembre-octobre 2005, pp. 34-45.

- 2) Le mouvement démocratique des années 1980 et ses fondements théoriques ont mis au jour l'absence de conditions sociopolitiques qui permettraient une évolution vers un Etat plus démocratique et pluraliste. La modernisation partielle mise en œuvre par le gouvernement au cours des vingt dernières années s'est accompagnée de phénomènes négatifs comme la corruption et les abus de pouvoir, et aucune institution politique indépendante n'a été créée pour les enrayer. En même temps, l'édification d'une contre-idéologie, bouclier contre le libéralisme et le pluralisme politiques occidentaux, s'est poursuivie.
- 3) Alors que renaît la pensée chinoise traditionnelle, à commencer par le néoconfucianisme, celle-ci semble moins accompagner le libéralisme politique et la démocratie, selon nous nécessaires, qu'accompagner un nationalisme ethnique et culturel de plus en plus prégnant. (Cela rappelle un peu la modernisation *partielle* de l'Allemagne, « nation en retard », dans la seconde moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, ainsi que ses idéologies anti-occidentales et anti-libérales.)
- 4) Toutefois, la qualité des traductions et des études chinoises sur la pensée occidentale depuis les années 1980 représente une prouesse phénoménale de la part des intellectuels chinois, et il n'est pas exagéré de parler d'un nouveau chapitre dans l'histoire intellectuelle du pays. Ce phénomène constitue, avec la redécouverte du passé chinois, un aspect très positif. Bien que le marxisme-léninisme et le maoïsme continuent de prévaloir à la surface, les fondements d'autres systèmes de pensée ont été posés et commencent à exercer leur influence sur le long terme. La nature pluraliste du discours intellectuel n'est plus étouffée par un système de pensée fermé comme par le passé. Les chercheurs chinois ont commencé à découvrir leur tradition philosophique et, en la comparant à la tradition occidentale, créent de nouvelles identités culturelles dans leur quête de modernité. Par ailleurs, on a de bonnes raisons d'espérer que la poursuite de l'étude de la philosophie occidentale en Chine et de la philosophie chinoise en Occident mènera à une meilleure compréhension des modes de pensée fondamentaux que l'on trouve dans les deux cultures. C'est ainsi, en effet, que l'on pourra dans l'avenir articuler des discours intellectuels plus pertinents.
- 5) Les tentatives menées jusqu'à présent en Chine pour intégrer certains cadres occidentaux de pensée n'augurent pas pour autant d'un rapprochement entre la Chine

et l'Occident sur le plan des valeurs politiques fondamentales (démocratie occidentale, parlementarisme), rapprochement alors susceptible de mener, comme à Taiwan, à une « démocratie aux caractéristiques chinoises ». Au contraire, on ne peut exclure complètement la possibilité d'une reconfiguration de l'idéologie anti-occidentale traditionnelle en un amalgame qui serait alors composé d'éléments confucéens, de bribes d'idéologie du Parti, d'idéologie anti-occidentale non libérale, le tout fondé sur l'affirmation d'une identité ethnique, voire même raciste. Derrière les slogans de « patriotisme » et d'« essence chinoise », une telle idéologie nationaliste pourrait être utilisée par les dirigeants pour se présenter comme incarnant le cœur de la « nation chinoise » laquelle, en plus des Hans, inclurait automatiquement les minorités officielles, les habitants de Taiwan et de Hong Kong, et les Chinois d'outre-mer.

Le regain de la rhétorique nationaliste et les tentatives de créer une identité collective pour tous ces différents groupes menacent les identités ethniques et culturelles individuelles. En réalité, c'est la politique officielle elle-même qui force les minorités à redécouvrir et à redéfinir leur propre identité, et qui éveille parmi elles des sentiments nationaux. Une solution à cette opposition entre identités nationale et culturelles en Chine pourrait résider dans le développement d'un nationalisme multiethnique fondé sur les principes du libéralisme politique. Toutefois, cela impliquerait l'adoption de l'« autre face de la modernité ».

• Traduit par Raphaël Jacquet