

*Sous la direction de*  
Michel Espagne et Jin Guangyao  
*avec la collaboration de Julie Gary*

# CONFÉRENCES CHINOISES

## DE LA RUE D'ULM



---

# Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Michel Espagne, Julie Gary et Guangyao Jin (dir.)

---

DOI : 10.4000/books.demopolis.2308  
Éditeur : Demopolis  
Année d'édition : 2017  
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020  
Collection : Quaero  
ISBN électronique : 9782354571672



<http://books.openedition.org>

## Édition imprimée

ISBN : 9782354571191  
Nombre de pages : 551

## Référence électronique

ESPAGNE, Michel (dir.) ; GARY, Julie (dir.) ; et JIN, Guangyao (dir.). *Conférences chinoises de la rue d'Ulm*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Demopolis, 2017 (généré le 10 décembre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2308>>. ISBN : 9782354571672. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2308>.

---

© Demopolis, 2017  
Conditions d'utilisation :  
<http://www.openedition.org/6540>

*Sous la direction de*  
Michel Espagne et Jin Guangyao  
*avec la collaboration de Julie Gary*

# CONFÉRENCES CHINOISES

## DE LA RUE D'ULM







CONFÉRENCES CHINOISES  
DE LA RUE D'ULM

## « QUAERO »

Collection dirigée par Jean-Christophe Tamisier

### **Parmi nos parutions :**

*Le Vietnam. Une histoire de transferts culturels,*  
Hoai Huong Aubert-Nguyen et Michel Espagne (dir.)

*Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise,*  
Barbara Cassin et Françoise Gorog (dir.)

*Une subjectivité fluide. Modernité et perception esthétique  
à travers les ouvrages de Gao Xingjian, Xiao Yingying*

Illustration de couverture :  
Vues d'entrée de l'université Fudan  
et de l'École normale supérieure.

© Éditions Demopolis, 2017  
67, rue Saint-Jacques  
75005 Paris  
[www.demopolis.fr](http://www.demopolis.fr)

ISBN : 978-2-35457-119-1

*ouvrage dirigé par*  
MICHEL ESPAGNE et JIN GUANGYAO

*avec la collaboration de*  
JULIE GARY

# CONFÉRENCES CHINOISES DE LA RUE D'ULM



Cet ouvrage a été publié avec le soutien  
du laboratoire d'excellence TransferS  
(programme Investissements d'avenir  
ANR-10-IDEX-0001-02 PSL\* et ANR-10-LABX-0099)



## Les auteurs

**DAI Yan** est professeur de littérature classique et directrice de recherche au département de langue et littérature chinoises de l'université Fudan. Ses recherches portent sur la littérature chinoise ancienne et médiévale, la sinologie japonaise et l'histoire académique moderne. Parmi ses principaux ouvrages, on peut citer : *Le style poétique de la fin des Tang* (1991); *Culture et pensée de l'époque Wei-Jin* (1994); *Introduction à la recherche sur la littérature de l'ère médiévale* (2009). On lui doit encore la traduction et l'édition d'ouvrages de sinologues japonais : *Nostalgie de la culture chinoise* (2005); *L'œil de l'exotisme : les essais classiques chinois de Kouzen Hiroshi* (2006). La maison d'édition Zhonghua shuju lui a également confié l'édition critique de grandes anthologies poétiques de l'ère médiévale, comme les *Nouveaux chants de la Terrasse de Jade* ou le *Recueil des Sept Maîtres de l'ère Jian'an*.

**GE Zhaoguang** est historien, il a enseigné à l'université Qinghua de Pékin, puis au National Institute for Advanced Humanistic Studies (IAHS), et actuellement au département d'histoire de l'université Fudan. Ses recherches sont consacrées à l'histoire intellectuelle, culturelle et religieuse de la Chine ancienne et moderne. On lui doit d'importantes contributions, telles que *L'École du Chan et la culture chinoise* (1986), *Le taoïsme et la culture chinoise* (1987), *Histoire intellectuelle de la Chine* (2 vol., 1998), *Histoire de la pensée Chan du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle* (1995), *Histoire de la soumission et autres : étude sur l'histoire de la pensée taoïste des Six Dynasties aux Tang* (2003); *Dix études sur la pensée, la religion et les sciences de la fin des Qing au début de la République* (2006), etc. Ses ouvrages sont

traduits dans plusieurs langues étrangères, et de nombreux prix sont venus couronner ses travaux, comme le China Book Award (1988), le Yangtze Reading Award (2000), le Princeton Global Scholar (2009), etc.

**HUANG Bei** enseigne la littérature comparée au département de langue et littérature chinoises de l'université Fudan. Spécialiste de littérature française, elle a obtenu son doctorat de littérature française à l'université Paris 4 et achevé ses recherches postdoctorales à l'École normale supérieure. Ses travaux portent principalement sur la poésie française des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, les relations entre littérature chinoise et française du XX<sup>e</sup> siècle, ou encore la relation entre peinture et littérature dans la littérature française. Elle a publié en français sa thèse intitulée *Peintures de Segalen et Cent Phrases pour éventails de Claudel: Un dialogue à travers la peinture extrême-orientale* (2007), et dirigé en Chine un important volume consacré à Segalen: *Segalen et la Chine, cent ans: De l'Empire de Chine à l'empire du Moi* (2014); parmi de nombreux articles en français et en chinois, on peut citer: « La vision voltairienne de la Chine, d'après l'*Essai sur les Mœurs* » (1998); « Caractéristiques de l'esthétique de l'exotisme dans la création littéraire de Segalen » (2005); « Henri Michaux et l'aventure du geste » (2014). Les lecteurs chinois lui doivent encore les traductions de: Jules Verne: *Cinq semaines en ballon*; André Gide: *Voyage au Congo*; Victor Segalen: *Peintures, Essai sur l'exotisme*; Gérard Macé: *Pensées simples*, etc. En 2014, elle est nommée chevalier dans l'ordre des Palmes académiques.

**JIN Guangyao** est professeur au département d'histoire et directeur du Centre international d'études sur la civilisation chinoise (ICSCC) de l'université Fudan. Il a obtenu son diplôme de doctorat en relations internationales à l'université Fudan. Ses recherches portent principalement sur l'histoire des relations étrangères de la Chine, et en particulier sur l'histoire diplomatique de la République chinoise. Il se concentre plus récemment sur la Chine contemporaine, et plus spécifiquement sur la Révolution culturelle à Shanghai ou encore le mouvement d'envoi des « jeunes instruits » à la campagne. Il est

auteur ou co-auteur des ouvrages suivants : *Biographie de Wellington Koo*, *Histoire de la République de Chine* (co-auteur du vol. 10), *Histoire des relations sino-américaines (1784-1996)*, *Les relations sino-russes (1689-1989)*. Il est l'éditeur ou coéditeur de *Wellington Koo et la diplomatie chinoise*, *Diplomatie de la Chine à l'époque des Seigneurs de guerre*, *Dix-mille Shanghaiens au Mont Huang durant le mouvement d'envoi des jeunes instruits*, etc. Il a dirigé par ailleurs un programme d'histoire sur la Révolution culturelle à Shanghai.

**LI Hongtu** est professeur et directeur de recherches au département d'histoire de l'université Fudan. Ses travaux portent principalement sur l'histoire du monde moderne et contemporain, l'histoire intellectuelle et l'histoire sociale européenne. Il prête une attention particulière aux pensées de John Stuart Mill et d'Alexis de Tocqueville. Il a publié *Étude sur les courants de pensée nationalistes d'Europe occidentale à l'époque moderne et contemporaine* (1997), *Du « pouvoir » au « droit » : étude sur la pensée libérale d'Europe occidentale à l'époque moderne et contemporaine* (2007), *Lecture de Sur la liberté de John Stuart Mill* (2009), *Essais sur l'histoire de la pensée politique de l'Europe moderne* (2013), *Contexte, concepts, rhétorique : Méthodes et pratiques de recherche sur l'histoire de la pensée européenne moderne* (2015). Il est l'éditeur de plusieurs collections de traductions en sciences humaines : « Histoire des idées de l'École de Cambridge », « Histoire des concepts de l'École de Cambridge » et « Histoire intellectuelle de l'Europe ». Ses ouvrages ont été récompensés par de nombreux prix.

**LI Tiangang** enseigne à la faculté de philosophie de l'université Fudan, dont il dirige la section d'études religieuses. Il est également directeur de l'Institut du dialogue Xu-Ricci et vice-président de l'Association des études religieuses de Shanghai. Intéressé par l'histoire culturelle et intellectuelle de la Chine, l'histoire des échanges culturels entre Orient et Occident et l'histoire du christianisme chinois, il mène actuellement ses recherches sur l'histoire de l'Église catholique en Chine, la religion confucéenne ou encore les religions populaires en Chine. Parmi ses nombreuses

publications, on peut citer : *L'interprétation interculturelle : la rencontre des études sur les classiques confucéens et de la théologie*; *Chronique de Xu Guangqi*; *La Querelle des rites chinois : histoire, documents et signification*; *Shanghai culturelle*; *Shanghai humaniste*; *Impression sur les villes de l'Empire Qing*. Il a également édité les *Œuvres complètes de Xu Guangqi*, les *Œuvres de Ma Xiangbo*, etc.

**MO Weimin** est professeur et directeur de recherches à la faculté de philosophie de l'université Fudan, et chercheur rattaché au Centre de recherche en philosophie française de l'université de Pékin. Il exerce en outre des responsabilités éditoriales dans plusieurs revues de philosophie (*Collections of Study on French Philosophy*, *Collection of Philosophy and Culture of France*, *Modern Foreign Philosophy*, *Review of French Thought*, *Research on the Western philosophy of Tsinghua*). Il a consacré ses travaux à l'histoire de la philosophie occidentale, à la philosophie occidentale moderne, à la philosophie du droit et à la philosophie politique. L'essentiel de ses recherches porte sur la philosophie française du xx<sup>e</sup> siècle, et plus spécifiquement sur les phénoménologues, ou encore sur la pensée de Michel Foucault, dont il vient de publier une traduction révisée de *Les Mots et les Choses*. Parmi ses ouvrages principaux, citons : *Le destin du Sujet : étude de la philosophie de Michel Foucault* (1996); *Mo Weimin parle de Foucault* (2006); *La philosophie française au xx<sup>e</sup> siècle* (2008); *La philosophie française après la guerre et la signification contemporaine de la pensée de Marx* (2014), etc. On lui doit également la traduction de : *Le conflit des interprétations* de Paul Ricœur (2008); *Naissance de la biopolitique* de Michel Foucault (2012); *La moralité postmoderne* de Jean-François Lyotard (2000), etc. Nombre de ses ouvrages ont été primés.

**SUN Xiangchen** est professeur et directeur de la faculté de philosophie de l'université Fudan. Ses champs de recherche incluent la philosophie occidentale de l'époque moderne et des Lumières, la philosophie politique, la philosophie judéo-chrétienne, la phénoménologie et la philosophie comparée. Parmi ses publications principales on peut citer : *Metaphysics of Seventeen Century*; *Facing the Other : On Levinas'Philosophical thought*; *Political philosophy and Sino-theology*.

**Benoît VERMANDER** (nom chinois : WEI Mingde) enseigne l'anthropologie religieuse, la théologie comparative et le latin à la faculté de philosophie de l'université Fudan. Après un cursus en sciences politiques, il s'oriente vers la théologie, et dirige l'Institut Ricci de Taipei (1996-2009) puis l'Institut du dialogue Xu-Ricci de Fudan (2009-2014). Ses recherches actuelles embrassent les champs de l'anthropologie sociale et culturelle, de l'étude des sciences religieuses, de l'épistémologie, de la philosophie politique, etc. Parmi ses principales publications : *Globalization and China* (en chinois, 2002) ; *Les Mandariniers de la rivière Huai* (2002) ; *Chine brune ou Chine verte ?* (2007) ; *Shamanism and Christianity: Religious Encounter among Indigenous Peoples of East Asia* (2008) ; *L'Empire sans milieu, essai sur la sortie de la religion en Chine* (2010) ; *Le Dialogue comme jeu* (en chinois, 2012) ; *Les Jésuites et la Chine* (2012) ; *Danser sur le pont : rencontre et dialogue des cultures* (en chinois, 2016), etc. Il poursuit parallèlement une activité de poète, peintre et calligraphe.

\*\*\*

**Julie GARY**, titulaire d'un doctorat portant sur les conceptions musicales de la Chine médiévale et postdoctorante au labex TransferS, a assuré le travail d'édition première de ce recueil et notamment relu l'ensemble des traductions.



# Mots-clés

## Histoire

### ***GE Zhaoguang***

**Histoire, culture et politique: sur la formation historique et les difficultés identitaires de la « Chine »**

*Chine – frontières – identité – nation – peuple – histoire chinoise – conscience nationale – discours historique*

**L'intégration des « régions éloignées » à la « Chine »: les débats sur la « Chine » au sein des cercles académiques chinois durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle**

*Chine – nation chinoise – territoire – cercles académiques – « régions éloignées » – ethnies – barbares – Japon*

**Essor et contexte des études sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée » au Japon au tournant des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles**

*études japonaises – études historiques orientales – régions périphériques — minorités ethniques – Mandchourie – Mongolie – Xinjiang – Tibet – Corée*

### ***LI Hongtu***

**La réflexion de Tocqueville sur les mœurs: le peuple français, un peuple révolutionnaire par caractère**

*Tocqueville – mœurs – peuple français – révolution – démocratie – caractère révolutionnaire du peuple français*

**Civilisés ou barbares: l'Orient vu par un penseur du xix<sup>e</sup> siècle — Une analyse du cas de John Stuart Mill**

*Mill – civilisation – barbarie – représentations de l'Orient – Occident – progrès – libéralisme*

### **JIN Guangyao**

#### **Le témoignage d'une organisation d'ouvriers rebelles durant la Révolution culturelle : le Quartier général ouvrier**

*Révolution culturelle – Shanghai – Quartier général ouvrier – rebelles révolutionnaires – organisations rebelles – discours révolutionnaire*

#### **Essor et déclin du groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai durant la Révolution culturelle**

*Révolution culturelle – Shanghai – groupe de rédaction – organisation rebelle – lutte idéologique – propagande – critique politique – historiographie*

#### **Le mouvement d'envoi des jeunes instruits vers les campagnes : une étude basée sur des matériaux locaux**

*jeunes instruits – mouvement d'envoi à la campagne – annales locales – primes d'installation – mariage – affaires judiciaires*

## **Philosophie**

### **MO Weimin**

#### **Phénoménologie ou antiphénoménologie? Une étude du sujet chez Levinas**

*sujet – Levinas – philosophie du sujet éthique – responsabilité pour autrui – altérité – antiphénoménologie – éthique confucéenne – nature humaine*

#### **« La mort de l'homme » : intention et implications philosophiques de *Les Mots et les Choses***

*mort de l'homme – Les Mots et les Choses – structuralisme – post-modernisme – critique du subjectivisme – archéologie des sciences humaines*

### **SUN Xiangchen**

#### **La double substance : donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne**

*double substance – savoirs occidentaux – modernité – forme rationnelle – étalon de l'individualité – étalon du lien – configuration des valeurs de la Chine moderne*

## Études religieuses

**Benoît VERMANDER**

**Sur un triangle herméneutique: sinologie, théologie et étude comparée des classiques**

*sinologie – théologie – jésuites – classiques chinois et européens  
– herméneutique – étude comparée des classiques – théologie comparée*

**LI Tiangang**

**Religions et études religieuses en Chine: vue d'ensemble et perspectives**

*religions chinoises – religions populaires – étude du principe – confucianisme – néoconfucianisme des Song – sacrifices – système des rites et de la musique*

**Xujiahui – Tushanwan: parmi les sources de la culture shanghaienne moderne**

*Xujiahui – jésuites – orphelinat de Tushanwan – mission scientifique du Kiang-nan – atelier de Tushanwan – École de Shanghai – quartier latin de Shanghai*

## Littérature

**HUANG Bei**

**Victor Segalen, un « taoïste » nietzschéen en Chine**

*Immortels se réunissant au-dessus de la mer – Segalen – Ronde des Immortels – taoïsme – Nietzsche*

**DAI Yan**

**L'« histoire littéraire chinoise »: formation et problèmes**

*littérature – histoire littéraire – genres littéraires – Lin Chuanjia – Xie Wuliang*

**La Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo: de la littérature à la peinture et à l'histoire**

*Fu Fei – Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo (Luoshen fu)  
– Rhapsodie sur la déesse (Shennü fu) – Peinture de la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo (Luoshen fu tu)*



# Introduction

Michel ESPAGNE et JIN Guangyao

Pour quiconque s'intéresse à la répartition des grands centres de recherche et d'enseignement universitaire dans le monde, il est clair que la Chine est devenue un pôle de plus en plus essentiel, tant dans les sciences humaines et sociales que dans les sciences physiques et mathématiques. Cette évolution ne fait que s'accélérer à mesure que de nouvelles universités y sont fondées ou tissent de larges réseaux internationaux, à mesure que le nombre d'étudiants boursiers chinois présents dans les grands établissements mondiaux augmente, à mesure que des collaborations transnationales se développent. Il paraît inutile de projeter dans l'avenir des prochaines décennies les tentatives de hiérarchiser les universités pour savoir, au-delà de toute forme de classement, que la Chine est devenue un exceptionnel foyer d'attraction scientifique.

La conscience aiguë de ces évolutions ne pouvait que conduire les équipes de recherche de l'École normale supérieure à développer un programme d'échanges avec des partenaires chinois, qui inclut notamment la présence de doctorants chinois à l'ENS, des conférences prononcées par des chercheurs français en Chine et des conférences prononcées en retour par des professeurs chinois rue d'Ulm. Si ce partenariat scientifique s'est concentré sur l'université Fudan à Shanghai, c'est que celle-ci jouit, notamment dans le domaine des sciences humaines et sociales, d'une grande renommée. Il devenait urgent que les chercheurs français soient mieux informés sur les orientations actuelles des sciences humaines en Chine.

La construction de ponts reliant les chercheurs français à une société et un espace intellectuels trop longtemps réservés à

une poignée de sinologues est ainsi devenue une priorité dont l'université Fudan et le labex TransferS ont souhaité répondre en organisant diverses séries de conférences présentant des regards de chercheurs chinois sur l'histoire, la littérature, la philosophie, la géographie, l'art, la philosophie de la religion...

Les professeurs Dai Yan, Ge Zhaoguang, Huang Bei, Huang Yang, Jin Guangyao, Li Hongtu, Li Tiangang, Mo Weimin, Sun Xiangchen, Benoit Vermander, Yu Xin ont accepté de délivrer aux auditeurs de l'ENS, qui accueille maintenant chercheurs et étudiants chinois, un enseignement conçu non comme une introduction à la culture chinoise mais plutôt comme l'ouverture à un indispensable dialogue sur des questions communes, un dialogue dont ces conférences se voulaient le point de départ. Certaines séries de conférences ont constitué des chapitres d'ouvrages en cours de publication (travaux de Huang Yang sur les barbares en Chine et dans l'Antiquité classique européenne, recherches de Yu Xin sur l'archéologie du Xinjiang), mais la plupart sont ici rassemblées en un volume résolument transdisciplinaire. On y trouvera des réflexions d'historien sur la Révolution culturelle à Shanghai (Jin Guangyao) ou sur l'implantation et le développement d'une pensée libérale en Chine (Li Hongtu). La construction d'une certaine identité du territoire chinois a été analysée (Ge Zhaoguang). On a cherché à éclairer les formes de réception de la philosophie européenne dans la Chine actuelle, qu'il s'agisse de la phénoménologie et des rencontres possibles avec le confucianisme (Sun Xiangchen) ou de la philosophie française contemporaine (Mo Weimin). Les premières rencontres, celles qui font intervenir les jésuites et leurs tentatives de rapprochement avec les rites et les écrits classiques chinois, n'ont pas été négligées (Li Tiangang). De façon plus générale, la contribution des jésuites à la création d'une science sinologique a été particulièrement mise en lumière (Benoît Vermander). Dans le domaine littéraire on trouvera des contributions tant sur ce que signifie traditionnellement l'histoire littéraire en contexte chinois (Dai Yan) que sur la fascination des poètes français pour la sémiotique chinoise, de Segalen à Michaux (Huang Bei).

Bien évidemment, les conférences ici rassemblées ne représentent que quelques points d'entrée possibles dans un dialogue en

sciences humaines qui doit être approfondi. Elles seront complétées par d'autres recueils et signalent seulement la nécessité de se mettre à l'écoute des universitaires et chercheurs chinois.

Soucieux de laisser les collègues chinois exprimer toutes les nuances de leur réflexion dans leur langue de travail habituelle, nous avons fait traduire une large part des contributions ici réunies. Nous devons donc particulièrement remercier les traducteurs, dont le nom figure à la fin de chaque article.

**JIN Guangyao**

Directeur du Centre international  
d'études sur la civilisation chinoise  
Université Fudan (Shanghai)

**Michel ESPAGNE**

Directeur du labex TransferS  
École normale supérieure (Paris)



PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE,  
PENSÉE POLITIQUE



## **Histoire, culture et politique**

### *Sur la formation historique et les difficultés identitaires de la « Chine »*

GE Zhaoguang

Un des problèmes majeurs auquel la Chine actuelle doit faire face depuis qu'elle connaît une expansion rapide (pour ne pas employer le terme d'« essor ») est sa relation avec l'Asie et le reste du monde, aussi bien sur le plan culturel, que sur les plans politique et économique. La Chine est aujourd'hui au cœur de nombreux conflits, comme la controverse autour de Goryeo, les différends sur la mer de Chine, les îles Diaoyu/Senkaku, la mer de Chine méridionale, les îles Paracels, les îles Spratleys, la Mongolie intérieure et extérieure, le Xinjiang (avec le mouvement du Turkestan oriental et l'islamisme), le Tibet (avec notamment le bouddhisme tibétain), Taiwan, voire la question des îles Ryukyu qui pourrait bien revenir sur le devant de la scène.

Il va de soi que les problèmes d'ordre politique incombent aux hommes politiques, qui doivent les régler dans le respect des principes de la politique internationale. Cependant, quand ces problèmes sont liés à une histoire que les historiens eux-mêmes n'ont pas encore démêlée, certains hommes politiques sont bien en peine de séparer les problèmes relatifs aux frontières historiques de ceux qui touchent aux territoires réels, et de parvenir, par le biais de connaissances historiques, à des consensus avec les pays voisins. Les spécialistes saisis de l'enjeu de ces questions qui choisissent de rejoindre le débat sans

avoir au préalable étudié l'arrière-plan historique soit souscrivent, par défaut, à tel parti pris en laissant l'idéologie politique envahir la scène et battre en brèche la raison, l'histoire et le savoir académique, soit tiennent des discours creux et ronflants sur les grandes théories et les grands concepts occidentaux, comme « empire », « État-nation », « postmodernité », « postcolonialisme », etc.

Les questions liées aux frontières, aux groupes ethniques, aux religions, aux idées de nation et d'identité sont aujourd'hui le point de mire des universitaires chinois. En tant qu'historien, nous nous devons de nous interroger sur ce qu'est la « Chine » d'un point de vue historique<sup>1</sup>.

## Quelles sont les difficultés attachées à la notion de « Chine » ?

Qu'est-ce que la « Chine » ? Toute réponse de bon sens apparent à cette question dissimule un certain nombre de problèmes d'ordre historique.

Après 1895, l'empire des Qing devient partie intégrante de l'Asie et du reste du monde, et la culture chinoise traditionnelle doit faire face au double assaut des modernités occidentale et japonaise. Un ordre moderne s'oppose désormais à sa représentation traditionnelle du monde, sous-tendue par la notion de *tianxia* (天下, « ce qui se trouve sous le Ciel ») et à son système du tribut, tandis que son organisation politique traditionnelle est remise en cause par la démocratie occidentale ; c'est le plus gros bouleversement que l'Empire ait eu à connaître en deux mille ans<sup>2</sup>. La Chine, qui avait

---

1. C'est le sujet de notre livre intitulé *Ici, en Chine : reconstruire le discours historique sur la Chine* (*Zhaizi Zhongguo : chongjian youguan Zhongguo de lishi lunshu* 宅茲中國：重建有關中國的歷史論述), paru conjointement à Pékin et à Taipei. Cf. GE Zhaoguang 2011. La présente communication en reprend les grandes lignes, mais est également un bilan des réflexions que nous avons pu mener sur le sujet depuis sa parution.

2. Dans la dernière partie du dernier chapitre de notre *Histoire de la pensée chinoise* (*Zhongguo sixiang shi* 中國思想史), intitulé « La Chine en 1895 », nous soulignons que la première guerre sino-japonaise de 1894 et le traité de Shimonoseki signé en 1895 constituent un tournant majeur dans l'histoire tout court et dans l'histoire de la pensée chinoise. GE Zhaoguang 2003, tome 2, p. 531-550.

toujours été accoutumée à « évoluer à l'intérieur de la tradition », se voit désormais contrainte d'« évoluer hors de la tradition ». Si, quand nous parlons de la Chine dans l'histoire, nous ne pouvons faire l'impasse ni sur l'Asie ni sur le reste du monde, c'est bien parce que, depuis cette date, la Chine n'est plus un monde historique autonome. Les débats sur l'histoire de la Chine doivent donc tenir compte d'un arrière-plan mondial ou asiatique, ou du moins est-asiatique.

Les évolutions du monde à l'époque moderne et celles de l'Asie en particulier poussent de plus en plus les chercheurs à s'intéresser aux rapports et aux influences croisées, dans le cadre d'une histoire mondiale ou dans celui d'une histoire régionale. Le mouvement de l'histoire postmoderne, qui séduit beaucoup depuis quelques décennies, prône la critique du récit historique fondé sur les États-nations. L'engouement des universitaires pour l'histoire asiatique et l'histoire mondiale s'est diffusé à l'échelle internationale, débouchant sur les questionnements suivants: d'un point de vue historique, la « Chine » existe-t-elle en tant que pays doté d'une homogénéité politique et culturelle? Pourquoi la Chine peut-elle être identifiée comme un « monde historique » et traitée comme tel? Ces questions, après avoir fait leur entrée en Chine même, ont également eu un impact sur les autres territoires concernés.

Ces remises en cause sont précieuses: elles nous donnent l'occasion de poursuivre ici notre réflexion sur « ce qu'est la Chine ». Selon nous, les problèmes liés à l'histoire de ce pays sont à l'origine de bon nombre de difficultés politiques ou culturelles actuelles, mais ont également fourni aux milieux universitaires, et plus précisément aux chercheurs en histoire, des sujets d'étude de dimension internationale. Pourquoi? *Parce que la nature du pays « Chine » ne peut s'apparenter à la notion d'« empire » dans son acception européenne traditionnelle, et que la définition et le concept d'« État-nation » tels que développés dans l'Europe des temps modernes ne s'appliquent pas davantage au cas chinois.* Aussi bien par son territoire que par ses groupes ethniques, ses croyances, ses frontières, sa culture et la question de son identité, la situation chinoise est bien plus complexe que celle de tout autre pays au monde.

Si l'on reprend l'histoire chinoise, on pourra dire assez simplement qu'il a très tôt existé une Chine présentant une continuité

politique et culturelle: la dynastie Qin unifie l'Empire trois siècles avant notre ère et, grâce à la puissance de son administration, met en place « une standardisation des poids et des mesures, des calibres des roues pour les véhicules et de l'écriture<sup>3</sup> »; un siècle plus tard, la dynastie Han combine au niveau politique les doctrines confucéennes et légistes et privilégie sur le plan intellectuel la pensée confucéenne<sup>4</sup>. C'est ainsi que, dès cette époque, se constitue un empire chinois au système politique, à la culture et à la langue quasi unifiés. La longue époque médiévale qui suit est marquée par les guerres et le morcellement du territoire: de nombreux peuples se croisent et se mélangent et différents dirigeants se succèdent sur le sol chinois. Pour autant, et ce jusque sous les dynasties Sui et Tang, l'Empire chinois maintient son influence sur l'Asie orientale et son contrôle sur les peuples présents sur son territoire. La représentation du monde en vigueur sous les dynasties Han et Tang n'admettait pas à proprement parler d'« étranger », pas plus qu'elle ne reconnaissait d'ordre « international ». Alors qu'au fil de l'histoire d'autres peuples comme les Xiongnu, les Xianbei ou encore les Köktürks se révèlent capables de rivaliser avec l'Empire, la représentation chinoise du monde<sup>5</sup> ne se figure aucun « pays ennemi » à la mesure de la Chine, ni même de « pays étrangers ».

---

3. L'expression se trouve dans le *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*), juan 6, « Vie de Qin Shihuang ». Dans le *Zhongyong* 中庸 (*L'Invariable milieu*), qui occupe le chapitre 31 du *Liji* 禮記 (*Livre des Rites*), cet état idéal est résumé comme suit : « Au sein de l'Empire, les calibres des roues, l'écriture et les principes moraux sont les mêmes. » Cf. RUAN Yuan 1980, p. 1634.

4. L'expression « combiner les doctrines confucéennes et légistes » (*wangdao dao za zhi* 王道雜之) est de l'empereur Xuandi des Han. Cf. *Hanshu* 漢書 (*Livre des Han*), « Vie de Xiao Yuandi ». L'expression « privilégier la pensée confucéenne » (*du zun rushu* 獨尊儒術) apparaît d'abord chez Dong Zhongshu quand il s'adresse à l'empereur Wudi des Han (134 av. J.-C.) : « Aujourd'hui, aucun enseignant n'inculque la même chose, personne ne partage le même avis, chaque école de pensée se déploie dans une direction différente et il ne règne aucune intention unique ; dans de telles conditions, le prince ne peut rien unifier. [...] Notre humble proposition serait de mettre un terme à l'enseignement de tout ce qui ne relève pas des six arts ou de la doctrine confucéenne, afin d'éviter que ces autres courants continuent à se développer. » Cf. *Hanshu* 漢書 (*Livre des Han*), juan 56, « Vie de Dong Zhongshu ». Cet avis, assez bien suivi par l'empereur, a participé de l'établissement d'une pensée dominante en Chine. Il sera par la suite résumé dans le mot d'ordre : « Rejetez les cent écoles et privilégiez la pensée confucéenne. »

5. Au sein des *Ershisi shi* 二十四史 (*Vingt-quatre histoires*), il faut attendre l'*Histoire des*

Ce n'est qu'à partir des Song, c'est-à-dire entre les x<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles, que les relations de la Chine avec ses voisins connaissent d'importants changements<sup>6</sup>. En effet, la Chine des Song évolue dans un environnement multinational qui la pousse à prendre conscience d'elle-même en tant que « Chine », conscience qui perdurera jusqu'à nos jours. Une connaissance très rudimentaire de l'histoire chinoise suffit pour comprendre que cette époque marque une rupture. Pourquoi tant d'universitaires adhèrent-ils à cette théorie du tournant Tang-Song, selon laquelle la dynastie Tang représente la tradition et la dynastie Song la modernité? Les historiens japonais Naitō Konan et Miyazaki Ichisada partagent cet avis avec les historiens chinois Fu Sinian, Chen Yinke, Qian Mu et Fu Lecheng. D'après nous, si la dynastie Song marque le début de l'époque moderne, c'est parce qu'avec la forte croissance de la population urbaine, la chute des élites, le début d'une dictature impériale, la mise en place du système des examens impériaux, l'apparition d'une société nobiliaire et d'une société rurale, l'émergence de nouveaux styles littéraires et artistiques, qui sont autant d'éléments nouveaux apparus à cette époque, se fait jour et se renforce progressivement une *conscience* de soi en tant que « peuple » et « nation », qui est une marque de l'« époque moderne ». Insistons donc: la dynastie Song est une époque clé dans l'élaboration d'une conscience<sup>7</sup> de ce qu'est la « Chine ».

Il convient de souligner que passé ce premier stade, les frontières politiques et l'environnement extérieur de la Chine n'ont cessé d'évoluer. Pour autant, ce pays singulier, désormais géographiquement délimité, garde sa représentation du monde originelle — selon laquelle il est « le plus grand et sans extériorité » — ainsi que son système autocentré du tribut. C'est pourquoi de plus en

---

*Song*, écrite sous les Yuan, pour que des volumes soient consacrés à l'histoire des pays étrangers et des tribus barbares Man et Yi. C'est avec l'établissement de cette distinction intérieur/extérieur qu'apparaît la conscience moderne de ce qu'est un « pays ».

6. Sous les Song, la Chine est entourée par de puissants voisins et voit apparaître des ennemis à sa mesure. Cf. ROSSABI MORRIS 1983.

7. Cf. « "Zhongguo" yishi zai Songdai de tuxian » “中國”意識在宋代的凸顯 (« L'apparition d'une conscience "chinoise" sous les Song »), in GE Zhaoguang 2001, chap. 1, p. 41-65.

plus de problèmes se posent à la Chine après les Song, malgré son homogénéité culturelle et son unité politique: d'abord, elle s'est vue envahir par les Mongols, fondateurs de la dynastie Yuan, puis par les Mandchous, fondateurs de la dynastie Qing, devenant ainsi à deux reprises un empire transfrontalier gouverné par des peuples étrangers. Ensuite, elle a été confrontée à trois autres difficultés très particulières, qui ont exacerbé sa crise identitaire, et sont à l'origine des problèmes qui se posent à elle actuellement et risquent de l'empoisonner durablement.

De quelles difficultés s'agit-il ?

La première correspond à l'apparition après les Song d'une tendance autocentrique dans les pays voisins (Japon, Corée, Annam). Suite à l'effondrement des dynasties Han puis Tang, la Chine a perdu sa force d'attraction et son rayonnement culturel, et ses voisins ne veulent plus dépendre d'elle à ce niveau-là; sur le plan politique également, ils refusent de souscrire à la représentation chinoise d'un empire entouré de barbares, avec « au sud les Man, au nord les Di, à l'ouest les Rong et à l'est les Yi ». Dès les dynasties Sui et Tang, le Japon accuse une conscience de soi comparable à celle de la Chine<sup>8</sup>; mais les débuts d'un nippocentrisme politique, économique et culturel se font réellement jour sous la dynastie Yuan, après la tentative d'invasion manquée par les forces alliées des Mongols, des seigneurs du Jiangnan et de Goryeo, repoussées par les « vents divins » (*kami kaze* 神風). C'est à partir de ce moment que le Japon s'établit comme « pays des dieux » (*shinkoku* 神國) et qu'une culture japonaise propre commence à se développer<sup>9</sup>. Différents pays d'Asie

---

8. Le *Suishu* 隋書 (*Livre des Sui*), « Histoire des Yi de l'Est et Histoire du pays de Wo [le Japon] » consigne une lettre japonaise de l'époque où il est écrit : « De la part du Fils du Ciel du pays où le soleil se lève au Fils du Ciel du pays où le soleil se couche, que la santé soit avec vous. » Cf. *Nihon shoki*, vol. 22, « Suiko Tennō », p. 189-191. Des spécialistes japonais estiment que si, pendant le règne de l'empereur Tenmu (673-686), l'appellation « tennō » (fils du Ciel) remplace celle d'« ookimi » (grand roi), c'est pour imiter l'appellation donnée aux empereurs chinois (l'empereur Gaozong des Tang se fait appeler « fils du Ciel » à partir de 674), afin de se ménager une meilleure place que celle du roi de Silla, soutenu par la Chine, et de s'affirmer en tant que pays. Cf. *Shōsetsu nihonshi kenkyū* 2012, p. 59.

9. Cf. KAWAZOE Shōji 1977. On y lit (p. 26-28) que cette invasion, si elle ne s'est soldée ni par une conquête ni par une colonisation, a tout de même largement hanté la psyché japonaise. Aussi trouve-t-on dans les documents japonais rédigés vers 1293 toutes sortes

orientale s'affirment à cette même époque : en Corée, le royaume de Goryeo devient le royaume de Joseon d'après le nom de la dynastie fondée par Yi Seong-gye, et Ashikaga Yoshimitsu unifie le nord et le sud du Japon. Forts de la nouvelle conscience nationale qui résulte généralement de l'unification d'un peuple, les pays situés autour de la Chine (Annam, Ryukyu, Corée, Japon) commencent à s'autonomiser sur le plan politique et à rivaliser avec elle sur le plan culturel. Dans un contexte géopolitique foncièrement renouvelé, l'ordre mondial centré autour de la Chine et soumis à la notion de *tianxia* et d'ordre rituel doit évoluer. La Chine n'a pas d'autre choix que d'accepter cette nouvelle donne politique et culturelle. La transformation de ces « régions à la périphérie de l'Empire chinois » est donc le premier défi qui se pose à la Chine.

La seconde difficulté fait son apparition sous la dynastie Ming, avec l'arrivée des Occidentaux<sup>10</sup>. Tandis que la dynastie Ming, qui a redonné au peuple Han les commandes de l'Empire, doit composer

---

de représentations et de légendes s'y rapportant, comme par exemple le *Mōko shūrai ekotoba* 蒙古襲來繪詞. Par la suite, sous l'ère Edo, un moine de l'école bouddhiste *rinzaï*, Zuikei Shuhō 瑞溪周鳳, écrit le *Zenrin koku hōki* 善鄰國寶記 (complété en 1470) ; le lettré Matsushita Kenrin 松下見林 compose les trois volumes du *Ishō nihonden* 異稱日本傳 (la préface, de sa main, est datée de 1688) ; Tsuda Genko 津田元顛 (? – 1784) écrit le *Mōko shūrai ki* 蒙古襲來記 et son fils adoptif, Tsuda Genkan 津田元貫 (1734-1815), le *Sankō Mōko nyūkōki* 參考蒙古入寇記. De nombreux autres ouvrages suivront, historiques ou littéraires, comme le *Genkō shimatsu* 元寇始末, le *Mōko kōki* 蒙古寇記, le *Mōko shogun ki bengi* 蒙古諸軍記辨疑 ou encore le *Genkō kiryaku* 元寇記略. Naitō Konan a beaucoup insisté sur l'effet qu'a eu l'invasion mongole et sur le sens de l'unification réalisée par Ashikaga Yoshimitsu : pour lui, « la guerre d'Ōnin représente un tournant dans l'établissement d'une culture japonaise indépendante ». Les velléités de réforme de l'empereur Go-uda (1267-1324) et de ceux de la cour du Sud sont des facteurs internes de l'autonomisation culturelle du Japon, tandis que l'invasion mongole de la Chine et la conquête manquée du Japon, qui conforte celui-ci dans l'idée qu'en tant que « pays des dieux » il peut surpasser la Chine, sont des facteurs externes. Cf. LIAN Qingji 2004.

10. En l'an 11 de l'ère Zhengde du règne de Wuzong des Ming (1516), un Portugais du nom de Rafael Perestrello arrive en Chine par bateau ; cette arrivée constitue le prélude de la présence des Occidentaux en Chine. L'historien Zheng Hesheng fait commencer l'histoire moderne chinoise l'année de l'arrivée de ce Portugais : « À la fin des Ming, avec l'ouverture des voies maritimes, la civilisation européen-américaine est soudain arrivée en Asie ; de nombreux problèmes internationaux se sont alors posés, dont les retombées ont impliqué tous les pays du monde. » Cf. ZHENG Hesheng 1992, Préface au « Tableau de correspondance entre les dates de l'histoire moderne de la Chine et de l'Occident » (*Jinshi Zhong Xi shi ri duizhao biao* 近世中西史日對照表).

avec un monde bien plus vaste que par le passé, l'histoire chinoise doit désormais intégrer l'histoire mondiale, et la culture chinoise faire face à la civilisation européenne. La mondialisation, qui n'en est encore qu'à ses débuts, gagne rapidement en intensité. À la fin de la dynastie Qing, les Occidentaux débarquent en Chine avec « leurs vaisseaux de guerre et leurs lourds canons », et la contraignent à signer les traités inégaux. La notion de *tianxia* se trouve progressivement remplacée par celle d'« international ». Les Chinois voient ainsi s'imposer à eux un monde géographique, historique et culturel immense, avec lequel ils n'entretenaient par le passé que peu de relations. Dès lors, quel pays pourra prétendre imposer ses valeurs à ce monde ? Quel sera l'ordre à même de régner sur cet espace international ?

La troisième difficulté surgit sous la dynastie Qing, suite à l'élargissement du territoire chinois et aux problèmes internes qui en découlent. Les Ming, dont le territoire était composé de quinze provinces<sup>11</sup>, avaient connu assez peu de problèmes ethniques ou locaux. À partir de 1644, date à laquelle les Mandchous fondent la dynastie Qing, la Chine, gouvernée jusque-là par des Han, devient un empire gouverné par une alliance de Han et de Mandchous<sup>12</sup>. Durant la 22<sup>e</sup> année du règne de Kangxi (1683), les Qing réintègrent Taiwan au territoire chinois, et sous la 27<sup>e</sup> année (1688), soumettent les Khalkhas de Mongolie : l'Empire compte désormais en son sein la Mongolie et la Mandchourie en plus des territoires Han. Durant la 24<sup>e</sup> année du règne de Qianlong (1759), la guerre contre les Dzungars et contre les Khojas d'Altishahr fait remporter à l'Empire un nouveau territoire, le Xinjiang. L'empire Qing unit désormais en son sein Mandchous, Han, Mongols et Hui. La politique de nomination de fonctionnaires de l'administration centrale aux postes de commandements locaux

---

11. Lynn A. Struve précise que l'empire des Ming contrôlait efficacement quinze provinces et s'inquiétait assez peu des Mongols, des Hui, des Tibétains, des Mandchous et des Coréens ; la situation ne changera que sous les Qing. STRUVE Lynn A. 2009, tome II, « Introduction », p. 3.

12. En réalité, les huit bannières mongoles sont fondées dès l'an 9 de l'ère Tiancong (1635), et les huit bannières chinoises dès l'an 7 de l'ère Chongde (1642). Avant sa conquête de la Chine, l'empire des Jin postérieurs était donc déjà une alliance de Mongols, de Mandchous et de Han.

(*gaitu guiliu* 改土歸流), mise en place sous les Ming et pérenne jusqu'à l'ère Yongzheng, visait à se défaire des représentants locaux dans les régions Miao et Yi (situées dans le sud-ouest de la Chine) et à imposer les subdivisions des provinces (*zhou* 州), préfectures (*fu* 府), districts (*xian* 縣) et sous-préfectures (*ting* 廳). L'empire Qing compte alors en son sein des Mandchous, des Mongols, des Han, des Hui et des Miao. Des années Shunzhi jusqu'aux années Qianlong, les Panchen et Dalai Lamas sont reçus par l'Empereur à Chengde ; durant la 57<sup>e</sup> année du règne de Qianlong (1792), la Cour envoie Fu Kang'an au Tibet pour introduire le système dit « de l'urne d'or ». La Chine devient ainsi à cette époque le pays « aux cinq peuples » (Mandchous, Mongols, Hui, Tibétains, Han) ou aux « six peuples » (si l'on compte les Miao), et s'éloigne ainsi du schéma de la superposition traditionnelle d'un peuple (les Han) sur un pays (la Chine).

Un empire aussi gigantesque a certes toutes les raisons de s'enorgueillir de sa puissance<sup>13</sup>, mais les problèmes intérieurs dont il hérite sont sérieux. En effet, comment garder unifiée une nation aussi vaste, faire cohabiter une telle multiplicité de cultures ethniques et définir une identité commune à tous ? En 1911, année de la révolution Xinhai, l'empire est remplacé par une république. Le parti révolutionnaire use d'abord de slogans comme « chasser les Mandchous et restaurer la Chine » pour mobiliser les foules<sup>14</sup> : cette révolution est donc bien une tentative Han de se débarrasser des Mandchous pour récupérer le pouvoir. Mais comme personne ne consent à commettre le crime de morceler le territoire, les révolutionnaires finissent par accepter le compromis avancé par des

---

13. ZHAO Erxun 1977, vol. 54, « Géographie 1 », p. 1891. On peut y lire que l'empire des Qing « s'étendait à l'est jusqu'à l'île Sakhaline, administrée par la ville de Sanxing ; à l'ouest jusqu'à Shule et au Pamir dans le Xinjiang ; au nord jusqu'aux monts Stanovoi ; au sud jusqu'à Qiongzhou et Yashan dans le Guangdong. Tous ces territoires se prosternaient devant le centre et obéissaient à cette dynastie ».

14. Tout comme Zhang Taiyan, qui a écrit sur la haine et le rejet des Mandchous, Sun Yatsen a réfléchi à la possibilité d'abandonner Mongols et Mandchous. De nombreuses études ayant déjà été publiées sur le sujet, nous ne nous étendrons pas.

conservateurs comme Kang Youwei<sup>15</sup> et Liang Qichao<sup>16</sup> autour de l'idée de « nation », et reconnaissent la « république des cinq peuples » mentionnée dans l'édit impérial d'abdication promulgué par l'Empereur. Ainsi, à la république de Chine puis à la République populaire de Chine, héritières de la dynastie Qing, échoient les problèmes ethniques et régionaux latents mais bien réels de l'empire Qing, ainsi que la question de savoir comment ces six peuples peuvent s'entendre sur leur pays et sur leur identité culturelle. C'est donc là la troisième difficulté pour la Chine : réussir à gérer les différents sentiments d'identité nationale propres à chaque ethnie présente sur le sol chinois.

La Chine d'aujourd'hui est l'héritière des relations extérieures de la Chine des Song, du contexte international prévalant sous la Chine des Ming et de la diversité ethnique de la Chine des Qing. Dans notre *Zhaizi Zhongguo (Ici, en Chine)*, nous insistons sur le

---

15. Kang Youwei 康有為 (1858-1927), grand lettré et chef de file du mouvement réformiste de 1898. Après les défaites de la Chine contre la France (1888) puis contre le Japon (1895) il adresse à l'Empereur trois manifestes successifs soulignant la nécessité d'adopter une ligne de réformes du gouvernement, et élaborant une série de propositions concrètes visant, dans l'esprit du mouvement d'autorenforcement, à moderniser le pays sur le modèle occidental. En 1898 il reçoit l'autorisation de mettre en œuvre son programme, esquissé avec la collaboration de Liang Qichao. Mais le coup d'État de Cixi, supportée à la cour par un important groupe de mandarins conservateurs, met un terme aux « cent jours de réforme », et Kang Youwei se réfugie à Hong Kong puis au Japon, avant de parcourir le monde durant quinze ans. Réformiste radical, il ne rallia cependant jamais les rangs des révolutionnaires : après la révolution de 1911, il critique les tentatives pour établir une constitution démocratique, et préconise de remplacer la monarchie absolue par une monarchie constitutionnelle.

16. Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) fut un éminent chef de file des lettrés réformistes chinois. Il découvre à Shanghai la culture occidentale à travers les traductions et, de retour à Canton avec le projet de rénover la civilisation chinoise, rencontre Kang Youwei dont il devient l'élève puis l'assistant. En 1895, il organise le premier mouvement de réforme nationaliste pour s'opposer au traité de Shimonoseki ; l'organisation est interdite l'année suivante. Il se rend alors à Shanghai où il fonde un journal réformiste, puis à Changsha une association promouvant l'établissement d'un régime démocratique, fondé sur une monarchie constitutionnelle et la souveraineté populaire. En 1898, il est appelé à la Cour avec Kang Youwei pour diriger le mouvement de réforme dit « des cent jours », qui se heurte à l'opposition de l'impératrice Cixi. Liang se réfugie au Japon où, refusant de s'allier à la cause républicaine du groupe dirigé par Sun Yatsen, il poursuit sa propagande en faveur d'une révision constitutionnelle conservant la monarchie. En même temps, l'occidentalisation croissante de sa pensée le conduit à rejeter le confucianisme et l'éloigne de Kang Youwei, qui découvre dans les classiques confucéens les principes mêmes de la réforme.

fait que « la Chine est mouvante au cours de l'histoire ». Même si la Chine en était restée à l'époque de la « grande unité » et des « dynasties célestes », elle aurait toujours à gérer ces problèmes à la fois intérieurs, frontaliers et extérieurs<sup>17</sup>. Aussi la Chine est-elle une « nation » particulière<sup>18</sup>. Il nous faut désormais comprendre en quoi elle n'est pas (comme en Europe) passée d'un empire à un État-nation, mais a pu acquérir la notion de nation, limitée, alors qu'elle se considérait comme un empire illimité, tout en conservant, une fois devenue nation délimitée, l'imaginaire d'un empire infini ; en d'autres termes, comment un État-nation moderne issu d'un empire traditionnel centralisé a-t-il pu garder vivante cette conscience-là ? La notion européenne d'« État-nation » n'est pas forcément appropriée pour parler de la Chine. En tant que « nation » particulière, c'est à partir de son histoire qu'il faut chercher à la comprendre.

## **La « Chine » en question : apports et défis des nouvelles théories et méthodes**

Comment comprendre cette Chine gigantesque et complexe ? De nos jours, il va de soi que plus personne ne définit le champ d'étude de la Chine historique sur la base du territoire actuel de la République populaire de Chine<sup>19</sup>. Pour autant, faut-il vraiment en revenir à l'ancien parti-pris de chercheurs japonais pour qui la

---

17. Depuis 1895 et l'intégration de la Chine au sein des histoires mondiale, asiatique et est-asiatique, il a fallu réfléchir à ces questions d'identité, de frontières et de groupes ethniques. Alors qu'elles ne s'étaient apparemment jamais posées avant, elles s'imposent aujourd'hui plus que jamais à une Chine désormais inscrite dans un environnement international et en proie à de grands changements sur les plans politique, culturel et économique. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons voulu nous interroger sur ce qu'est la « Chine ».

18. Un pays multiethnique divisé en plusieurs régions est-il forcément un empire traditionnel ? Ne peut-il être un État moderne ? Un système fédéral est-il préférable à un gouvernement unifié ? Ces questions méritent d'être débattues. « L'existence de la Chine multiethnique de l'époque moderne met alors en cause la logique des grandes puissances que sont l'Europe et les États-Unis et du Japon, un pays monoethnique » ; « S'il est aujourd'hui communément admis que des pays de l'époque moderne ont été multiethniques, cela n'allait pas de soi pour le monde du début du xx<sup>e</sup> siècle. » Yu Fengchun 2006, p. 7.

19. BAI Shouyi 1978, p. 2.

Chine d'alors, « sans frontières » et « ne constituant pas un pays », devait se ramener à tout le territoire situé au sud de la Grande Muraille, et devenir un pays purement Han ? Faut-il, en accord avec la définition européenne de l'« État-nation », considérer la Chine comme un grand empire dépourvu d'homogénéité ? Faut-il, en accord avec la théorie postmoderne, considérer la Chine comme une communauté non homogène reposant uniquement sur une construction imaginaire ?

Ces questions méritent d'être posées. Actuellement, cinq courants règnent dans le milieu international des études chinoises, qui contestent et remettent en cause le discours traditionnel où la Chine est pensée comme un monde historique.

### ***Le courant des études régionales***

En 1982, l'universitaire américain Robert Hartwell publie *Demographic, Political and Social Transformation of China, 750-1550*<sup>20</sup> ; cet ouvrage, qui défend l'approche des études régionales, a beaucoup inspiré et influencé les chercheurs américains spécialistes de la dynastie Song, comme Robert Hymes, Richard Davis, Paul Smith ou Peter Bol, à l'origine d'études sur le Fuzhou, le Sichuan, le Mingzhou et le Wuzhou entre autres. Ce ne sont bien évidemment pas les premières études régionales ou d'histoire locale menées sur la Chine : en 1977, William Skinner avait déjà amorcé le mouvement avec son travail sur les villes chinoises de l'époque moderne<sup>21</sup>. Ce courant influence par la suite à la fois les États-Unis et le Japon. Ainsi, dès après les années 1990, les spécialistes japonais de l'histoire de Chine manifestent très clairement leur intérêt pour les études régionales. Ce resserrement de la focale permet dans

---

20. Il propose de réfléchir à quatre aspects des changements survenus en Chine pendant ces huit cents ans : le développement interne à chaque région, les migrations interrégionales, l'organisation gouvernementale, la transformation des comportements sociaux et politiques des élites. Ce faisant, il oriente la recherche en histoire chinoise vers les différentes régions de cet empire plutôt que vers sa globalité, l'angle préféré depuis les Tang jusqu'à la moitié de la dynastie Ming ; il divise également la classe des lettrés, traditionnellement indivise, en élites fondatrices (*founding elite*), professionnelles (*professional elite*) et locales, aussi appelées notables (*local elite or gentry*), en insistant tout particulièrement sur ces dernières.

21. SKINNER William 1977 (traduction chinoise p. 242-252).

une large mesure d'affiner les résultats obtenus lors d'études plus générales sur la Chine. Cela se traduit à l'époque par une spécialisation de la recherche en histoire chinoise, qui s'est pendant très longtemps concentrée sur la globalité chinoise au mépris des particularités locales. Mais contre toute attente, la méthode qui sous-tend ce courant met largement en cause l'existence « d'une histoire, d'une civilisation ou d'une pensée chinoise uniques ». Certains spécialistes considèrent même qu'il est impossible de voir la Chine comme un monde historique : il faudrait diviser le pays en plusieurs régions, à étudier séparément dans le détail.

### ***Le courant des études asiatiques ou est-asiatiques***

Considérer l'Asie ou l'Asie orientale en tant que monde historique implique que l'on accepte soit la représentation géographique et civilisationnelle occidentale, qui perçoit l'Asie ou l'Asie orientale comme une totalité, soit la représentation en vigueur dans les études asiatiques et l'orientalisme scientifique, deux disciplines qui voient le jour dans le Japon de l'ère Meiji au terme d'une histoire très complexe. Pour résumer, dès l'ère Meiji, des chercheurs commencent à se demander si la Chine peut ou non être considérée comme un État-nation et constituer un monde historique à part entière. Le milieu orientaliste japonais de l'époque, gagné aux idées occidentales et intrigué par l'intérêt de l'Occident pour la sinologie, prête une attention croissante à la Corée, à la Mongolie, à la Mandchourie, au Tibet et au Xinjiang. Dès lors, pour ces universitaires, la Chine n'est plus cette entité aux contours vagues unissant différents peuples en son sein. Si seuls les chercheurs partagent au départ cette nouvelle conception, elle gagne petit à petit la sphère politique et devient la nouvelle manière d'appréhender la Chine, ce qui se ressent dans les mesures japonaises de politique extérieure prises vis-à-vis de la Chine. Le milieu japonais de la recherche en histoire de l'avant et après Seconde Guerre mondiale s'intéresse tout particulièrement à ce sujet.

Nous avons déjà abordé ces questions dans un article inclus dans ce même volume<sup>22</sup>, intitulé « Bianguan he zai ? » 邊關何在 ? (« Où

---

22. Voir *infra*, p. 93. Pour la première parution, voir GE Zhaoguang 2011.

sont les frontières? ». À partir de l'ère Meiji, et plus encore après la première guerre sino-japonaise (1894-1895), le Japon est de plus en plus exigeant à l'égard de la Chine et des territoires environnants. Certains spécialistes japonais considèrent que l'empire Qing et la Chine sont deux choses différentes, et se servent de la notion européenne d'État-nation, alors à la mode, pour réduire la Chine à ses dynasties. De leur point de vue, ces dynasties sont la marque d'un empire au sens traditionnel du terme : la Chine serait cette nation peuplée majoritairement de Han, et aurait son territoire compris entre la Grande Muraille et le Xinjiang. Les différents peuples vivant aux confins de ce territoire seraient des communautés culturellement, politiquement et ethniquement différentes, et ce qu'on appelle Mandchourie, Mongolie, Xinjiang, Tibet ou Corée seraient en fait des « territoires périphériques » extérieurs à la Chine. Ce débat, intéressant dans un cadre historique ou universitaire, nourrit bientôt des courants de pensée et des stratégies de politique extérieure. L'idée selon laquelle « la Chine doit renforcer son centre et abandonner ses territoires périphériques, et le Japon doit se battre contre l'Occident pour gagner le contrôle de ces territoires<sup>23</sup> » voit ainsi le jour dans les milieux culturels et politiques japonais, qui partagent également à partir de là le sentiment selon lequel la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée sont « tout comme le territoire japonais ». En 1923, Yano Jinichi, un célèbre orientaliste japonais, explique que la Chine ne peut pas être considérée comme un État-nation et que la Mandchourie, la Mongolie, le Tibet, etc., ne font à l'origine pas partie du territoire chinois. En 1943, dans une série d'interventions qu'il fait à l'université d'Hiroshima, il défend un récit historique dont l'unité de base serait l'Asie plutôt que la Chine<sup>24</sup>.

---

23. Des ouvrages comme *Jūyōnen mae no Shina bunkatsu ron* 十四年前の支那分割論 (*La division de la Chine opérée il y a quatorze ans*), de Fukuzawa Yukichi 福澤諭吉, 1898 ; *Shina bunkatsu no unmei* 支那分割の運命 (*Le destin de la division de la Chine*), de Nakajima Tan 中島端, 1912 ; *Shina bunkatsu ron* 支那分割論 (*La division de la Chine*), de Sakamaki Teiichirō 酒卷貞一郎, 1917, etc., défendent tous cette idée. Dans son fameux texte *Shina ron* 支那論 (*La Chine*) publié en 1914, Naitō Konan s'inscrit contre cette idée, mais estime malgré tout que « la république des cinq peuples » est une vue de l'esprit.

24. Yano Jinichi 矢野仁一, *Kindai Shina ron* 近代支那論 (*La Chine à l'époque moderne*), 1923 ; *Daitōa shi no kōzō* 大東亞史の構想 (*Concevoir l'histoire de la grande Asie orientale*), 1944. Cf. développement ci-après.

Ces histoires appartiennent à une autre époque. Pour autant, depuis que les milieux universitaires japonais, coréen et chinois montrent plus de réserve vis-à-vis du discours « occidental » ou américano-européen, ils sont facilement sujets à l'influence des théories postcolonialistes — notamment l'orientalisme —, tant l'espoir de pouvoir un jour sortir de l'histoire « universelle » imposée par les États-Unis et l'Europe leur est cher. Cela fait le jeu de l'asiatisme : des sujets comme « l'histoire est-orientale », « les réflexions menées du point de vue de l'Asie », « la communauté intellectuelle asiatique » sont à l'honneur, de sorte que l'Asie ou l'Asie est-orientale devient un « monde historique ». D'un certain point de vue, réaffirmer la place de l'Asie revient à aller au-delà des frontières politiques des États-nations, à repenser la représentation de l'espace politique, à abandonner l'idée d'un « pays-centre » et à lutter contre l'hégémonie occidentale. Cela étant, d'un point de vue historique, certaines questions restent à éclairer : 1. Comment l'Asie peut-elle devenir, ou à partir de quand pourrait-elle devenir une communauté à l'origine historique reconnue par tous et disposant d'une culture, de connaissances, d'une histoire voire d'un système politique où l'« autre » (Europe, États-Unis ou Occident) serait un autre commun ? 2. Si l'histoire asiatique triomphe un jour, ne contribuera-t-elle pas à renforcer l'interconnectivité et l'homogénéité de l'Asie orientale, mais également à réduire la force centrifuge et les différences séparant Chine, Japon et Corée, que cela soit le fruit d'une volonté consciente ou non ? 3. Si l'Asie devient le point de départ de toutes les réflexions, les historiens de la Chine ne risquent-ils pas de voir celle-ci s'effacer au profit de l'Asie ?

### ***La théorie taiwanaise des cercles concentriques***

Les discussions historiographiques sur Taiwan présentent la difficulté d'être extrêmement politisées ; nous souhaitons ici aborder notre sujet d'un point de vue purement scientifique, sans émettre aucun jugement d'ordre politique. Les historiens taiwanais se sont toujours montrés prudents sur la question de la « Chine », et manifestent des réserves sur l'approche qui voudrait que les frontières du territoire politique chinois actuel déterminent les frontières de la Chine historique. Ils évitent d'inclure Taiwan dans

le territoire chinois et l'histoire taiwanaise dans le discours sur l'histoire chinoise, et essaient de réaffirmer la place de Taiwan en s'élevant au-dessus de l'actuel territoire politique chinois.

Le courant des études régionales leur offre l'occasion de revenir sur le domaine dévolu à l'histoire chinoise. Certains historiens taiwanais, dont le plus représentatif est sans doute Du Zhengsheng, sont ainsi à l'origine de la théorie des cercles concentriques : dans un texte résumant très bien la situation, Du écrit que « dans les années 1990 [...], cette théorie, que je défendais, a permis de renverser la conception selon laquelle “la Chine était le corps central et Taiwan un corps annexe”<sup>25</sup> ». Pour lui, cela revenait à s'opposer à un hégémonisme culturel et à détruire le discours traditionnel sur la « Chine ». La théorie des cercles concentriques place Taiwan au centre de différents cercles : le premier correspond à l'histoire locale, le deuxième à l'histoire de Taiwan, le troisième à l'histoire de la Chine, le quatrième à l'histoire de l'Asie, et le cinquième à l'histoire mondiale. Cette théorie repose sur la volonté de sauver Taiwan en l'extrayant de l'identité chinoise ; en effet, d'après Du, Taiwan a été intégré de force dans le discours chinois. Pour renforcer l'identité ethnique taiwanaise, la seule possibilité est de rejeter le mythe chinois d'une homogénéité culturelle ; en effet, cette prétendue homogénéité n'est possible que sous la contrainte d'un pouvoir politique aux volontés hégémoniques.

Du point de vue du discours historique, la mise en exergue de Taiwan se traduit en creux du côté chinois. Pris dans ces tendances « centrifuges », l'argumentaire chinois, qui semblait à l'origine ne présenter aucune faille, se trouve quelque peu perturbé. Fin 2003, à l'occasion du 75<sup>e</sup> anniversaire de l'Institut d'histoire et de philologie de l'Academia sinica, Du Zhengsheng s'est prononcé en faveur d'une « histoire chinoise débordant du cadre de la Chine » et a défendu l'intérêt d'une « histoire de la Chine vue de Taiwan ». Lors d'un autre célèbre débat — qui avait à l'époque soulevé de véhémentes discussions — portant sur la cartographie, Du Zhengsheng avait émis l'idée de redessiner la carte en s'affranchissant de l'axe vertical nord-sud et de l'axe horizontal est-ouest, et en faisant pivoter les cartes de 90°

---

25. Du Zhengsheng 2002, p. 39.

vers la gauche de sorte que Taiwan soit au centre. De cette manière, Taiwan ne serait plus cet appendice du sud-est de la Chine, mais le centre d'un cercle bordé au nord par la côte chinoise, à l'est par Ryukyu et le Japon et à l'ouest par les Philippines.

Si un récit historique et spatial de cet ordre est mis en place, pourra-t-on vraiment encore parler de « Chine » ? La même question se pose aussi implicitement pour les discours historiques du Xinjiang, du Tibet, de la Mongolie intérieure, de la Mandchourie, voire du Yunnan.

**« Histoire de l'époque mongole »  
et « nouvelle histoire des Qing »**

Dans le discours historique traditionnel sur la Chine, la dynastie mongole des Yuan et celle de l'empire mandchou des Qing ont été les plus difficiles à intégrer à l'histoire chinoise. En effet, de leur fait, l'histoire chinoise excède le cadre de la Chine des Han, et a dû prendre en compte un grand nombre de documents défendant des points de vue divers et écrits dans différentes langues, qui mettent en scène des récits traitant d'un espace plus vaste, habité d'ethnies nombreuses et entretenant des relations complexes avec ses voisins. L'histoire chinoise traditionnelle qui s'est élaborée sur le socle des dynasties d'ethnie Han n'a pu avoir raison de la dynastie mongole, dont le territoire s'étendait « au nord jusqu'aux monts Yin, à l'ouest jusqu'aux sables mouvants, à l'est au-delà du fleuve Liao et au sud jusqu'aux montagnes Nan ». Les historiens japonais Honda Minobu et Sugiyama Masaaki ont donc émis le concept d'une « histoire de l'époque mongole ». S'ils préfèrent ce nom à celui d'« histoire des Yuan », c'est pour aider à repenser l'histoire mondiale et l'histoire chinoise, cette histoire-là appartenant davantage selon eux à la première. Nombreux sont les historiens à abonder dans ce sens : cela permet en effet d'abandonner une histoire de Chine centrée sur l'histoire de la dynastie Yuan, et d'envisager l'histoire en se plaçant dans la perspective élargie de l'espace mondial.

L'histoire des Qing a connu un destin comparable : ces dernières années, une « nouvelle histoire des Qing » a vu le jour aux États-Unis. Selon ses partisans, la dynastie Qing ne fait pas partie des vingt-quatre dynasties de l'histoire chinoise : ses dirigeants — comme le

grand Khan — régnaient sur les peuples mandchou, mongol, Hui, tibétain, Han et d'Asie centrale, ce qui les distingue des empereurs chinois au sens traditionnel du terme ; en outre, les Mandchous adoptèrent le confucianisme sans pour autant trahir leurs spécificités culturelles et abandonner leur identité. L'empire Qing et la Chine ne seraient donc pas synonymes, puisque le premier débordait la seconde<sup>26</sup>. À l'heure actuelle, cette nouvelle histoire des Qing est à la mode en Europe, aux États-Unis et au Japon ; elle réaffirme la singularité de la Mandchourie et de sa culture<sup>27</sup>. L'« histoire des Qing » se distingue donc radicalement de l'« histoire chinoise de la dynastie Qing », et plus encore de l'« histoire chinoise des Han ». Ce discours, tout en reprenant les termes des historiens japonais d'antan, comme « domination par un peuple étranger » ou « dynastie conquérante », mobilise de nouvelles théories, qui préconisent d'aller « au-delà de l'État-nation » et de « reconnaître l'identité propre à chaque peuple frontalier ». Hautement significatif, il préserve la conscience d'une hétérogénéité ethnique dans le discours historique, souligne l'influence qu'un peuple non Han a pu avoir en retour sur les Han dans les processus historiques, et refuse que l'histoire de la Chine s'élabore à partir des frontières de la Chine actuelle ou de la Chine de l'ethnie Han. En effet, faire l'histoire de la Chine à partir des frontières, des peuples et de la culture de la Chine actuelle revient à inclure l'histoire dans la « Chine ».

L'histoire de l'époque mongole tout autant que la nouvelle histoire des Qing sont chacune tout à fait valables d'un point de vue scientifique. Mais, en niant qu'il y ait jamais eu ni de « hanisation » ni même de Chine, ne risque-t-on pas verser dans un autre extrême et de passer à côté du rayonnement, de l'influence et de la

---

26. Selon Richard Von Glahn, la tendance universitaire actuelle tend à faire de l'empire Qing un empire multiethnique et colonial fort d'une conscience nationale, opposé en cela à l'empire Ming, fermé et isolé. Le mot d'ordre est de souligner les particularités de cet empire et de réfuter toute forme de hanisation ou d'acclimatation à la culture chinoise. Cf. STRUVE Lynn A. 2009, introduction au tome II, p. 1.

27. Cf. ELLIOT Mark C. 2001 ; CROSSLEY Pamela Kyle 1990 ; MILLWARD James 2004, etc. Pour une introduction très claire à cette nouvelle histoire des Qing, voir WALEY-COHEN Joanna 2004.

persistance de la culture Han, qui a joué un rôle essentiel à l'époque des dynasties mongole et mandchoue ?

### ***Histoire postmoderne***

Le dernier défi lancé à la Chine émane de la théorie postmoderne, qui voit le jour en Europe et aux États-Unis. Dans la critique qu'il fait de la modernité, le postmodernisme met en cause la légitimité des États-nations étiquetés comme tels depuis l'époque moderne. Particulièrement depuis l'émergence de la théorie des « communautés imaginées », le doute qui a incité les historiens à repenser l'histoire à l'aune des États-nations modernes reflète la conception faussée qu'ils ont de l'idée de « nation », et montre que nous avons l'habitude d'imaginer, de comprendre et de raconter les nations des époques anciennes à partir des nations actuelles. Or, au fil de leur histoire, les nations se révèlent souvent mouvantes, l'espace qu'elles occupent change au gré des époques et leurs peuples sont tour à tour réunis ou divisés.

La réflexion menée par les historiens postmodernes et les arguments dont ils se servent pour étudier les États-nations actuels se fondent sur l'expérience des anciennes colonies<sup>28</sup>, comme l'Inde, le Pakistan, le Bengale, l'Indonésie en Asie, ou la région des grands lacs en Afrique. Ils peuvent également être tirés de l'histoire européenne moderne, où la réorganisation de pays et de peuples constitue de fait un phénomène assez courant. La Chine a elle aussi connu des périodes de division au cours de l'Antiquité, mais en raison de l'aire d'influence très étendue de la culture Han, du repère commun que continuaient de représenter les ethnies pré-impériales Hua et Xia

---

28. Il est problématique d'étudier la Chine à partir de cette grille-là. Pour Prasenjit Duara, historien américain d'origine indienne, suite à la colonisation de l'Inde par le Royaume-Uni, l'Asie du Sud a été divisée entre le Bangladesh et le Pakistan, et des régions comme le Cachemire peinent de ce fait encore aujourd'hui à déterminer leur appartenance. L'expérience indienne a poussé des spécialistes de ce pays comme Gayatri C. Spivak et Homi K. Bhabha à se réclamer du postcolonialisme. Ils ont raison de partir de leur ressenti, expérience, point de vue personnels pour expliquer la pensée et les arguments de l'histoire postmoderne sur les États-nations actuels : cette reconstruction qui a déchiré des peuples et des pays entiers a bien été le fait des États-nations occidentaux et de leur réécriture de l'histoire. Mais ces arguments ne peuvent servir dans le cas de la Chine, car cette Chine qui a réussi à perdurer est différente de l'État-nation qui voit le jour à l'époque moderne.

après l'unification menée par les dynasties Qin et Han, et enfin de la différence de taille existant entre centre et périphérie, Han et non-Han, la culture, les traditions et le système politique chinois ont pu se maintenir sans qu'une « renaissance » des traditions, un effondrement de l'empire ou une reconstruction du pays aient lieu. Il convient dès lors de se poser les questions suivantes : les historiens ne devraient-ils pas s'interroger sur *les spécificités d'une histoire chinoise par rapport à une histoire européenne* ? L'homogénéité de la Chine, et plus encore de la civilisation Han, l'uniformité de ses espaces de vie et de son espace dynastique, la longévité de ses traditions et la reconnaissance de son pouvoir politique, sont-ils donc quelque chose de « contingent » et de « discutable » ? La Chine est-elle un État-nation qui se serait progressivement mis en place uniquement au cours de l'époque moderne (selon la désignation occidentale) ?

Force est de reconnaître que ces discours, qu'ils portent sur le local ou le régional, l'Asie ou l'Asie orientale, qu'ils placent Taiwan ou le « pays du grand Khan » au centre ou défendent une histoire « entrecroisée », nous offrent de nouveaux angles aux perspectives multiples pour explorer l'histoire chinoise. Ainsi, on prend mieux conscience de la complexité de cette histoire et de la réalité de ces discours<sup>29</sup>. En acceptant ces défis et en allant au-delà de ces différents courants, il est dès lors possible de reconstruire le discours historique portant sur la Chine et de débattre paisiblement du sujet.

## **Chine historique, Chine culturelle et Chine politique : le défi de la Chine à la théorie occidentale moderne des États-nations**

Les différents points de vue, théories et méthodes exposés ci-dessus ont sérieusement ébranlé les milieux universitaires chinois, et nous ont conduits à nous demander si la Chine pouvait

---

29. DUARA Prasenjit 1996. Nous savons que ce travail repose sur un arrière-plan théorique et des expériences individuelles propres à Duara, et comprenons qu'il veuille dépasser le cadre historique des États-nations. Pour autant, quel résultat peut-on en attendre ? Est-il vraiment à même de nous éclairer sur ce qu'est la Chine ?

être un concept allant de soi, de pur bon sens, et s'il existait une Chine dotée d'une certaine homogénéité culturelle.

En tant qu'historien chinois, nous insisterons sur le fait que cette Chine existe bel et bien depuis l'unification des Qin et des Han, même si elle a été la scène de nombreuses divisions et transformations. En effet :

1. Ses frontières ont eu beau évoluer, la région centrale est demeurée relativement stable, ce qui lui a permis très tôt de former un territoire aux frontières globalement définies, au système politique, au peuple et à la culture unifiés, et de se constituer comme un monde historique.

2. Malgré l'existence de périodes laissées aux mains de « dynasties conquérantes » ou de « peuples étrangers » (comme les dynasties du Nord et du Sud, les Cinq Dynasties, les Yuan et les Qing), au cours desquelles différentes cultures non Han n'ont cessé de se superposer les unes aux autres, tandis que la culture Han n'a cessé d'évoluer en les intégrant, les traditions culturelles issues de la souche principale constituée par les Han se sont perpétuées<sup>30</sup>, donnant naissance à une identité culturelle et à un courant dominant bien distincts, à la base d'un corps civilisationnel à prendre en tant que tel.

3. Toutes les dynasties ayant régné sur la Chine se sont toujours considérées comme « chinoises » et se sont légitimées en reprenant à leur compte les représentations chinoises traditionnelles (comme les cinq éléments, la science du calendrier, les styles vestimentaires). En retour, tous les documents historiques écrits en langue chinoise (comme les *Vingt-quatre Histoires*, le *Zizhi Tongjian*, le *Shi tong*, etc.) corroborent sur le plan culturel cette conception d'un pays inscrit dans la continuité.

---

30. Pendant la Seconde Guerre mondiale, le centre de recherche japonais sur l'Asie orientale a publié un ouvrage intitulé *Histoire de la domination étrangère sur la Chine* (*Yi minzu tongzhi Zhongguo shi* 異民族統治中國史, trad. chinoise, Shangwu yinshuguan, ressource interne, 1964) pour fournir des précédents historiques à l'occupation japonaise de la Chine. Y sont présentés les règnes des Wei du Nord, des Liao, des Jin, des Yuan et des Qing, dont les défaites sont essentiellement imputées, du point de vue « d'un peuple étranger », au relâchement de la volonté de soumettre le peuple conquis, en d'autres termes à la hanisation des dynasties en question.

4. La représentation du monde véhiculée par l'imaginaire culturel traditionnel, établie autour d'un fort sinocentrisme, ainsi que le système du tribut, reposant sur les rites et la hiérarchie, ont contribué à renforcer, aussi bien chez les princes, les ministres, les intellectuels chinois que dans le peuple, une conscience « chinoise ».

Nous avons déjà évoqué l'émergence d'une conscience chinoise pendant la dynastie Song : après l'âge d'or des Han et des Tang, un pays voit progressivement le jour aussi bien au niveau culturel, politique et économique qu'identitaire. C'est grâce à son environnement immédiat, à ses frontières, au commerce et à l'économie, et à l'identité par laquelle se définit son peuple, que la Chine accède peu à peu à la conscience d'être un « pays ». En effet,

1. Suite à l'apparition successive des Liao, des Xia de l'ouest, des Jin puis des Mongols, elle a pu prendre conscience de ce qu'était un « pays ennemi » à son niveau ; l'*Histoire des Song* sépare d'ailleurs l'histoire des pays étrangers de l'histoire des tribus barbares Man et Yi, montrant qu'il existe un étranger « intérieur » et un autre « extérieur ».

2. L'apparition du terme *kanjie* 勘界, « tracer les frontières », montre qu'il existe une conscience distincte de ce que sont « territoire » et « frontières ».

3. Le « commerce frontalier » et les « bureaux de douane » se développent également à cette époque-là, preuve qu'il existe des frontières économiques.

4. Le mot *guoshi* 國是, qui voit le jour sous les Song et désigne des « mesures politiques majeures », ainsi que le rejet des ethnies étrangères et des cultures non Han qui se traduit par un renforcement de la culture locale, ont contribué à façonner la Chine et l'identité chinoise de l'époque moderne. Même si, comme nous l'avons expliqué, la Chine d'après les Song a dû faire face à trois obstacles à l'origine de nombreux problèmes, elle disposait sans conteste d'une identité culturelle, d'une histoire commune, d'un code éthique unifié, de structures étatiques et d'un système politique bien organisés, ainsi que d'un espace administratif défini. Par conséquent, la formation de la nation chinoise à l'époque moderne n'est pas forcément liée à ce qu'on appelle la « modernité ».

D'un point de vue culturel, la Chine d'après la dynastie Song, dont le territoire et la conscience sont liés à l'espace occupé par les Han, est un pays particulièrement précoce. À cette époque, l'État, les élites et la noblesse chinoises poussent en effet à une systématisation, une sécularisation et une popularisation du confucianisme (ou néoconfucianisme), ce qui permet à la conscience de soi en tant que civilisation, héritée de l'éthique confucéenne, de se diffuser depuis les villes jusque dans les campagnes et de gagner les classes sociales les moins privilégiées, et ce jusqu'aux marges de l'Empire; c'est ainsi que, très tôt, la Chine constitue une civilisation unifiée. Ce « pays », qui semble aller de soi, deviendra par la suite pour les Chinois Han le fondement identitaire de leur rapport au passé, de leur représentation spatiale, de leur peuple et de leur nation.

La voie empruntée par la Chine dans la construction de sa nation est donc tout aussi singulière que l'est celle de l'État-nation en Europe à l'époque moderne. Il est selon nous problématique de vouloir définir et expliquer l'histoire de la Chine à partir des notions et définitions européennes d'« empire » et d'« État-nation ». *Depuis les Song au moins, la Chine partage à la fois les caractéristiques d'un « empire traditionnel » et celles d'un « État-nation moderne »*. De ce fait, diviser l'histoire chinoise en deux périodes, celle de l'empire traditionnel et celle de l'État-nation moderne, est inapproprié; cela ne correspond d'ailleurs pas davantage à la conscience que la Chine a d'elle-même ou à l'histoire de sa création. Cette approche ne fournit donc aucune clé de compréhension des différents phénomènes relatifs aux questions territoriales, ethniques ou nationales de la Chine actuelle.

Nombreux sont ceux qui croient que, comme pour les modes vestimentaires, les théories les plus récentes sont toujours les meilleures. Ainsi, depuis le succès récent de la théorie occidentale qui prône de « dépasser les États-nations », beaucoup de chercheurs méprisent, à tort, l'idée d'une histoire par pays, qu'ils qualifient d'arriérée, voire de nationaliste. Mais est-il vraiment possible de comprendre l'Asie ou la Chine de la même manière que l'on comprend l'Europe? *Pourquoi doit-on sauver l'histoire des griffes du concept d'État-nation, au lieu de comprendre les États-nations au sein de l'histoire?*

\*\*\*

Trois points nous semblent éminemment importants pour reconstruire le récit historique chinois :

Tout d'abord, d'un point de vue historique, la Chine est mouvante. En effet, non seulement les dynasties n'ont pas cessé de se succéder les unes aux autres, tour à tour divisées ou réunies, mais l'espace et les frontières tracés par le gouvernement central n'ont pas non plus cessé de se transformer. Il faut donc absolument se garder de toute déclaration simpliste du genre « tel ou tel territoire a toujours été chinois<sup>31</sup> ».

Ensuite, sur le plan de la culture, la Chine est une « communauté culturelle » d'une grande stabilité, et s'est donc construite en tant que « pays » sur cette base. Cela est particulièrement observable dans la région de peuplement Han, où la civilisation chinoise s'est développée à partir de « la standardisation des calibres des roues pour les véhicules, de l'écriture et des principes moraux », et a ainsi acquis une homogénéité culturelle. Prôner à tout prix « la déconstruction de la Chine [comme État-nation] » n'a donc aucun sens<sup>32</sup>.

Enfin, d'un point de vue politique, le mot « Chine » bien souvent n'équivaut pas au terme « dynastie », et ne renvoie pas non plus spécifiquement à un « gouvernement ». Peut-on établir une équivalence entre un « gouvernement », c'est-à-dire un « pouvoir politique », et une « nation » ? Et une nation peut-elle être l'équivalent direct d'une « patrie » ? Ces notions demandent à être

---

31. Cf. TAN Qixiang, 1982. On y voit l'évolution des frontières du territoire chinois en fonction des époques. C'est pourquoi il ne faut pas étudier la Chine d'autrefois au vu des frontières politiques actuelles. Goryeo n'est plus « cette région administrée par la dynastie Tang », dont le territoire n'allait pas jusqu'au Tibet ; le Dongbei et le Tibet actuels ont beau être aujourd'hui contrôlés par le gouvernement de la République populaire de Chine, historiquement ils ne faisaient pas partie du territoire chinois. Il ne faut pas non plus voir en la Chine actuelle ce qu'elle était par le passé : ce n'est pas parce que le royaume d'Annam lui était soumis, que la Mongolie était administrée par les Qing et que les Ryukyu offraient un tribut à la Cour que l'indépendance actuelle du Vietnam, la division de la Mongolie en deux et l'appartenance des Ryukyu au Japon sont intolérables ou incompréhensibles. De la même manière, le Dongbei a beau avoir été une partie de Goryeo, le fait qu'il s'agisse aujourd'hui d'un territoire chinois ne doit pas blesser le sentiment national des Nord-Coréens.

32. La Chine est forte d'une communauté culturelle depuis au moins la dynastie Song, une communauté réelle, bien loin d'être imaginée.

définies précisément. L'identité politique affecte souvent l'identité culturelle, et peut aller jusqu'à occulter l'identité historique. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui continuent à amalgamer « gouvernement » et « pays », ou à vouloir faire passer un pays façonné par l'histoire pour une patrie envers laquelle une loyauté indéfectible est de mise, ce qui débouche sur toutes sortes de malentendus, de ressentiments et de préjugés.

Traduction de Lucie Modde

### **Références des ouvrages cités**

BAI Shouyi 1978.

BAI Shouyi 白壽彝, « Lun lishi shang zuguo guotu wenti de chuli » 論歷史上祖國國土問題的處理 (« La gestion des problèmes territoriaux de la Chine dans l'histoire »), *Guangming ribao*, 1951/Pékin, Sanlian shudian, 1978.

CROSSLEY Pamela Kyle 1990.

CROSSLEY Pamela Kyle, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, Princeton University Press, 1990.

DU Zhengsheng 2002.

DU Zhengsheng 杜正勝, « Xin shixue zhi lu – jianlun Taiwan wushi nian lai de shixue fazhan » 新史學之路—兼論臺灣五十年來的史學發展 (« Vers une nouvelle historiographie : évolution de l'histoire taiwanaise au cours des cinquante dernières années »), in *Xin shixue*, Taipei, Institut d'histoire et de philologie de l'Academia sinica, vol. 13, n° 3, 2002.

DUARA Prasenjit 1996.

DUARA Prasenjit, *Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Modern China*, University of Chicago Press, 1996. Traduction chinoise de Wang Xianming, Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2003.

ELLIOT Mark C. 2001.

ELLIOT Mark C., *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, 2001.

GE Zhaoguang 2003.

GE Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo sixiang shi* 中國思想史 (*Histoire de la pensée chinoise*), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2003.

GE Zhaoguang 2011.

GE Zhaoguang 葛兆光, *Zhaizi Zhongguo: chongjian youguan Zhongguo de lishi lunshu* 宅茲中國：重建有關中國的歷史論述 (*Ici, en Chine: reconstruire le discours historique sur la Chine*), Beijing, Zhonghua shuju, 2011/Taipei, Lianjing chuban gongsi, 2011. (Traduction coréenne: Seoul, Geulhangari Publishing, 2012.)

KAWAZOE Shōji 1977.

KAWAZOE Shōji 川添昭二, *Mōko shūrai kenkyū shiron* 蒙古襲來研究史論 (*Essai historique sur l'invasion mongole*), Yuzankaku, 1977.

LIAN Qingji 2004.

LIAN Qingji 連清吉, *Riben jindai de wenhua shixuejia: Naitō Konan* 日本近代的文化史學家：內藤湖南 (*Naitō Konan: l'historien de la culture du Japon de l'époque moderne*), Taipei, Xuesheng shuju, 2004.

MILLWARD James 2004.

MILLWARD James *et al.*, *New Qing Imperial History: The making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge, 2004.

*Nihon shoki* 日本書記 (*Chroniques du Japon*), Nihon koten bungaku taikei, Iwanami shoten, 1965, 1987.

ROSSABI Morris 1983.

ROSSABI Morris (dir.), *China among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors, 10<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1983.

RUAN Yuan 1980.

RUAN Yuan 阮元 (éd.), *Shisanjing zhushu* 十三經註疏 (*Treize Classiques annotés et commentés*), Pékin, Zhonghua shuju, 1980.

*Shōsetsu nihonshi kenkyū* 詳説日本史研究 (*Précis d'histoire japonaise*), Tokyo, Yamakawa Shuppansha, 2012.

SKINNER William 1977.

SKINNER William, *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1977. Traduction chinoise de Ye Guangting *et al.*, Pékin, Zhonghua shuju, 2000.

STRUVE Lynn A. 2009.

STRUVE Lynn A. (dir.), *Shijie shijian yu dong Ya shijian zhong de Ming Qing bianhua* 世界時間與東亞時間中的明清變化 (*Les changements survenus sous les dynasties Ming et Qing dans le temps du monde et de l'Asie orientale*), Pékin, Sanlian shudian, 2009.

TAN Qixiang 1982.

TAN Qixiang 譚其驥 (dir.), *Zhongguo lishi ditu ji* 中國歷史地圖集 (*Recueil de cartes historiques de la Chine*), Zhongguo ditu chubanshe, 1982.

WALEY-COHEN Joanna 2004.

WALEY-COHEN Joanna, « New Qing History », *Radical History Review* n° 88, Duke University press, 2004, p. 193-206. Traduction chinoise in *Qingshi yanjiu* n° 1, Pékin, 2008.

YU Fengchun 2006.

YU Fengchun 于逢春, *Zhongguo guomin guojia gouzhu yu guomin tonghe zhi licheng – yi ershi shiji shangbanye dongbei bianjiang minzu guomin jiaoyu weizhu* 中國國民國家構築與國民統合之歷程—以20世紀上半葉東北邊疆民族國民教育為主 (*Construction du peuple et de la nation chinoise et unification nationale – un exemple d'éducation populaire ethnique menée dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle à la frontière nord-est de la Chine*), Ha'erbin, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2006.

ZHAO Erxun 1977.

ZHAO Erxun 趙爾巽, *Qing shi gao* 清史稿 (*Manuscrits pour une histoire des Qing*), Pékin, Zhonghua shuju, 1977.

ZHENG Hesheng 1992.

ZHENG Hesheng 鄭鶴聲, *Zhongguo jinshi shi* 中國近世史 (*Histoire de la Chine à l'époque moderne*), *Minguo congshu*, n° 4, vol. 75, Shanghai shudian chubanshe, 1992.



## L'intégration des « régions éloignées » à la « Chine »

*Les débats sur la « Chine »  
au sein des cercles académiques  
chinois durant la première moitié  
du XX<sup>e</sup> siècle*

GE Zhaoguang

S'agissant de la formation de la Chine moderne, de son territoire et de son peuple, il convient, entre autres, de revenir sur le rôle joué par les cercles académiques : ils ont durant les années 1920-1930, au fil du processus historique qui s'est déroulé à partir de la fin de la dynastie Qing, largement influencé à travers leurs débats et prises de position la reconstruction du récit historique national. *Quid* de la « Chine » et de « la nation chinoise » ? Sans y chercher — ce n'est pas le rôle de l'historien — matière à émettre un quelconque jugement de valeur concernant la légitimité et la rationalité du modèle d'État chinois moderne ou à formuler une quelconque ordonnance propre à guérir les maux « intérieurs » et « extérieurs » auxquels fait face la Chine moderne, on remarquera que les efforts des principaux cercles académiques chinois pour intégrer les « régions éloignées » à la « Chine », pays aux ethnies et aux territoires tout à fait singuliers, ont probablement précipité le développement de la « Chine » moderne.

## Comment la Chine contemporaine est-elle devenue une « nation » ?

En 1958, dans un ouvrage intitulé *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, l'universitaire américain Joseph R. Levenson a formulé sur la transition de la tradition à la modernité opérée par la Chine un jugement catégorique :

Dans une large mesure, l'histoire intellectuelle de la Chine moderne a consisté en un processus visant à passer de *tianxia* (天下, litt. « tout ce qui se trouve sous le Ciel ») à *guojia* (國家, litt. « pays-maison », autrement dit « nation »)<sup>1</sup>.

Ce postulat, devenu un leitmotif — « *cong tianxia dao wan-guo* 從天下到萬國<sup>2</sup> » — rappelle avec force que la Chine, marquée par le concept traditionnel de *tianxia* et son système de tribut, fut contrainte de se tourner vers le nouvel ordre international des nations modernes et, s'éloignant des idéaux culturels confucéens, de se plier aux normes universelles définies par l'Occident moderne. C'est, à n'en pas douter, « la propagation graduelle de la culture occidentale vers l'Orient » (*xi chao dong jian* 西潮東漸) qui aura été à l'origine de ces changements fondamentaux. De l'influence culturelle des missionnaires à la fin des Ming jusqu'aux canonnières pénétrant dans les ports à la fin des Qing, le système politique, les sciences et technologies ainsi que les idées culturelles de l'Occident moderne ont peu à peu induit un profond bouleversement de la Chine, touchant jusqu'à son identité propre<sup>3</sup>.

Néanmoins, ce jeu spécifique — choc (Occident)/réaction (Chine) — ne représente qu'un aspect de la transformation constatée : après tout, la Chine était un empire traditionnel gigantesque, que l'Histoire destinait de toute façon à devenir une nation moderne. Ce qui,

---

1. LEVENSON Joseph R. 1968, p. 103 (trad. chinoise p. 87). Voir aussi Hsü Immanuel 1960.

2. « De tout ce qui est sous le Ciel à toutes les nations ».

3. Cette théorie proposée par John K. Fairbank et Joseph R. Levenson dans les années 1950 fut sévèrement critiquée au cours des dernières décennies. Cette critique est assurément justifiée, mais nous aimerions ajouter que ce paradigme moderniste « choc – réaction », bien que certainement problématique, conserve, sous réserve de quelques modifications et ajouts, un pouvoir explicatif considérable sur le plan historique.

dans cette transition de l'empire traditionnel (qui se démarquait de tous les autres pays, y compris de son voisin le Japon) à la nation moderne, différencie la Chine des autres nations, c'est certes « le passage de *tout ce qui est sous le Ciel* à *toutes les nations* », mais c'est également, de façon notable, « l'intégration des régions éloignées à la Chine » (*na siyi ru Zhonghua* 納四裔入中華). En d'autres termes, sur la base du territoire et des groupes ethniques de l'empire des Qing, la Chine s'est efforcée d'intégrer peu à peu divers groupes ethniques situés à sa périphérie à une « nation chinoise » (*Zhonghua minzu* 中華民族), pour former en définitive un gigantesque « empire » (*diguo* 帝國) ou « nation » (*guojia* 國家) moderne (multi-) ethnique.

À négliger l'intrication de ces deux processus historiques, on demeure dans l'impossibilité de comprendre la « Chine » actuelle. Mais on ne saurait rendre compte de cette intrication et de ce mouvement complexe sans en revenir aux facteurs suivants :

- L'idéal d'« unification » (*yitong* 一統) et le concept de « Chine » (*Zhongguo* 中國) issus de la pensée chinoise traditionnelle ont considérablement influencé les politiques et intellectuels chinois qui ont œuvré à la reconstruction de la « Chine ».
- Si cet idéal et ce concept ont exercé un grand pouvoir mental, c'est néanmoins l'expansion territoriale du grand empire des Qing qui aura joué le rôle déterminant ; elle est le facteur essentiel des nombreux problèmes ultérieurs. La République de Chine et, dans la foulée, la République populaire de Chine ont hérité des ethnies, du territoire et des religions de l'empire des Qing : les débats portant sur le territoire, les ethnies, et l'identité de la « Chine » ont donc *de facto* pour point de départ l'histoire de la dynastie des Qing.
- Enfin, si le contexte international a pesé sur la reconnaissance interne des ethnies et du territoire « chinois », le Japon aura probablement tenu, à cet égard, un rôle plus déterminant que celui de l'Occident. En effet, la pression exercée par ce pays à partir de 1894 a créé un climat particulièrement propice à la réflexion sur les problèmes territoriaux, ethniques et identitaires de la Chine et sur sa conscience d'elle-même en tant que pays.

Comment les cercles académiques modernes, notamment les historiens, archéologues, anthropologues et linguistes, depuis la fin des Qing jusqu'à la république de Chine, se sont-ils efforcés d'« intégrer les régions éloignées à la Chine » en même temps qu'avait lieu la transition « de *tout sous le Ciel* à *toutes les nations* », et ont-ils engagé un débat sur la « Chine » ou la « nation chinoise<sup>4</sup> » ?

## **La « république des cinq ethnies » et « l'expulsion des Tatars » : différentes façons d'envisager la reconstruction de la « Chine » à la fin des Qing**

Rappelons les faits historiques suivants, relatifs à la reconstruction de la « Chine » à la fin des Qing et durant les premières années de la République<sup>5</sup>.

Après avoir traversé les guerres de l'Opium, la révolte des Taiping, la première guerre sino-japonaise, la réforme des Cent Jours et le mouvement des Boxeurs, le grand empire des Qing se trouve au début du xx<sup>e</sup> siècle dans une situation critique, menacé à l'extérieur par les grandes puissances occidentales et le Japon qui procèdent à son démembrement, et mis en cause à l'intérieur par des forces révolutionnaires qui doutent de sa légitimité dynastique. À partir de 1901, Zhang Taiyan 章太炎<sup>6</sup> et d'autres

---

4. Prendre en compte l'intrication de ces deux processus historiques nous permet de comprendre la « Chine » d'aujourd'hui, qui incarne à la fois une nation moderne et un empire traditionnel ; de comprendre également les velléités séparatistes actuelles des pays voisins, ainsi que les trois difficultés auxquelles la Chine est confrontée : la vague d'attaques lancée par le monde occidental, les différences entre ses groupes ethniques, et son identité régionale. Ce constat permet également d'appréhender pour quelle raison les milieux intellectuels chinois peuvent réfléchir à la signification contemporaine de la transformation du pays, mettre l'accent sur « l'unité dans la diversité » (*duoyuan yiti* 多元一體) et dans le même temps, continuer d'utiliser les termes « sinisation » (*hanhua* 漢化) et « acculturation » (*hanhua* 涵化) pour dépeindre la Chine.

5. Sur ce point, on peut consulter les travaux consacrés par le chercheur japonais Yoshikai Masato aux discours modernes sur l'histoire des Miao : YOSHIKAI Masato 2008-2011, en particulier les sections 1 à 3. Ces travaux ont été une grande source d'inspiration lorsque nous avons été amené à en produire le compte-rendu, cf. GE Zhaoguang 2012.

6. Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) : influencé très tôt par les écrits de résistance

affirment à maintes reprises que la Chine devrait être gouvernée par les descendants de l'empereur Yan (Yandi 炎帝) et de l'empereur Jaune (Huangdi 黃帝), mais que les Hu de l'Est (*Dong Hu* 東胡) « ont envahi le cœur du pays, volé le trône, et exercé une mauvaise influence sur la Chine<sup>7</sup> ». Ceux qui sont ainsi désignés comme « Hu de l'Est » ne sont autres que les Mandchous qui, selon Zhang Taiyan, ne sont pas de la même race que les Chinois (Han) : « Le langage, la politique, la religion, l'alimentation et le logement, tout différerait chez eux de la terre d'origine des Han<sup>8</sup> », aussi considère-t-il le renversement de la dynastie Ming, [dernière dynastie chinoise dominée par les Han], comme une chute de la Chine<sup>9</sup>. Il s'agit d'une opinion dominante à l'époque : les révolutionnaires également se servent du nationalisme Han comme force de mobilisation pour renverser la dynastie Qing, à l'instar de Zou Rong 鄒容 et Chen Tianhua 陳天華 qui publient respectivement *Geming jun* 革命軍 (*L'armée de la Révolution*)<sup>10</sup> et *Jingshi zhong* 警世鐘 (*Alarm Bell*)<sup>11</sup>, incitant au nationalisme.

---

antimandchoue des auteurs loyalistes Ming, il adhère aux principes du mouvement réformateur conduit par Kang Youwei. Après guerre contre le Japon, pour fuir le mandat d'arrêt lancé par Cixi contre les réformistes, il se réfugie à Taiwan, puis à Yokohama, avant de regagner Shanghai en 1900. En 1902, de nouveau réfugié au Japon, il encourage plusieurs organisations révolutionnaires puis, de retour à Shanghai, publie des écrits radicaux contre le régime impérial, qui lui valent trois ans d'emprisonnement. De retour au Japon il devient l'un des polémistes majeurs du groupe révolutionnaire anti-mandchou et pro-républicain, formé par de jeunes étudiants chinois sous la direction de Sun Yatsen, dont il rejoindra plus tard le gouvernement à Canton (1917).

7. Zhang Taiyan, « Tao Manzhou xi » 討滿洲檄 (« L'appel aux armes contre les Mandchous »), in ZHANG Taiyan 1985, vol. 4, chap. 2, p. 190.

8. Zhang Taiyan, « Bo Kang Youwei lun geming shu » 駁康有為論革命書 (« Réfutation des travaux de Kang Youwei sur la Révolution »), *ibid.*, p. 173.

9. Zhang Taiyan, « Zhongxia wangguo erbai sishi'er nian jinnianhui shu » 中夏亡國二百四十二年紀念會書 (« Note commémorative pour le 242<sup>e</sup> anniversaire de la chute de la Chine »), *ibid.*, p. 188.

10. « Balayons des milliers d'années d'autocratie, débarrassons-nous d'autant d'années d'esclavage. Exécutons ces cinq millions de bêtes sauvages de la race des Mandchous, et nettoisons deux cent soixante années de profonde humiliation, terrible et cruelle. » Zou Rong 1971, p. 1.

11. Voir notamment Chen Tianhua, « Jueming shu » 絕命書 (« Billet écrit avant la mort »), 1905, in ZHANG Dan & WANG Renzhi 1977, vol. 2, p. 153.

La distinction entre Chinois (*hua* 華) et barbares (*yi* 夷) est un concept qui s'est progressivement forgé depuis la dynastie Song. Contrairement à la dynastie Tang où l'idéal était celui d'un empire « vaste et infini, où Chinois et barbares ne feraient qu'un », les Song estimaient qu'il n'était pas nécessaire que les Chinois et les barbares communiquassent entre eux, et considéraient que l'empire des Tang « célébrait un vain renom et souffrait de vrais maux<sup>12</sup> ». Par la suite, si l'on excepte la dynastie mongole des Yuan et la dynastie mandchoue des Qing, on aura recours, depuis les Song jusqu'aux Ming, à une stratégie consistant essentiellement à réduire la Chine à un royaume Han : cette conception se mue à la fin des Qing en un nationalisme Han. Se fondant sur les tendances mondiales de l'époque, les révolutionnaires qui incitaient à se mobiliser contre les Qing étaient convaincus que « aujourd'hui est l'ère du nationalisme<sup>13</sup> ». La fondation de la nouvelle république de Chine requiert donc d'expulser les ethnies étrangères : comme l'explique Zhang Taiyan dans son « Explication de la république de Chine » (« *Zhonghua minguo jie* » 中華民國解), c'est la raison pour laquelle le pays se nomme « empire du Milieu » (*Zhong guo* 中國), par opposition aux quatre « régions éloignées » (*si yi* 四裔) — Mandchourie, Tibet, Mongolie et Xinjiang —, qu'il n'y avait pas lieu d'inclure dans la république de Chine<sup>14</sup>. Dans cette même logique, la reconstruction postrévolutionnaire de la « république de Chine » doit être conforme à la vision des Song et des Ming : un État-nation Han dont le territoire serait à nouveau composé de quinze provinces comme sous la dynastie Ming.

Cependant, une autre façon de penser voit le jour avec ceux que l'on nommera plus tard les loyalistes ou les conservateurs. En 1901, Liang Qichao 梁啟超 publie une « Discussion sur l'histoire de la Chine » (« *Zhongguo shi xulun* » 中國史敘論) où il affirme que les ethnies Miao, tibétaine, mongole, Xiongnu et toungouse doivent

---

12. FAN Zuyu 1981, vol. 6.

13. Zhang Taiyan, « Réfutation des travaux de Kang Youwei sur la Révolution », *op. cit.*, p. 174. Dans son « Explication de la république de Chine » (« *Zhonghua minguo jie* » 中華民國解), Zhang Taiyan précise qu'il fait du nationalisme un moyen et non un principe. Cf. ZHANG Taiyan 1985, vol. 4, chap. 1, p. 256.

14. Zhang Taiyan, « Explication de la république de Chine », *op. cit.*, p. 252.

faire partie au même titre que l'ethnie Han de « l'histoire chinoise » et de la « Chine ». Afin d'anticiper les interrogations du lecteur concernant un pays multiethnique, Liang Qichao souligne que les ethnies n'ont cessé d'évoluer et de s'amalgamer au cours de l'histoire, et que même l'ethnie Han n'est pas un cas à part. Il pose ainsi la question toute rhétorique : l'ethnie Han prétend descendre de l'empereur Jaune, mais « sommes-nous vraiment issus d'un même ancêtre<sup>15</sup> ? »

En réalité, Liang Qichao approuve le nationalisme, mais à la différence de Zhang Taiyan, il n'en fait pas une force de mobilisation dans la révolution ethnique interne à la Chine ; il l'utilise comme un concept global de résistance contre la menace extérieure de l'impérialisme<sup>16</sup>. En 1903, Jiang Zhiyou 蔣智由 (également connu sous le nom de Guanyun 觀雲) publie un texte intitulé « Histoire des anciennes ethnies chinoises dans la haute antiquité » (« Zhongguo shanggu jiu minzu zhi shiying » 中國上古舊民族之史影) dans le numéro 31 du *Xinmin congbao* (新民叢報, *Nouveau citoyen*), où il cite la théorie de chercheurs japonais selon laquelle l'ethnie Miao peuplait la Chine au tout début, tandis que l'ethnie Han, allochtone, serait apparue seulement plus tard. En réalité, Jiang Zhiyou ne souscrit pas entièrement à la théorie « Miao d'abord, Han ensuite » (*Miao xian Han hou* 苗先漢後), mais (1) il approuve la vision de l'histoire comme « survie du plus apte », telle qu'on la trouve dans la théorie de l'évolution ; (2) il suggère qu'on ne doit pas se cramponner au concept traditionnel d'une Chine Han ; (3) il incite les Chinois à se souvenir de l'esprit « martial » du peuple Han durant l'antiquité, toujours prêt à prendre les armes pour laver l'humiliation nationale<sup>17</sup>. En 1905, Liang Qichao publie des « Observations sur les ethnies chinoises dans l'histoire » (« Lishi shang zhongguo minzu zhi guan cha » 歷史上中國民族之觀察), où il souligne que l'ethnie Han désignée généralement comme « nation chinoise »

15. Liang Qichao 梁啟超, « Zhongguo shi xulun » 中國史敘論 (« Discussion sur l'histoire de la Chine »), chap. 5 « Les races humaines », in LIANG Qichao 1936, p. 5-7.

16. Liang Qichao, « Guojia sixiang bianqian yitong lun » 國家思想變遷異同論 (« Sur les différences et similitudes de la pensée nationale au cours de son évolution »), *ibid.*, p. 20-21.

17. JIANG Zhiyou 1903.

n'est pas monoethnique et consanguine, mais bel et bien métissée de plusieurs ethnies<sup>18</sup>. La même année, Jiang Zhiyou publie quant à lui une « Étude sur la race chinoise » (« Zhongguo renzhong kao » 中國人種考) qui approuve la théorie soutenue par Terrien de Lacouperie sur l'origine occidentale de la race chinoise. Il utilise cette théorie de « l'origine occidentale » (*xilai shuo* 西來說), d'une part, pour vaincre l'obstination des Chinois Han, et, d'autre part, pour les encourager à recouvrer leurs hautes ambitions et leur esprit de tolérance<sup>19</sup>. Selon la vision de Liang Qichao, si la Chine proprement dite contient dix-huit provinces, elle devrait également inclure les territoires dépendants, à savoir la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang et le Tibet : « La Chine est foncièrement un grand pays unifié, avec une race unifiée, un langage unifié, une littérature unifiée et une religion unifiée<sup>20</sup>. »

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, révolutionnaires et conservateurs se livrent une bataille idéologique féroce. Il est significatif que moins de dix années plus tard, alors que le parti révolutionnaire renversera la dynastie mandchoue des Qing, dans une certaine mesure grâce à la ferveur nationaliste Han, nul dans le nouveau pouvoir ne supportera d'être accusé de « céder les territoires » et de « diviser le pays ». Les révolutionnaires, ne pouvant s'appuyer entièrement sur les forces armées pour mettre en place un nouveau régime politique, n'auront d'autre choix que d'accepter les compromis. C'est ainsi que lors de la reconstruction du peuple et du pays de la nouvelle république de Chine, l'on continuera d'adhérer aux stratégies des conservateurs. En 1911, l'empereur des Qing promulgue un édit d'abdication dans lequel il demande que le pays soit préservé en tant que « république des cinq ethnies » (*wuzu gonghe* 五族共和), « réunissant les territoires complets des ethnies mandchoue, Han,

---

18. Liang Qichao, « Lishi shang zhongguo minzu zhi guan cha » 歷史上中國民族之觀察 (« Observations sur les ethnies chinoises dans l'histoire »). À cette période, son point de vue quant aux classifications des ethnies chinoises diffère légèrement de celui qu'il exprime dans sa « Discussion sur l'histoire de la Chine ». Voir *Xinmin congbao* n°56 (15/2/1905) & n°57 (1/3/1905).

19. JIANG Zhiyou 1905.

20. Liang Qichao, « Zhongguo dili dashi lun » 中國地理大勢論 (« Sur les grandes tendances géographiques de la Chine »), in LIANG Qichao 1936, p. 77-78.

mongole, Hui et tibétaine en une grande république de Chine ». Lorsque la république de Chine est établie en janvier 1912, Sun Yatsen 孫中山 en devient le président provisoire et annonce l'acceptation de la « république des cinq ethnies » comme faisant partie de ses plans de reconstruction nationale. Dans son discours inaugural, il s'engage à réaliser l'unité territoriale de la Chine et à « réunir les territoires Han, Mandchou, Mongol, Hui et Tibétain en une seule nation »; la position du parti révolutionnaire à l'égard de ces régions évolue alors du choix de « l'exclusion » vers celui de « l'intégration<sup>21</sup> ».

Le débat semble enfin marquer un temps d'arrêt. Comment l'expliquer? Il convient de prendre en compte ici la pression et l'influence exercées par le Japon. En 1894, la Chine avait été vaincue lors de la première guerre sino-japonaise et avait dû signer, en 1895, le traité de Shimonoseki, par lequel elle cédait Taiwan, entre autres territoires. Cela donna lieu en Chine au plus grand bouleversement intellectuel depuis des milliers d'années, et força le pays à modifier son attitude, passant du « changement à l'intérieur de ses traditions » (*zai chuantong nei bian* 在傳統內變) au « changement à l'extérieur de ses traditions » (*zai chuantong wai bian* 在傳統外變). Cependant, au Japon, cette victoire déclencha nombre de débats: la Chine devait-elle être « préservée » ou « morcelée »? Les articles écrits par Yukio Ozaki, « Affaires concernant la Chine » (« Zhina chufen an » 支那處分案) et par Ariga Nagao, « Stratégie de préservation de la Chine » (« Zhina baoquan ce » 支那保全策), sont particulièrement provoquants à cet égard<sup>22</sup>. Durant l'année 1898, au moment de la réforme des Cent Jours, la traduction de l'article « Sur la préservation de la Chine » (« Cun Zhongguo shuo » 存中國

---

21. Il existe de nombreuses études sur ce sujet. Voir par ex. YANG Tianshi 1993, HUANG Xingtao 2002 ou ZHOU Jinghong 2006.

22. Ces deux articles et des conférences au contenu similaire de ces deux auteurs ont été traduits et publiés à maintes reprises, témoignant de l'attention qu'ils ont soulevée en Chine. Le premier article fut mentionné dans le discours « Zhina miawang lun » 支那滅亡論 (« Sur la destruction de la Chine »), *Qingyi bao*, n°75-76 (2/11/1901), ou dans le volume *Bingtun Zhongguo ce* 並吞中國策 (*Stratégies pour l'annexion de la Chine*), Kaiming shudian, 1903; le second fut publié notamment dans le *Wajiao bao* n° 29 (14/11/1902) et le *Jingshi wenchao* n°4 (8/8/1903).

說) paru dans le journal japonais *Zhong-wai shilun bao* (中外時論報, *Débats sino-étrangers*), fut publiée dans le n° 55 (9/6/1898) de la revue *Zhixin bao* (知新報, *The Reformer China*). Après l'échec de la réforme des Cent Jours, la traduction de l'article « Stratégie sur la partition de la Chine » (« Guafen zhongguo ce » 瓜分中國策) parue dans le journal japonais *Riben shishi bao* (日本時事報, *Actualités japonaises*) fut publiée dans le n° 4 (15/11/1898) du *Yadong Shibao* (亞東時報, *East Asia Times*), et porta donc à la connaissance des intellectuels chinois les graves problèmes auxquels était confrontée la Chine. L'année suivante, le 31 janvier 1899, l'article de Ariga Nagao, « Théorie sur la préservation de la Chine » (« Zhina baoquan lun » 支那保全論) fut publié sous le titre « Les taoïstes volants » (« Feitian daoren » 飛天道人) dans le n° 5 du *Yadong Shibao*. Cet article, initialement publié dans le journal japonais *Waijiao shibao* (外交時報, *Affaires étrangères*), soulève dès ses premières lignes la question de savoir si la Chine doit être conservée dans son intégrité ou morcelée.

Il s'agit d'un sujet de débat incontournable dans les cercles politiques et académiques japonais après 1895. D'une part, le Japon d'alors se perçoit comme le « sauveur de l'Asie », le pays ayant agrandi son espace en annexant la Corée et en s'étendant jusqu'en Mandchourie et en Mongolie voisines; d'autre part, il tente de confiner la Chine dans les territoires Han situés au sud de la Grande Muraille, la transformant en une nation Han. La Société d'Asie orientale (*Dongya hui* 東亞會) et la Société de la culture commune (*Tongwen hui* 同文會), soutenues à cette époque par Konoe Atsumaro<sup>23</sup>, expliquent la domination du Japon en Asie par « la théorie de la survie du plus apte » et discutent de la relation d'interdépendance entre le Japon et la Chine en se fondant sur « la théorie

---

23. Durant l'ère Meiji, Konoe Atsumaro 近衛篤磨 (1863-1904), troisième président de la chambre des pairs, fut une figure centrale du mouvement panasiatique. Il fonde un mouvement politique pro-Asie, avec la Société de la culture commune d'Asie orientale (*Tōa-dōbun-kai* 東亞同文會), qui prône la compréhension mutuelle et l'amélioration des relations entre le Japon et la Chine après la guerre sino-japonaise (1894-1895). En 1900, la société fonde à Nankin le Collège de la culture commune d'Asie orientale (*Tōa-dōbun-shoin* 東亞同文書院), qui enseigne aux étudiants japonais désirant apprendre le mandarin et la culture chinoise et finance une école à Tokyo pour les étudiants chinois voulant effectuer des études supérieures au Japon.

de l'identité de la langue et de la race<sup>24</sup> » (*tongwen tongzhong lun* 同文同種論). Ainsi prennent forme pour le Japon, de manière concomitante, l'ambition de sauver l'Asie de l'Est en devenant « chef de ligue » (*meng zhu* 盟主) et l'idée selon laquelle la Chine devrait abandonner les régions éloignées. Un intellectuel japonais le formule ainsi :

Cette tendance s'est formée à la suite de l'éclatement de la guerre opposant les Qing aux Japonais, dans un contexte où l'intérêt des citoyens [japonais] pour le continent asiatique allait croissant. Cette tendance s'est également dessinée avec en toile de fond la rapide ascension du Japon devenant un État moderne durant la troisième décennie de l'ère Meiji, la prise de conscience nationale grandissante d'être une nation asiatique, et la célébration d'une culture orientale unique face à la culture occidentale<sup>25</sup>.

Cette évolution fera naître chez les Japonais le sentiment que la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée font quasiment partie de leur territoire national.

D'après Ariga Nagao, qui préconise lui la « préservation de la Chine », « il existe pour ce faire deux stratégies : la première consiste à se préserver par ses propres moyens, la seconde à recourir à des moyens extérieurs ». Cependant, compte tenu des circonstances de l'époque, il était impossible à la Chine de se protéger elle-même : du fait des agressions commises par les grandes puissances, ainsi que de la pauvreté et de la faiblesse accumulées de longue date, la Chine n'était pas en mesure de résister. Mais dans le cas d'un recours à autrui, à quelle puissance se fier ? Selon l'analyse de Nagao, deux options se présentent : la première, dite « aide unique », signifie que la Chine se placerait sous l'égide d'une puissance internationale, la seconde, dite « aide plurielle » se réfère à « deux ou trois pays puissants qui scelleraient une alliance pour la soutenir dans cette

---

24. Voir SAKEDA Masatoshi 1978, p. 113 ; BANNO Junji 1974, p. 39.

25. Dans l'article « Développement au cours de l'ère Meiji du point de vue de l'histoire du Japon » (« Tōyō shijō yori mitaru Meiji jidai no hatten » 東洋史上より観たる明治時代の發展), publié en 1913, Kuwabara Jitsuzo évoque la montée en puissance du Japon avec des titres tels que « L'annexion de la Corée », « L'hégémonie de l'Asie orientale », « Grande puissance mondiale », « Exportation culturelle », « L'éveil de la population asiatique », déclenchant l'enthousiasme général au sein des cercles académiques japonais de cette époque. Voir KUWABARA Jitsuzo 1968, vol. 1, p. 551-563.

situation désastreuse<sup>26</sup> ». En revanche, dans « Affaires concernant la Chine », Yukio Ozaki est partisan d'annexer complètement la Chine, « comme les Yuan l'ont fait avec les Song, les Qing avec les Ming et le Royaume-Uni avec l'Inde ». Il estime en effet que les Chinois « excepté la cour impériale, ignorent qu'ils ont un État. [...] Sans sens de l'État dans un peuple, ses forces armées auront beau être puissantes, le pays est voué à disparaître » ; c'est pourquoi il serait préférable d'effectuer la partition de la Chine le plus tôt possible<sup>27</sup>. En réalité, « préservation » ou « partition » impliquent toutes deux un démembrement du grand empire multiethnique de Chine.

La situation est différente en Chine même. Si les politiciens avaient envisagé de renoncer à la Mandchourie et à la Mongolie, personne en revanche, comme on l'a rappelé ci-dessus, ne pouvait accepter de porter la responsabilité de « découper les frontières et diviser les terres », ce qui aurait conduit à « couvrir le pays d'opprobre en aliénant sa souveraineté ». Les dirigeants politiques de la république de Chine, qu'il s'agisse de Sun Yatsen ou de Yuan Shikai 袁世凱, ne pouvaient que s'attacher à sauvegarder un pays au vaste territoire multiethnique. Si les intellectuels avaient bel et bien admis la théorie européenne d'« État-nation », le concept traditionnel de « grande unification » de l'Empire exerçait encore une profonde influence et, confrontés à cette inertie, les cercles académiques continuaient d'employer les concepts traditionnels de « Chine » et d'« empire du Milieu ». Dans cet état de choses, on peut dire que ce sont les intentions politiques impérialistes du Japon qui eurent pour effet d'inciter les intellectuels chinois à relancer et prolonger leurs discussions relatives aux ethnies et à la nation, et à revoir leur position quant à la préservation de la Chine.

Depuis le bouleversement républicain jusqu'au mouvement du 4 mai, le concept de « nation chinoise » fut largement admis dans un contexte de troubles intérieurs et d'incursions étrangères<sup>28</sup>.

---

26. ARIGA Nagao 1899, p. 7.

27. OZAKI Yukio 1899, p. 92-93.

28. Durant les premières années de la République, l'expression « nation chinoise » est couramment employée, illustrant une large approbation de « l'intégration à la Chine de chaque groupe ethnique des régions éloignées ».

Durant les années 1920 et 1930, sous l'impulsion de nouvelles crises, une tendance voit le jour qui met l'accent sur l'idée que « le peuple chinois est un ensemble » (*Zhonghua minzu shi zhengge de 中華民族是整個的*), dans une tentative d'« intégrer les régions éloignées à la Chine » sur les plans académique et idéologique.

### **« Le peuple chinois est un ensemble » : la nouvelle orientation des cercles académiques chinois durant les années 1920 et 1930**

Durant les années 1920, des différences intrinsèques opposent les deux plus importants courants académiques de Chine sur la question de définir la « Chine » et de forger son « identité ». Le premier courant de pensée critique l'hypothèse avancée par Terrien de Lacouperie de « l'origine occidentale de la civilisation chinoise » qui avait percolé du Japon en Chine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (ainsi que la conception découlant de cette hypothèse théorique, selon laquelle la race Miao était installée en Chine avant la race Han<sup>29</sup>). Ce courant rectifie également le postulat de Johan Gunnar Andersson, fondé sur des données archéologiques, qui posait que la culture de Yangshao (poterie peinte) s'était propagée d'ouest en est. La théorie de Lacouperie sur « l'origine occidentale » avait été très en vogue à la fin des Qing, et les découvertes archéologiques de Andersson au début des années 1920, ainsi que sa publication en 1923 de « An early Chinese culture » (« *Zhonghua yuangu zhi wenhua* » 中華遠古之文化), dans une traduction abrégée de son collaborateur Yuan Fuli 袁復禮, semblaient en asseoir la crédibilité en suggérant, sur la base d'une comparaison entre Yangshao et l'Asie centrale, une propagation d'ouest en est de la culture de la poterie peinte. Quoi

---

29. Les livres de Lacouperie, *Western Origin of the Early Chinese Civilization* (Londres, 1894) et *The Languages of China before the Chinese* (Londres, 1887), parvenus en Chine via le Japon, ébranlèrent profondément les cercles académiques chinois et provoquèrent de nombreux débats. Des intellectuels comme Zhang Taiyan, Liu Shippei, Liang Qichao et Jiang Zhiyou seront influencés par ces écrits, fait qui, d'évidence, doit être mis en relation avec le courant de pensée de la fin des Qing.

qu'il en soit, la théorie de « l'origine occidentale » défiait le caractère unique et autonome de la culture chinoise, incitant dès lors des intellectuels chinois tels que Fu Sinian 傅斯年, Li Ji 李濟 et He Bingsong 何炳松 à tenter de prouver sans relâche, par opposition, l'origine locale et la nature plurielle de la culture chinoise en se fondant sur des documents historiques et sur les découvertes archéologiques. L'intention que recouvraient ces positions historiques et points de vue archéologiques à caractère éminemment « nationaliste » était clairement de réédifier les fondements de l'identité historique de la Chine.

Le second courant de pensée dominant est le célèbre mouvement des « Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité » (*Gushi bian* 古史辯). Dans les années 1920, Gu Jiegang 顧頡剛 et d'autres promeuvent le réexamen de l'histoire, des Classiques et de la mythologie des Trois Dynasties (Xia, Shang et Zhou). Fondamentalement parlant, il s'agit d'une réforme moderne de l'historiographie traditionnelle et de la philologie. Les textes classiques relatifs à l'histoire des premiers temps sont réexaminés avec un regard « suspicieux », à l'aune des critères modernes de scientificité, d'objectivité et de neutralité ; en cas d'impossibilité de statuer, on « laissait en suspens ». Progressivement, les légendes (ou mythes) furent éliminées de l'histoire. L'authenticité de l'empereur Yan (Yandi 炎帝), de l'empereur Jaune (Huangdi 黃帝), ou des grands rois Yao (堯), Shun (舜) et Yu (禹), naguère symboles de la nation chinoise, ainsi que celle des textes anciens jadis considérés comme des classiques chinois sacrés, se trouva vivement contestée. En 1923, Gu Jiegang propose que le principe directeur des discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité soit « la réfutation de l'histoire non véridique », ce qui impliquait de : 1. « Rompre avec l'idée d'une origine unique des ethnies » ; 2. « Rompre avec l'idée d'une unité territoriale immuable » ; 3. « Rompre avec l'idée d'une humanisation de l'histoire ancienne » ; 4. « Rompre avec l'idée d'un âge d'or sous l'Antiquité<sup>30</sup> ». Rien d'étonnant à ce que Dai Jitao 戴季陶 et d'autres aient estimé que

---

30. Gu Jiegang 顧頡剛, « Yu Liu Hu'er xiansheng shu » 與劉胡二先生書 (« Lettre à Monsieur Liu Huer »), publiée initialement dans *Dushu zazhi* (*Magazine Lire*) n°11 (1/7/1911), et insérée dans *Gushi bian* 古史辯 (*Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité*) : Gu Jiegang 1982, vol. 1, p. 96-102.

ce mouvement faisait « vaciller les bases de la nation ». En effet, « l'origine unique des ethnies » signifiait que les ethnies chinoises avaient un ancêtre commun, « une unité territoriale immuable » et renvoyait à un statu quo des frontières depuis l'Antiquité, tandis que les personnages légendaires de l'histoire ancienne symbolisaient une origine commune des ethnies, et que l'idée d'un âge d'or sous l'Antiquité commandait à la culture de faire retour à la tradition. Ces symboles étaient une forme d'identification et possédaient une force de cohésion, de sorte que les remettre en cause revenait à remettre en question les racines historiques de la Chine et à saper ses fondements identitaires.

Au début des années 1920, ces deux courants de pensée académiques, sensiblement opposés quant à leur portée idéologique profonde, coexistent temporairement sans grand heurt. Cependant, à la fin de la décennie, en raison du bouleversement dû aux crises ethniques locales et nationales, la position de ces deux courants, ou plutôt celle des intellectuels qui y adhèrent, fluctue quelque peu. Examinons les menaces auxquelles la Chine fait face à cette époque. Dès 1921, la traduction par Gong Debai 龔德柏 de la « Dissertation sur l'annexion de la Chine » (« Bingtun Zhongguo shu » 並吞中國書) de Naniwa Kawashima motive une réaction violente chez les étudiants chinois poursuivant leurs études au Japon<sup>31</sup>. En 1927, le *plan Tanaka* est divulgué; malgré son authenticité discutable, il est rapidement traduit et publié en Chine<sup>32</sup>, déclenchant une profonde indignation. Après 1928, les médias chinois prennent de plus en plus conscience des plans d'invasion et des actions réelles du Japon — suite à la traduction ou à l'introduction de textes comme « Sur l'annexion de la Mandchourie et de la Mongolie par le Japon » (« Riben bingtun Man Meng lun »

---

31. Gong Debai 龔德柏, « Qing kan woren bingtun Zhongguo shu » 請看倭人並吞中國書 (« Lisez la "Dissertation sur l'annexion de la Chine" par les Japonais »), GONG Debai 1921.

32. De nombreuses versions du *plan Tanaka* ont été publiées entre 1927 et 1931. Nous avons eu accès à l'une des premières, parue en juillet 1927 sous le titre « Jingxin dongpo zhi Riben Man-Meng jiji zhengce — tian zhong yi yi shang rihuang zouzhe » 驚心動魄之日本滿蒙積極政策—田中義一上日皇奏折 (« L'effrayant plan d'action Mandchourie-Mongolie japonais : plan de Tanaka Giichi présenté à l'empereur du Japon »), Centre de recherche du collège de Suzhou.

日本並吞滿蒙論) de Hosono Shigekatsu, « Observations sur le désordre chinois » (« Guan dongluan de Zhongguo » 觀動亂的中國) de Tsurumi Yusuke, « La situation actuelle en Mandchourie » (« Manzhou xianzhuang » 滿洲現狀) de Nozawa Genjo, « Les concepts fondamentaux du Japon sur la Chine » (« Riben dui Hua zhi jichu guannian » 日本對華之基礎觀念基礎觀念) de Hayao Tada; suite aussi aux travaux de recherche sur la géographie historique de la Mandchourie et de la Mongolie de Shiratori Kurakichi, Risaburo Asano, Inaba Kunzan, Sato Yoshio et Yanai Wataru, entre autres. Les journaux et les magazines publient en permanence des informations relatives aux enquêtes menées par des chercheurs et étudiants japonais en Mandchourie, en Mongolie et au Tibet<sup>33</sup>, et la population est scandalisée d'apprendre que le Japon effectue fréquemment des fouilles en Mandchourie et en Mongolie, exhume des reliques culturelles dans le Nord-Est, et profite des découvertes archéologiques et des documents anciens pour débattre du problème mandchourien. Suite à l'incident de Mukden le 18 septembre 1931, la Mandchourie tombe aux mains du Japon; l'État du Mandchoukouo est constitué en 1932, la république islamique du Turkestan oriental est fondée en 1933 et ce que l'on appelle le « mouvement d'autonomie de la Chine du Nord » s'amorce en 1935. Ce morcellement de son territoire national plonge la Chine dans une crise sans précédent. La situation incite les cercles académiques chinois à porter une attention redoublée aux études concernant les « régions éloignées », et à réfuter les arguments

---

33. À partir de 1920, les journaux chinois publient régulièrement les enquêtes et les études des Japonais concernant les Mandchous, les Mongols, les Hui, les Tibétains et les Miao, attirant l'attention sur les ambitions qui les sous-tendent. Par exemple « Riren tumou Man-Meng zhi yanjiu re » 日人圖謀滿蒙之研究熱 (« L'engouement des études sur la Mandchourie et la Mongolie comploté par les Japonais »), *Chenbao (Aurore)* 18/11/1920; « Ri dui Hua wenhuaju zuzhi Man-Meng tanxiandui » 日對華文化局組織滿蒙探險隊 (« Le Bureau culturel de Chine au Japon organise une expédition en Mandchourie et en Mongolie »), *Shenbao (Journal de Shanghai)*, 30/8/1926; « Niaoju longcang fu Menggu diaocha renlei kaoguxue » 鳥居龍藏赴蒙古調查人類考古學 (« Torii Ryuzo se rend en Mongolie pour mener des recherches anthropologiques et archéologiques »), *Zhongyang ribao (Central Daily News)* 30/5/1928. C'est pourquoi le *Yishi bao* publie « Kuitan Man-Meng, Riben shicha dongshengzhe heduo » 窺探滿蒙，日人視察東省者何多 (« Espionnage de la Mandchourie et de la Mongolie : combien de Japonais enquêtent sur les provinces de l'Est ? ») le 19 octobre 1928 pour mettre en garde la population.

des cercles académiques japonais relatifs aux relations de la Chine avec la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang et le Tibet et prenant prétexte de données historiques, géographiques et ethniques<sup>34</sup>. En 1932, Hua Qiyun 華企雲 publie *Les régions frontalières de la Chine* (*Zhongguo de bianjiang* 中國的邊疆), premier livre en Chine moderne traitant des régions frontalières; Fu Sinian et ses collègues font paraître le *Précis d'histoire sur le Nord-Est* (*Dongbei shigang* 東北史綱) en 1933, tandis que Gu Jiegang et son collègue Tan Qixiang 譚其驥 fondent la revue bimensuelle *Yugong* (禹貢, *Tribut de Yu*) en 1934. Comme l'affirme Gu Jiegang, il n'y a pas d'inconvénient à ce que les intellectuels « apprennent par pur goût pour l'étude en temps de paix, mais lorsque la nation décline et que le territoire est en péril, on ne peut que s'efforcer d'être pragmatique dans ses études<sup>35</sup> ». C'est dans un tel contexte politique, idéologique et académique que Fu Sinian publie le 15 décembre 1935 « Le peuple chinois est un ensemble » (« *Zhonghua minzu shi zhengge de* » 中華民族是整個的) dans le numéro 181 de *Duli pinglun* (獨立評論, *La critique autonome*). Il écrit dans cet article que l'unification de la Chine durant les dynasties Qin et Han n'a pu se faire que grâce aux « restrictions politiques rigoureuses » des dynasties Shang et Zhou et à « l'idée d'une grande unification qui s'est implantée dans l'esprit du peuple » durant les périodes des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants.

Nous, le peuple chinois, parlons une langue, écrivons un type de caractères, partageons la même culture, adhérons aux mêmes principes éthiques, comme une famille<sup>36</sup>.

---

34. On lit ainsi dans le *Yugong xuehui yanjiu bianjiang jihuashu* 禹貢學會研究邊疆計劃書 (*Projet de recherche sur les régions frontalières de la société « Tribut de Yu »*) : « Le puissant voisin cause des ravages, la ruine du pays est proche. Nous devons nous rassembler sous la bannière du nationalisme. [...] Rassemblez les peuples Mandchous, Mongols, Hui et Tibétains. »

35. *Ibid.*

36. Fu Sinian 2003, vol. 4, p. 125-127.

## **« Indigènes » et « plurielles » : l'orientation des études des cercles académiques chinois relatives à la nation et à la culture chinoises avant l'incident du pont Marco Polo**

Examinons les nouveaux changements qui se produisent au sein des cercles académiques avant l'incident du pont Marco Polo, le 7 juillet 1937.

L'Academia sinica est fondée en 1928. Selon Ding Wenjiang 丁文江, l'un de ses fondateurs, la création de cet établissement et l'impulsion donnée à la recherche en littérature et en histoire ont pour but la recherche des fondements de l'identité de la Chine<sup>37</sup>; dans cet esprit, l'Institut d'histoire et de philologie dirigé au sein de cette académie par Fu Sinian allait donner un maximum d'autorité académique au principal courant de pensée — intégrationniste — de l'époque. S'il est arrivé à Fu Sinian de faire preuve de chauvinisme Han, durant cette période néanmoins, il adhère généralement au point de vue historique favorable à l'intégration et à la sinisation des régions éloignées. Dès la fondation de l'institut en 1928, il fait le choix bien réfléchi de promouvoir deux domaines de recherche : l'histoire et les langues des régions situées à la périphérie des territoires Han, et les vestiges du passé des diverses ethnies vivant à l'intérieur des frontières chinoises.

Motivent cette orientation, d'une part, l'existence d'une rivalité avec l'orientalisme européen, et, d'autre part, le choix de reconnaître ces différentes ethnies et régions comme constitutives de la Chine. En soi cette démarche ne peut être considérée comme nationaliste. Rechercher une origine locale de la culture chinoise, mettre en ordre les ramifications autonomes de l'histoire de la Chine, observer la situation présente des ethnies chinoises et enquêter sur les

---

37. Ding Wenjiang explique : « Il est difficile d'unifier la Chine, et la raison principale est que nous n'entretenons pas de croyance commune : les fondements de ce genre de croyance doivent reposer sur la connaissance que nous avons de nous-mêmes. L'histoire et l'archéologie étudient le passé de notre nation, tandis que la linguistique, l'ethnologie, ainsi que d'autres sciences sociales étudient le présent de notre nation. C'est en étudiant et en comprenant son passé et son présent que nous serons à même de nous connaître. » DING Wenjiang 1935.

coutumes des régions périphériques d'un point de vue « scientifique » : rien d'illégitime scientifiquement dans ces tâches auxquelles s'attelaient les cercles académiques de l'époque. Cependant, comme l'indique Fu Sinian dans « Les objectifs de travail de l'Institut d'histoire et de philologie » (« Lishi yuyan yanjiusuo gongzuo zhiqiu » 歷史語言研究所工作旨趣), ce courant de pensée académique des années 1920-30 qui visait — et donna lieu — à une nouvelle compréhension des ethnies chinoises non Han, à la connaissance de matériaux portant sur l'économie, la politique et la vie des régions frontalières, et à la compréhension de différents dialectes autres que le mandarin et de divers langages ethniques, s'est somme toute développé sous l'impulsion du savoir académique occidental et japonais, pour leur faire pièce. Ainsi, ce courant de pensée, d'une part, se place dans une rivalité d'ordre scientifique à l'égard de l'Occident et du Japon, mais, d'autre part, il participe assurément d'une intention politique, visant à contrer les discours de l'Occident et du Japon sur les territoires et les peuples « chinois ». À cette époque, les sphères académique et politique étaient étroitement liées.

### ***L'histoire***

Durant cette période, l'archéologie, l'anthropologie et l'histoire se font écho sur de nombreux sujets : l'un d'eux consiste à mettre en lumière la formation historiquement plurielle de la race et de la culture de la Chine ancienne, ainsi que l'origine historique des diverses ethnies vivant à l'intérieur de la Chine moderne. Comme nous l'avons rappelé, les « Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité » avaient rendu indéfendables les théories d'une « origine unique des ethnies » et d'une « unité territoriale immuable ». Suite aux exposés de nombreux chercheurs, on en vient peu à peu à rejeter également la théorie de « l'origine occidentale » de la « race » et de la civilisation chinoises. Quelles composantes culturelles se sont donc assemblées pour façonner la Chine antique ? Ces composantes culturelles peuvent-elles être considérées comme spécifiquement chinoises ? Après un examen minutieux des documents historiques, certains chercheurs livrent une analyse audacieuse. Parmi eux, Xu Zhongshu 徐中舒 publie en 1927 des « Conjectures sur les ethnies des Shang et des Zhou à partir de livres anciens » (« Cong gushu zhong

tuice zhi Yin Zhou minzu » 從古書中推測之殷周民族) dans le premier numéro du volume 1 du *Guoxue luncong* (國學論叢, *Collection d'essais sur les études nationales*) publié par l'académie de Qinghua. Contrairement à la théorie traditionnelle de « l'origine unique des Trois Dynasties », Xu soutient que les Shang et les Zhou appartenaient à différentes ethnies. La même année, Meng Wentong 蒙文通 fait paraître *Une analyse approfondie de l'histoire ancienne* (*Gushi zhen wei* 古史甄微) dans laquelle il estime que les peuples chinois de la haute antiquité pouvaient être divisés en trois branches, localisées respectivement dans la plaine du Jiangnan, la région des montagnes côtières de l'actuel Shandong et le bassin du fleuve Jaune. Un peu plus tard, en 1933, Fu Sinian suggère dans son *Théorie des Yi de l'Est et des Xia de l'Ouest* (*Yi Xia dongxi shuo* 夷夏東西說) que la Chine ancienne fut formée par les Yi de l'Est et les Xia de l'Ouest, qui se seraient mêlés progressivement. Dans le chapitre 5, intitulé « Résumé contextuel » (« Zongjie shangwen » 總結上文), Fu souligne que son objectif est d'expliquer « le schéma général de la confrontation Est-Ouest durant l'évolution de la Chine antique, d'abord structurée en tribus, puis en royaume, et plus tard en empire<sup>38</sup> ».

Cette conception ne se limite pas seulement à l'histoire des origines, au regard sur la haute antiquité chinoise : elle est omniprésente dans tous les écrits ethnohistoriques. C'est dans les années 1930 que le plus grand nombre de monographies sur l'ethnohistoire de la Chine ont vu le jour : Miao Fenglin 繆鳳林 publie en 1930 son « Introduction à l'ethnohistoire de la Chine » (« Zhongguo minzushi xulun » 中國民族史序論), dans les numéros 3 et 4 du volume 2 de *Shixue zazhi* (史學雜誌, *Revue d'historiographie*), suivi de trois ouvrages portant le titre *Ethnohistoire de la Chine* (*Zhongguo minzushi* 中國民族史) respectivement rédigés par Wang Tongling 王桐齡 (1934), Lü Simian 呂思勉 (1934) et Song Wenbing 宋文炳 (1935). Si ces travaux d'ethnohistoire comportent des différences, la majorité d'entre eux défendent la nature indigène et le pluralisme de la « nation chinoise », et tentent de relater l'histoire des diverses ethnies vivant à l'intérieur des frontières chinoises comme celle d'une

---

38. Fu Sinian, « Yi Xia dongxi shuo » 夷夏東西說 (« Théorie des Yi de l'Est et des Xia de l'Ouest »), Fu Sinian 2003, vol. 3, p. 226.

progression vers une même destinée. Prenons l'exemple de Wang Tongling qui dans son *Ethnohistoire de la Chine* divise la race jaune en trois branches du Sud (les ethnies des Miao, des Han et des Tibétains) et en trois branches du Nord (les ethnies des Mandchous, des Mongols et des Hui) selon les directions des migrations. Comme le constate Ma Rong 馬戎, « cette classification des peuples chinois en “trois branches du Sud” et “trois branches du Nord” correspond globalement à la configuration de la “république des cinq ethnies” fréquemment évoquée durant les premières années de la République, à la différence que l’“ethnie Miao” du Sud y a été ajoutée ». Or, les autres livres d'ethnohistoire adoptent dans l'ensemble le même point de vue en ne s'éloignant pas de la classification de base en cinq ou en six ethnies de la Chine, et l'idée sous-jacente contenue dans ces ouvrages est bel et bien « l'intégration des régions éloignées à la Chine » qui permettrait à la Chine de devenir réellement une grande nation en tant que « république des cinq ethnies<sup>39</sup> ».

### ***L'archéologie***

Il semble que dès ses débuts, l'archéologie moderne chinoise ait dû assumer la lourde responsabilité de rechercher les origines de la civilisation chinoise et de définir les frontières abritant les peuples chinois. Prenons l'exemple de Li Ji 李濟, honoré comme « le père de l'archéologie chinoise », qui étudia l'anthropologie à l'université de Harvard, et dont l'une des préoccupations premières était d'expliquer la composition et les origines de la population chinoise. La thèse de doctorat qu'il prépare en 1923 à Harvard s'intitule « La formation des peuples chinois ». Li Ji y fait valoir que les Chinois étaient divisés en cinq branches principales : les descendants de l'empereur Jaune (les Han), le peuple toungouse, le groupe linguistique tibéto-birman, la famille des langues môn-khmer, la famille de langues Dan, ainsi que trois sous-branches : les Xiongnu, les Mongols et les Pygmées. La race chinoise moderne serait principalement originaire des territoires pris par les Toungouses aux descendants de l'empereur Jaune, et des territoires où étaient installés trois groupes

---

39. Ma Rong 2002, p. 125-135. Nous souhaitons remercier ici monsieur Ma Rong de nous avoir transmis son édition révisée.

ethniques que les descendants de l'empereur Jaune envahirent à leur tour : c'est ainsi que l'actuel « peuple chinois » aurait été formé<sup>40</sup>. Si, selon certains chercheurs, le point de vue de Li Ji « est indubitablement la réponse d'un intellectuel chinois du début du xx<sup>e</sup> siècle au destin de la nation et à la situation mondiale, un point de vue à la fois idéologique et intellectuel<sup>41</sup> », il convient néanmoins de préciser que la principale motivation intellectuelle qui guidait les recherches de Li Ji dans les années 1920 était probablement de réfuter la « théorie de l'origine occidentale ». Il a recherché les racines physiques et linguistiques de la « nation chinoise » sans faire preuve d'un sentiment nationaliste prononcé<sup>42</sup>.

Néanmoins, les sollicitations des tenants de la position nationaliste viennent constamment entacher les recherches archéologiques. Comme le note Zhang Guangzhi 張光直, l'archéologie chinoise avant les années 1950 a pour caractéristique essentielle le nationalisme<sup>43</sup>. Si l'on observe l'archéologie naissante de cette époque, qu'il s'agisse de l'âge de pierre préhistorique ou des fouilles sur le site des ruines de la dynastie Shang, on voit que la compréhension et l'analyse des découvertes archéologiques se fonde sur le besoin de dissiper certains doutes (concernant principalement les théories sur la nature indigène et plurielle de la culture et de la nation chinoises). Lorsque He Bingsong réfute la « théorie de l'origine occidentale » dans « Nouveaux mythes sur l'origine de la nation chinoise » (« Zhonghua

---

40. Li Ji 李濟, « The Formation of Chinese People », Harvard, 1928. Texte original : « Zhongguo minzu de xingcheng » 中國民族的形成 (« La formation du peuple chinois »), in Li Ji 2006, vol. 1, p. 51-249. Voir notamment p. 221.

41. Wang Daohuan 王道還, « Shiyusuo de tizhi renlei xuejia » 史語所的體質人類學家 (« Anthropologues physiques de l'Institut d'histoire et de philologie »), voir Du Zhengsheng 2003, vol. 1, p. 181.

42. Voir ZHA Xiaoying 2012. Zha Xiaoying mentionne que « la prise en compte de l'histoire du genre humain chez Li Ji était aussi prégnante que les sentiments nationalistes qui l'animaient ; il pouvait affirmer que certains éléments culturels étaient endogènes, tout en mettant en relief de nombreux facteurs exogènes ». De même, Sergei M. Shirokogoroff publie en 1923 *Huabei renleixue yanjiu* 華北人類學研究 (*Études anthropologiques en Chine du Nord*) suite à des enquêtes d'anthropologie physique menées dans le nord de la Chine, puis en 1925 *Huadong yu Guangdong renleixue yanjiu* 華東與廣東人類學研究 (*Études anthropologiques dans l'est de la Chine et au Guangdong*), tous deux dénués de connotation nationaliste.

43. ZHANG Guangzhi 2010.

minzu qi yuan zhi xin shenhua » 中華民族起源之新神話) publié en 1929, il fait reposer ses espoirs sur les découvertes archéologiques. Dans une large mesure, tout le monde a les yeux fixés sur les archéologues et attend qu'ils réduisent à *quia* leurs homologues occidentaux et japonais. Par les résultats de leurs fouilles, ces mêmes archéologues attestent, en premier lieu, que la race et la culture chinoises ont une origine autonome, en deuxième lieu, qu'elles sont véritablement des ensembles assimilant des éléments disparates, et en troisième lieu, que les différentes ethnies de Chine peuvent bel et bien composer une histoire et une nation.

Dans ce contexte, la découverte en 1929 du crâne de l'homme de Pékin sur le site de Zhoukoudian, près de Pékin, est un symbole fort; de même, la découverte de la culture de la poterie noire de Longshan sur le site de Chengziya est un événement majeur. Ainsi, la publication du premier rapport archéologique d'Anyang a, d'une certaine manière, proclamé la naissance de l'archéologie moderne chinoise, et plus encore, reconstitué le tableau généalogique de la race et de la culture chinoises. Ces résultats archéologiques confirment les suppositions de Xu Zhongxu (1927), Meng Wentong (1927) et Fu Sinian (1933) relatives à l'aire culturelle originelle de la Chine — à savoir les interactions entre les Yi de l'Est et les Xia de l'Ouest —, et esquissent dans ses grandes lignes l'histoire des premiers temps de la Chine. On peut dire que l'archéologie chinoise tout juste établie est confrontée à des problèmes non pas archéologiques mais historiographiques, voire à des problèmes historiographiques liés au point de vue nationaliste. Ces découvertes archéologiques successives à Zhoukoudian, Yangshao, Longshan et Anyang inscrivent opportunément la race et la culture chinoises dans une lignée, et fournissent des preuves irrécusables contre la « théorie de l'origine occidentale ». Ainsi Fu Sinian déclarera-t-il dans la préface de son ouvrage *Chengziya* (*Chengziya* 城子崖):

Les plus importants événements de l'histoire chinoise sont « entièrement Han »; [...] plus ces questions sont vastes et nombreuses, plus elles élargissent le socle des connaissances de l'historiographie chinoise<sup>44</sup>.

44. Fu Sinian, Préface de *Chengziya*, in Fu Sinian 2003, vol. 3, p. 235-236.

### **L'anthropologie<sup>45</sup>**

En 1930, Ling Chunsheng 凌純聲, Shang Chengzu 商承祖 et d'autres membres de l'Institut d'histoire et de philologie de l'Academia sinica publient *La minorité Hezhe du cours inférieur de la rivière Songhua (Songhua jiang xiayou de Hezhe zu 松花江下游的赫哲族)* d'après leur enquête menée sur cette minorité. En 1933, Ling Chunsheng, Rui Yifu 芮逸夫 et d'autres mènent des recherches sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan et font paraître un *Rapport d'enquête sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan (Xiangxi Miaozu diaocha baogao 湘西苗族調查報告)*. En 1934, Ling Chunsheng et Rui Yifu enquêtent également sur la minorité She à Lishui dans la province du Zhejiang, et en 1935, Ling, Rui, Tao Yunda 陶雲達 et d'autres mènent une enquête sur la minorité Yi de la province du Yunnan. En 1936 et en 1937, Ling et Rui mènent des recherches sur les peuples Kawa, Lahu, Jingpo et Baiyi du Yunnan du Sud. De toute évidence, les principaux cercles académiques portent une attention croissante à la question des ethnies. C'est ainsi qu'en avril 1934 la section d'ethnologie, qui faisait anciennement partie de l'Institut des sciences sociales, est transférée à l'Institut d'histoire et de philologie de l'Academia sinica, en devenant la quatrième section; les études et enquêtes ethnographiques rejoignent donc les disciplines majeures, à savoir l'histoire, l'archéologie et l'anthropologie. En 1930, Pang Xinmin 龐新民, exerçant à l'Institut d'histoire et de philologie de l'université Sun Yatsen, suit l'équipe des collections du département de biologie de cette université pour étudier le Beijiang [rivière du Nord], et rédige des *Notes sur les Yaoshan du Beijiang au Guangdong (Guangdong Beijiang Yaoshan zaji 廣東北江猺山雜記)*. La même année, Jiang Zhefu 姜哲夫 qui participe à l'enquête de terrain du Beijiang, rédige également des articles traitant des cérémonies sacrificielles taoïstes et du « culte au roi » du peuple Yao. En 1931, Pang Xinmin mène une autre enquête sur les Yaoshan dans la province du Guangxi, et écrit des *Notes d'enquête sur les Yaoshan du Guangxi (Guangxi Yaoshan*

---

45. Le terme « anthropologie » à cette époque englobait également le domaine nommé plus tard ethnologie. Concernant l'histoire de cette discipline en Chine, on peut se reporter à WANG Jianmin 1997, vol. 1, en particulier le chap. 4, « Zhongguo minzuxue de chuangujian » 中國民族學的創建 (« La naissance de l'ethnologie chinoise »), p. 102-122.

*diaocha zaji* 廣西徭山調查雜記). Par ailleurs, durant les années 1930, Shi Luguó 史祿國 et Yang Chengzhi 楊成志 observent avec attention les coutumes et la culture des ethnies des régions frontalières et mènent des recherches sur l'ethnie Luoluo dans la province du Yunnan; Yang Chengzhi fait paraître en 1932 son *Étude sur les ethnies du Sud-Ouest* (*Xinan minzu yanjiu* 西南民族研究).

Il est intéressant de souligner que ces enquêtes éminemment « anthropologiques » révèlent les mêmes intentions que celles affichées dans les domaines de l'histoire et de l'archéologie: d'une part, elles mettent en valeur les recherches chinoises dans le dialogue avec les universités étrangères, et, d'autre part, elles visent à acter dans les recherches menées auprès des différentes ethnies « l'intégration des régions éloignées à la Chine ».

En ce qui concerne le premier point, dès 1929, Yang Chengzhi de l'université Sun Yatsen avait lors d'une conférence fait le rapprochement entre les minorités de l'Ouest et les légendes de l'empereur Jaune et de Chiyou 蚩尤 contées dans les livres chinois anciens. Il considérait que l'empereur Jaune et Chiyou étaient les ancêtres respectifs des peuples Miao et Han, incriminant le fait que les chercheurs chinois avaient trop insuffisamment étudié ces groupes ethniques qui avaient progressivement migré vers les régions montagneuses frontalières, de telle sorte qu'ils étaient considérés comme « non chinois » par les étrangers. Yang Chengzhi ajoutait que c'était une « honte nationale » que la Chine n'ait produit aucun livre sur le sujet, tandis qu'ils abondaient à l'étranger<sup>46</sup>. L'année suivante, en 1930, Ling Chunsheng écrit dans la préface de *La minorité Hezhe du cours inférieur de la rivière Songhua*: « La plupart des chercheurs de la Chine moderne étudiant l'ethnohistoire se laissent duper par les sinologues européens, et croient aveuglément que les Toungouses d'aujourd'hui sont issus des Hu de l'Est de l'Antiquité<sup>47</sup>. » Il souligne que les avancées historiographiques viennent démentir la théorie d'une origine unique des ethnies: elles considèrent que chaque

---

46. Yang Chengzhi 楊成志, « Cong xinan minzu shuodao duli Luoluo » 從西南民族說到獨立獯獯 (« L'indépendance des Luoluo dans le contexte des minorités du Sud-Ouest »), 1929, cité dans YOSHIKAI Masato 2008-2011, vol. 4.

47. LING Chunsheng 1990, p. 1.

ethnie d'aujourd'hui est partiellement à l'origine de la culture et de la race chinoise, et que les Yi de l'Est par exemple (sous la dynastie des Shang) en sont l'une des sources. Ce texte, qualifié de « document fondateur pour l'ethnographie scientifique chinoise<sup>48</sup> », est rédigé en s'inspirant d'une diversité de points de vue provenant de l'étranger. Ling Chunsheng propose une théorie de l'histoire des Hezhe identique à celle que Fu Sinian expose dans *Théorie des Yi de l'Est et des Xia de l'Ouest*; elle fait également écho à l'*Enquête sur le Nord-Est* de ce dernier, qui explique qu'à l'époque préhistorique les régions du Nord-Est et l'intérieur du pays étaient étroitement liés, réfutant par là même les théories de Yano Jinichi et Torii Ryuzo<sup>49</sup>. Les recherches concernant le Sud-Ouest suivent la même ligne : Fang Guoyu 方國瑜 publiée en 1936 « Les peuples Bo et Bai » (« Boren yu Baizi » 夔人與白子) dans le journal *Yishi* (益世報, *Bien du Peuple*), réfutant les théories des cercles académiques occidentaux, comme celle du sinologue français Paul Pelliot relative à la fondation du royaume de Nanzhao (737-902, Yunnan actuel) par l'ethnie Thai. Fang Guoyu affirme que les Thai n'ont pas établi le royaume de Nanzhao, insinuant ainsi l'idée que le Yunnan doit continuer à faire partie de la Chine<sup>50</sup>.

En ce qui concerne le second point, Ling Chunsheng avait déjà abordé la tendance à « intégrer les régions éloignées à la Chine » dans son ouvrage *La minorité Hezhe du cours inférieur de la rivière Songhua*. Comme l'indique un chercheur :

En se fondant sur les textes anciens chinois, Ling a étudié les Mohe de la rivière Noire sous les Sui et les Tang, et leur évolution au cours des dynasties Liao, Jin, Ming et Qing. Il est manifeste que sa méthode

---

48. Li Yiyuan 李逸園 indique que le livre de Ling Chunsheng « est non seulement devenu le premier livre traitant de l'ethnographie scientifique dans le cadre des études ethnologiques chinoises, mais après la publication des *Argonautes du Pacifique occidental* de Bronislaw Malinowski en 1922 et jusqu'en 1935, il sera l'un des plus importants ouvrages d'ethnographie pour les anthropologues du monde entier spécialisés dans l'anthropologie culturelle se consacrant aux collections de données ethnographiques de base et aux écrits ». Voir Li Yiyuan 2002, p. 431.

49. YANO Jin'ichi 1922.

50. Concernant l'ethnie Bo, l'Américain D. C. Graham (qui enseigna un temps à l'université Xihua de Chengdu) publia un court article intitulé « Ancient White Men's Graves » : GRAHAM D. C. 1932. Par ailleurs, Rui Yifu écrivit « Boren kao » 夔人考 (« Recherches sur le peuple Bo ») : RUI Yifu 1951.

relevait d'une conception « nationaliste », comme de nombreux chercheurs l'affirmeront par la suite. Par ailleurs, en intégrant la minorité Hezhe à la généalogie du peuple chinois, il leur attribue une position fixe<sup>51</sup>.

Le *Rapport d'enquête sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan* (*Xiangxi Miaozu diaocha baogao* 湘西苗族調查報告) de Ling Chunsheng, rédigé suite à son enquête menée en 1933, est motivé par l'étude de Torii Ryuzo sur les Miao ; à partir de leur origine, répartition, nom, évolution, etc., il y suggère l'idée d'une « origine commune des Miao et des Han<sup>52</sup> ». Shi Qigui 石啟貴, assistant de Ling Chunsheng et lui-même issu de l'ethnie Miao, démontre dans son *Rapport d'enquête de terrain sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan* (*Xiangxi Miaozu shidi diaocha baogao* 湘西苗族實地調查報告) que Ling Chunsheng et ses collègues n'avancent aucune théorie valable quant à l'histoire, la géographie, les créations, les chansons et le langage des Miao, et qu'ils se fondent sur la similitude de l'origine, du langage, du nom et des coutumes des ethnies Miao et Han pour montrer le bien-fondé leur théorie de l'origine commune des Miao et des Han<sup>53</sup>. Dans un certain sens, les conclusions de ces chercheurs étudiant les Han et les Miao aboutissent à intégrer l'ethnie Miao du Sud-Ouest à l'ensemble des ethnies du pays. Dans *À propos du nom, de la répartition et de la migration du peuple Naxi* (*Guanyu Moxie zhi mingcheng fenbu yu qianyi* 關於麼些之名稱分布與遷移), rédigé suite à son enquête sur le peuple Naxi entre 1934 et 1936, Tao Yunda souligne :

Dans la région de Lijiang, l'ethnie Tu du Yunnan détenait le pouvoir réel au niveau local depuis le début des Tang jusqu'à la fin des Song, et la charge des fonctionnaires Han n'était que théorique, selon les dispositions du système *Jimi* 羈縻. Lorsque Kubilai Khan, fondateur de la dynastie Yuan, pacifia le Yunnan, le pouvoir des Tu s'affaiblit progressivement. Les Yuan contribuèrent énormément au développement du Yunnan, et sans ce coup de force, on peut se demander si le Yunnan appartiendrait à la Chine aujourd'hui. Inversement, la diminution de l'influence des Tu suite à la dynastie des Yuan permit

---

51. Li Jinhua 2012.

52. LING Chunsheng, RUI Yifu 2003, préface.

53. Voir ZHANG Qiudong 2010.

à cette région frontalière et à ses différents groupes ethniques d'intégrer la grande Chine<sup>54</sup>.

Les anthropologues, en soulignant l'autonomie de pensée des milieux académiques chinois, en critiquant les points de vue des chercheurs occidentaux et japonais, et en s'efforçant de mettre en relief la position nationaliste visant à « intégrer les régions éloignées à la Chine », démontrent l'existence d'une « grande famille du peuple chinois ».

Si le site de l'homme de Pékin, la culture de la poterie noire de Longshan et le site des ruines de l'ancienne cité de Yin sont des découvertes archéologiques majeures, elles peuvent uniquement témoigner de la culture des régions centrales des dynasties Zhou et Shang. De nombreux historiens, archéologues et anthropologues de cette époque cherchèrent dans les territoires des régions éloignées, en dehors de la plaine centrale, des vestiges culturels pouvant attester d'un métissage entre les « régions éloignées » et la « Chine ». Ils espéraient démontrer que si cette « Chine » moderne était composée de différents univers culturels durant l'antiquité, ceux-ci étaient interdépendants et mutuellement intégrés. Dans des « Notes écrites suite à l'obtention d'un nouveau manuscrit sur les inscriptions divinatoires sur ossements » (« Xin huo buci xieben houji » 新獲卜辭寫本後記), Fu Sinian livre un commentaire très instructif en évoquant le « clan Zhurong » (*Zhurong zhi zong* 祝融之宗), peuple vivant dans l'État de Chu situé dans le Sud-Ouest durant la dynastie Zhou :

Ils étaient divisés à l'origine en de nombreux clans, installés dans différents lieux, et ayant plus ou moins d'expérience. Les survivants Zhurong de la Plaine centrale étaient à cette époque des serviteurs et des esclaves des Yi, les royaumes vassaux étaient nombreux, et on ne pouvait fuir au loin facilement. L'essor de l'État de Chu était dû à la renaissance des Zhurong, et non pas à la réintégration des noms des clans qui avaient fui la plaine centrale. Les Jurchen qui étaient entrés deux fois en Chine étaient tous des étrangers, il ne s'agissait pas d'une population retournant en Chine après s'en être retirée. Un certain temps après leur arrivée, ils devinrent tous chinois. Aujourd'hui ce-

---

54. TAO Yunda 1936, p. 126.

pendant, il demeure encore des Jurchen non sinisés à la frontière est des provinces du Heilongjiang et du Jilin<sup>55</sup>.

Li Ji formule un constat analogue et déclare :

Les chercheurs en histoire chinoise ancienne devraient rompre avec la vision d'une culture chinoise limitée par la Grande Muraille, utiliser [leurs] yeux et [leurs] jambes, et [se] rendre au nord de la Grande Muraille afin de rechercher des données sur l'histoire chinoise ancienne : c'est là que se situe notre plus ancien foyer ancestral<sup>56</sup>.

Li Ji observe les relations entre la culture chinoise, les races et les régions périphériques : il écrit dans l'article « Le travail de reconstruction de l'histoire de Chine ancienne et ses problèmes afférents » (« Zhongguo shanggushi zhi chongjian gongzuo ji qi wenti » 中國上古史之重建工作及其問題) que la civilisation chinoise n'était pas un monde isolé : elle aurait pris naissance « sans doute dans la région de la Mer Noire, se serait propagée à travers les steppes d'Asie centrale, la Dzungarie au Xinjiang, le désert de Gobi en Mongolie, jusqu'à la Mandchourie<sup>57</sup> ». Liang Siyong 梁思永, tout juste revenu des États-Unis pour rejoindre l'expédition archéologique menée par Li Ji et encouragé par son père Liang Qichao, portera son regard vers le Nord-Est afin de réfuter la théorie des Occidentaux sur l'origine étrangère de la culture et la race chinoises ainsi que celle des Japonais consistant à borner la « Chine » uniquement à ses terres historiques<sup>58</sup>. Le Nord-Est est précisément l'endroit où Torii Ryuzo et ses collègues effectuent de fréquentes fouilles archéologiques, et

---

55. Fu Sinian 2003, vol. 3, p. 131.

56. Li Ji, « Ji Xiaodun chutu zhi qingtongqi (zhongpian) houji » 記小屯出土之青銅器 (中篇) 後記 (« Notes sur les objets en bronze exhumés lors de fouilles à Xiaotun, vol. 2, postface »), Li Ji 2006, vol. 5.

57. Li Ji, « Zhongguo shanggushi zhi chongjian gongzuo ji qi wenti » 中國上古史之重建工作及其問題 (« Le travail de reconstruction de l'histoire de Chine ancienne et les problèmes afférents »), Li Ji 2006, vol. 1.

58. LIANG Siyong 1932. Liang Siyong, qui se réfère dans cet article à Johan G. Andersson et à Torii Ryuzo, réfute le point de vue japonais selon lequel la région de la Mandchourie était une civilisation indépendante, soulignant que « les cultures néolithiques des sites d'Ang'angxi ne sont rien d'autre que la branche de l'Est des cultures néolithiques de Rehe en Mongolie ». (p. 44).

représente les régions (Mandchourie et Mongolie) que les Japonais convoitent et tentent d'exclure de la « Chine ».

Pour résumer, dans les années 1920 et 1930, les universitaires chinois, d'une part, affrontent les Occidentaux et les Japonais sur la question de savoir « qui doit interpréter la Chine » en soulignant avec force « l'origine locale et autonome de la culture et de la race chinoises », et, d'autre part, s'efforcent de faire avancer progressivement « l'intégration des régions éloignées à la Chine ».

### **« Crise majeure pour la nation chinoise » : évolution de l'état d'esprit des cercles académiques chinois dans le contexte de l'invasion japonaise**

Comme rappelé précédemment, l'État du Mandchoukouo est mis en place en 1932 suite à l'incident de Mukden le 18 septembre 1931, la république islamique du Turkestan oriental est fondée en 1933 et le « mouvement d'autonomie de la Chine du Nord » s'amorce en 1935. Le sentiment d'une crise majeure s'était donc déjà emparé des cercles académiques chinois avant l'incident du pont Marco Polo le 7 juillet 1937. Une observation attentive permet de constater qu'un changement subtil s'opère dans les mentalités des chercheurs chinois de cette époque, comme le révèle l'expression « sauver la patrie en danger est plus important que l'instruction » : sous la menace du puissant ennemi, les chercheurs chinois choisissent de « sauver la patrie en danger ». C'est précisément dans le cadre de cette tentative qu'une succession d'écrits variés consacrés aux régions frontalières et aux ethnies voit le jour<sup>59</sup>.

Examinons le changement de pensée de Liu Yizheng 柳詒徵, dont témoignent les préfaces de trois revues académiques, rédigées pour leur numéro inaugural. Liu Yizheng est un chef de file universitaire qui défend « le point de vue d'une culture chinoise locale »,

---

59. MA Dazheng & LIU Di 1998. Ce travail dresse la liste des différents écrits publiés dans ce domaine à cette époque, notant que ce genre d'ouvrages a paru en plus grande abondance dans les années 1930, et qu'il s'agit « de la conséquence du mouvement social patriotique pour sauver le pays ». (p. 77).

et le cheminement de sa pensée reflète au plus près l'évolution des concepts et des sentiments observée chez les intellectuels d'alors. En 1921, Liu Yizheng et ses amis fondent le *Journal d'histoire et de géographie* (*Shidi xuebao* 史地學報), dans la préface du premier numéro duquel Liu fait remarquer que les universitaires chinois doivent étendre leurs domaines de connaissances, et insiste particulièrement sur l'idée qu'il faut pouvoir rivaliser avec les universitaires étrangers. Il soutient que les chercheurs doivent absolument éviter l'étroitesse d'esprit, et qu'ils ne doivent pas céder aux étrangers s'agissant des connaissances impliquant l'histoire ou la géographie de la Chine, considérant que si ce devait être le cas, « non seulement, nous ne pourrions nous mesurer avec nos contemporains, mais tout le savoir de nos ancêtres serait perdu<sup>60</sup>. » En 1926, dans la préface de la revue *Sciences historiques et géographiques* (*Shixue yu dixue* 史學與地學), Liu Yizheng met à nouveau l'accent sur le fait que l'histoire et la géographie revêtent une importance équivalente, et estime que l'épreuve d'examen en huit parties du système de recrutement de la fonction publique, le matériel pédagogique scolaire, et enfin les publications commerciales ont pénalisé l'apprentissage traditionnel chinois, de sorte que les chercheurs chinois ne purent que rester stupéfaits, le moment venu, de la quantité de connaissances provenant de l'étranger. Dans cette même préface, il insiste, d'une part, sur l'importance des connaissances historiques et géographiques, et défend, d'autre part, la position académique chinoise relative à une culture chinoise locale, ainsi que le point de vue selon lequel il est nécessaire de concurrencer les savoirs japonais et occidentaux. Toutefois, en septembre 1932, un an après l'incident de Mukden, si dans son éditorial de présentation de la revue bimensuelle *Airs des principautés* (*Guofeng banyuekan* 國風半月刊), Liu Yizheng réaffirme sa position culturelle et académique, le lecteur ressent de façon évidente l'impact profond du « destin du pays » et de la « crise ». Il utilise trois fois de suite l'interjection amère « hélas ! », s'inquiétant de ce que la Chine soit sur le point de sombrer comme ce fut le cas à la fin des dynasties Song et Ming, voire qu'elle connaisse un destin plus tragique encore. Par ailleurs, Liu Yizheng exhorte le pays à ne

---

60. Liu Yizheng 1921, p. 1.

pas tolérer « qu'il soit porté atteinte à la réputation de notre patrimoine, comme c'est le cas des populations de l'Est et du Nord », et en appelle aux universitaires à « se consacrer essentiellement à restaurer notre dignité et rehausser le prestige de notre pays » en ces temps de crise<sup>61</sup>.

Comme l'avait écrit Lu Xun à Tokyo, « Mon cœur ne peut échapper à la flèche du destin<sup>62</sup> » ; il en alla de même à l'époque pour les lettrés du courant académique dominant. Dans ce contexte de crise majeure que traverse la Chine, de nombreux chercheurs en histoire et en littérature sont amenés à évoluer. Prenons pour exemple Gu Jiegang, l'une des figures éminentes des cercles académiques de cette période. Il avait auparavant mis en doute que « les dix-huit provinces occupées par l'ethnie Han [aient été] unifiées depuis l'Antiquité », considérant que « l'on avait défini les territoires occupés avant l'ère impériale en adoptant à tort la vision qui prévalait depuis cette ère ». Gu Jiegang a également souligné à maintes reprises que ce que l'on appelait une « unité territoriale immuable » était « un argument historique absurde<sup>63</sup> ». Nonobstant, juste quelques années plus tard, il déplacera l'axe central de ses théories historiques, depuis la démonstration d'une Chine initialement non unifiée, jusqu'à l'affirmation de la légitimité territoriale d'une grande Chine. En 1936, suite à la publication de la revue bimensuelle *Yugong*, Gu Jiegang collabora notamment avec Shi Nianhai 史念海 pour rédiger *l'Histoire de l'évolution des territoires chinois* (*Zhongguo jiangyu yange shi* 中國疆域沿革史). Dans l'introduction au premier chapitre, il écrit :

---

61. En conséquence, ce n'est que dans la préface de *Guoshi Yaoyi* 國史要義 (*Points clés de l'histoire nationale*) rédigé en 1942 (cf. Liu Yizheng 1948), que Liu Yizheng mettra l'accent sur « la conformité du territoire, la droiture du peuple, et une parfaite moralité ». Voir CHEN Baoyun 2010.

62. Premier vers d'un poème de Lu Xun 魯迅 : *Inscription autographe sur une petite photographie* (*Ziti xiaoxiang* 自題小像), écrit à Tokyo en 1903 sur le dos d'une photographie où il apparaît après s'être coupé la natte, et qui s'achève sur le vers « Je sacrifierai mon sang à l'empereur Xuanyuan » [l'empereur Jaune, ancêtre mythique de la race Han].

63. Voir le travail de Gu Jiegang publié en 1926, « Qin Han tongyi de youlai he zhanguo ren duiyu shijie de xiangxiang » 秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想象 (« L'origine de l'unité des Qin et des Han et comment on imaginait le monde durant la période des Royaumes combattants »), in Gu Jiegang 2010, vol. 6, p. 33.

À l'époque des empereurs d'autrefois, le groupe ethnique Han vivait dans la Plaine centrale, encerclé par des peuples étrangers prédateurs; les anciens déployaient tous leurs efforts, épuisèrent leur énergie et travaillaient avec acharnement pour que nous puissions parvenir à la situation récente (c'est-à-dire la Chine moderne).

Remontant jusqu'aux débuts de « l'ère des anciens empereurs », il écrit encore :

La division en districts des territoires semble avoir été déjà instituée et avoir laissé des traces à leur époque : depuis le « Tribut de Yu » [chapitre du *Livre des documents*], les neuf circonscriptions, puis les douze circonscriptions, et enfin les neuf grandes circonscriptions instituées selon la tradition, connurent chacune la prospérité durant un temps, et peuvent toutes représenter l'idéal du système des territoires selon les anciens.

De toute évidence, ce point de vue diverge sensiblement de celui des meneurs du mouvement des « Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité » durant les années 1920. En effet Gu Jiegang, d'une part, utilise l'expression « anciens empereurs », admettant ainsi implicitement les termes « empereurs Han » employés par Zhang Taiyan et d'autres, et soulignant de fait la connotation nationaliste Han; d'autre part, il fait remarquer « les difficultés auxquelles ont fait face les anciens pour élargir le territoire », adoptant le concept de « république des cinq ethnies » mis en avant notamment par Liang Qichao. Gu Jiegang semble avoir progressivement pris ses distances avec cette position sceptique à l'égard de l'Antiquité selon laquelle la race chinoise n'était pas issue d'une seule source et les territoires n'étaient probablement pas unifiés. Il adhèrera à l'idée de « l'intégration des régions éloignées à la Chine », et soutiendra une « Chine » et une « nation chinoise ».

Nous ne pouvons décomposer ici dans tous ses détails le processus d'évolution de la pensée des intellectuels chinois; notons néanmoins le fait suivant. Après 1930, l'opinion publique chinoise a globalement conscience de l'intérêt que portent les Japonais à la Mandchourie et à la Mongolie. Dans le monde académique, outre les ouvrages de Hamada Kosaku, *L'aube de la civilisation de l'Asie orientale, observée depuis l'archéologie* (*Zi kaoguxue shang guan-cha Dongya wenming de liming* 自考古學上觀察東亞文明的黎

明), et de Ogawa Takuji, *Études sur les anciennes ethnies de Chine* (*Zhongguo gu minzu di yanjiu* 中國古民族底研究), de nombreux écrits consacrés à la Mandchourie et à la Mongolie ont attiré l'attention des cercles académiques chinois. Dans la sphère politique, les prétendues théories sur la fondation du Mandchoukouo et sur l'indépendance de la Mongolie, telles que mentionnées dans *Théorie japonaise concernant la colonisation de la Mandchourie et de la Mongolie* (*Ribenren Man-Meng zhimin lun* 日本人滿蒙殖民論) de Zong Guangyan 宗光彥, entre autres, ont soulevé l'indignation du pays tout entier et provoqué le changement d'attitude du monde académique, comme le montre l'anecdote suivante : en 1933, les Japonais s'adressent à la noblesse de la Mongolie intérieure, et incitent les Mongols à s'affranchir de la Chine en obtenant leur indépendance. À cette époque, Tan Tiwu 譚惕吾, femme lettrée que Gu Jiegang a toujours admirée, se déplace de son propre chef en Mongolie intérieure afin d'enquêter sur cette affaire, et donnera fin décembre 1933 à l'université de Yanjing (ancien nom de Pékin) une conférence intitulée « Compte-rendu de la réunion de Bailingmiao et impressions sur la Mongolie intérieure » (« Bailingmiao huiyi jingguo ji Neimeng yinxiang » 百靈廟會議經過及內蒙印象), révélant la relation entre le mouvement d'indépendance de la Mongolie intérieure et les manœuvres japonaises. Gu Jiegang mentionnera cette situation dans son journal durant plusieurs jours d'affilée. Nous soupçonnons que, d'une certaine manière, l'enquête et la conférence de Tan Tiwu ont exercé une influence majeure sur le revirement idéologique de Gu Jiegang, et l'ont probablement conduit à fonder conjointement avec elle la revue bimensuelle *Yugong* l'année suivante<sup>64</sup>.

---

64. Gu Jiegang 2007, 31/12/1933.

## **« Le peuple chinois est un » : de la controverse du journal *Yishi bao* en 1939 à la théorie de la nation chinoise de Tchang Kai-chek dans *Destin de la Chine***

En 1937 survient l'incident du pont Marco Polo, que suit immédiatement la chute de Pékin. Les troupes japonaises envahissent rapidement le Sud, tandis que l'armée chinoise ne cesse de perdre du terrain. Le siège du gouvernement chinois est progressivement déplacé vers le Sud, et les provinces du Sichuan, du Yunnan, de Guizhou et du Guangxi deviennent les ultimes bases d'opérations du gouvernement nationaliste. Les instituts de recherche, les universités et les chercheurs migrent également peu à peu vers le Sud-Ouest : les régions autrefois marginales sont désormais centrales, et les régions frontalières auparavant d'intérêt mineur deviennent un objet d'attention majeur dans la sphère intellectuelle.

Dans un geste symbolique, le 19 décembre 1938, Gu Jiegang lance la *Revue hebdomadaire des régions frontalières* (*Bianjiang zhoukan* 邊疆周刊), supplément du journal *Yishi bao*, et en rédige l'éditorial, exhortant le public à ne pas oublier « l'histoire des ethnies et des régions frontalières » et à « résister à l'agression des nations ambitieuses<sup>65</sup> ». Le 1<sup>er</sup> janvier 1939, il publie dans le premier numéro de l'année du *Yishi bao* un article intitulé « L'expression "région proprement chinoise" ne doit plus être utilisée » (« "Zhongguo benbu" yi ming ji ying fangqi » “中國本部”一名亟應放棄), expliquant que ce terme « témoigne de la falsification et d'une déformation de l'histoire par les Japonais dans le but de s'emparer du territoire chinois ». Au mois de février, le même Gu Jiegang écrit « Le peuple chinois est un » (« Zhonghua minzu shi yi ge » 中華民族是一個), soulignant expressément que « tous les Chinois font partie du peuple chinois », et proclamant solennellement que dorénavant, les peuples chinois ne seront plus divisés en de quelconques autres ethnies, qu'ils soient Han, Mandchous, Mongols, Hui, Tibétains, Miao, etc. La publication de cet article dans le *Yishi bao* du 13 février provoquera une vive

---

65. Gu Jiegang, *Bianjiang zhoukan*: « fakanci » 邊疆周刊, 發刊詞 (« Éditorial » de la *Revue hebdomadaire des régions frontalières*), in Gu Jiegang 2010, vol. 36, p. 319-321.

réaction dans le monde académique chinois : non seulement le texte sera repris par les périodiques dans tout le pays, mais des intellectuels tels que Zhang Weihua 張維華, Bai Shouyi 白壽彝 et Ma Yi 馬毅 se joindront à la discussion les uns après les autres<sup>66</sup>. Fu Sinian qui affichait depuis quelques années son désaccord avec Gu Jiegang prit l'initiative de lui écrire une lettre dans laquelle il l'enjoignait, en ces temps de crise pour le pays, à ne pas mentionner inconsidérément « des termes à caractère provocateur, comme “ethnie” et “régions frontalières” », et à renoncer à publier le supplément *Revue hebdomadaire des régions frontalières* dans le *Yishi bao*. Fu Sinian souscrit néanmoins au propos de Gu Jiegang, « le peuple chinois est un », et reconnaît qu'il exprime « une conception très juste, qui est en réalité la seule position adoptée dans la sphère politique aujourd'hui sur la question de l'ethnicité ». Dans une lettre envoyée à Zhu Jiahua 朱家驊 et à Hang Liwu 杭立武, Fu Sinian reproche vivement à certains ethnologues de considérer la science de l'impérialisme occidental comme faisant autorité :

Nous sommes engagés dans un processus d'assimilation, et des chercheurs tels que ceux-là, non seulement s'y opposent en utilisant ce genre d'arguments, mais provoquent avant tout des divisions nationales<sup>67</sup>.

Selon Gu Jiegang, Fu Sinian désapprouve la création de la *Revue hebdomadaire des régions frontalières* parce que « publier un texte qui multiplie les analyses sur le nombre d'ethnies du peuple chinois suffit à créer de profonds clivages ». L'article « Le peuple chinois est un » rédigé par Gu Jiegang en réponse à Fu Sinian sera précisément destiné à dissiper les appréhensions de ce dernier et des autres intellectuels<sup>68</sup>. Par ailleurs, les critiques formulées par Fu Sinian à l'endroit de certains ethnologues visaient essentiellement Wu

---

66. Gu Jiegang, « Zhonghua minzu shi yi ge » 中華民族是一個 (« Le peuple chinois est un »), in Gu Jiegang 2010, vol. 3, p. 94-108. Voir aussi « Wo weishenme xie “Zhonghua minzu shi yi ge” » 我為什麼寫“中華民族是一個” (« Pourquoi j'ai écrit “Le peuple chinois est un” »), *ibid.*, p. 109-116. Sur l'influence majeure de cet article, voir ZHOU Wenjiu et ZHANG Jinpeng 2007, p. 22.

67. Fu Sinian, « Zhi Zhu Jiahua, Hang Liwu » 致朱家驊、杭立武 (« Lettre à Zhu Jiahua et Hang Liwu »), 7/7/1939, in Fu Sinian 2011, vol. 2, p. 1012-1018.

68. Gu Jiegang 2007, vol. 4 (7/2/1939), p. 197.

Wenzao 吳文藻 et Fei Xiaotong 費孝通, de retour en Chine après leurs études à l'étranger. Ces derniers, durant la guerre de résistance contre les Japonais, poursuivirent leurs travaux d'identification des ethnies, voire soutinrent la théorie selon laquelle la « zone proprement chinoise », à savoir la Chine traditionnelle, consistait en dix-huit provinces situées en deçà de la Grande Muraille : d'où l'ire de Fu Sinian et Gu Jiegang, entre autres historiens.

À considérer les choses avec impartialité, Wu Wenzao, Fei Xiaotong et d'autres anthropologues ou ethnologues étaient simplement des chercheurs spécialisés en ethnologie qui acceptaient la définition occidentale d'« ethnie », et espéraient identifier les ethnies chinoises en se fondant sur des aspects tels que la constitution physique, le langage et la culture. Leur compréhension des termes « ethnie » et « nation » différait manifestement de celle qu'en avaient les historiens. Ainsi, dans sa réponse à l'article de Gu Jiegang, Fei Xiaotong différencie l'ethnicité et la nation :

La constitution d'une nation dans son acception politique implique qu'elle s'engage principalement à garantir l'égalité de tout un chacun, mais l'identité d'une nation ne doit pas nécessairement oblitérer les distinctions physiques, linguistiques et culturelles des différentes ethnies ; il peut donc exister dans notre pays des dissemblances entre les Mandchous, les Han, les Mongols, les Hui, les Tibétains et les Miao<sup>69</sup>.

Cependant, ces ethnologues n'avaient probablement pas réalisé que les historiens estimerait cette « identification ethnique » à même de « provoquer des divisions nationales », et n'avaient pas compris que les courants de pensée dominants, incarnés par les cercles académiques durant la guerre de résistance, tendaient à imposer une réflexion globale sur la nation, l'ethnicité et les frontières. De fait, après un ou deux échanges de points de vue, Fei Xiaotong demeura silencieux. Comme il se le remémorera quelques années plus tard :

Je compris bien après que la ferveur patriotique de Monsieur Gu était suscitée à l'époque par la fondation du « Mandchoukouo » dans le Nord-Est durant la période de l'impérialisme japonais, et par l'incitation à la division en Mongolie intérieure. Il éprouvait donc une juste

---

69. Fei Xiaotong 1939.

et vive indignation, et était farouchement opposé à l'acte d'agression consistant à utiliser le terme « ethnies » pour diviser notre pays. Je soutenais pleinement la position politique qui était la sienne, quoique je ne partageasse pas son avis selon lequel reconnaître que les Mandchous et les Mongols étaient des ethnies revenait à tisser son propre malheur ou à laisser échapper son pouvoir, et que cette affirmation pourrait servir de levier à l'impérialisme pour diviser notre pays. Je ne croyais pas non plus qu'il suffise de ne pas reconnaître l'existence de ces « ethnies » pour éviter que le loup n'entre dans la maison. Un prétexte n'est pas une raison, se départir de ce qui peut donner prise ne signifie pas que l'adversaire déposera les armes. Cependant, un tel débat impliquait la politique et n'était pas bénéfique à la situation d'alors, par conséquent, j'ai cessé d'écrire des articles alimentant la discussion<sup>70</sup>.

Le silence de Fei Xiaotong est emblématique du courant de pensée qui, renonçant à la « république des cinq ethnies », mit l'accent sur la « nation chinoise », démarche devenue progressivement consensuelle au sein des cercles académiques chinois et finalement figée durant la guerre de résistance. Il semble clair que les controverses et querelles au sein de la sphère intellectuelle, ainsi que la pression de l'opinion publique, ont exercé une influence sur les partis politiques et sur le gouvernement. De fait, le gouvernement national mettra en place divers comités dans le Sud-Ouest, les partis nationaliste et communiste feront connaître leur point de vue au sujet des Miao et des Yi du Sud-Ouest, et la commission d'État à l'éducation de l'histoire-géographie, ainsi que la commission d'État à l'éducation sur les régions frontalières, relevant toutes deux du ministère de l'Éducation, tiendront spécialement à valider la « position sur l'ethnicité » et la « représentation de l'histoire » de leurs matériels pédagogiques. Cette démarche fit l'objet d'une approbation unanime dans les cercles politiques et intellectuels. Selon Fu Sinian,

---

70. Fei Xiaotong 費孝通, « Gu Jiegang xiansheng bainian ji » 顧頤剛先生百年祭 (« En l'honneur du centenaire de Monsieur Gu Jiegang »), in FEI Xiaotong 1999, vol. 13, p. 26-27. Récemment, certains ont souligné que la thèse d'une « nation chinoise comme structure d'unité dans la diversité » proposée par Fei Xiaotong à la fin de sa vie réformait légèrement en réalité sa position initiale, qui soulignait unilatéralement la « diversité » ; intégrant discrètement une partie des conceptions de Gu Jiegang, Fei Xiaotong en arrive à la vue plus inclusive d'une structure plurielle et intégrée. Voir ZHAO Xudong 2012, p. 53.

Les Trois principes du peuple, l'histoire et la géographie de la Chine, l'histoire et la géographie des régions frontalières, et la relation entre la Chine et les régions limitrophes, entre autres, doivent être compilés en un exposé simple, et traduits dans les groupes de langues mentionnés ci-dessus (à savoir les langues tibéto-birmanes, la langue Shan, les langues Miao-Yao, les langues Yue et les langues Puxian)<sup>71</sup>.

Gu Jiegang et Ma Yi préconisèrent quant à eux que les manuels d'histoire fussent réécrits, afin de « créer un nouveau canevas historique », et de « porter un jugement critique sur la perte de cohésion des cercles académiques, causée par la contamination de l'impérialisme depuis la fin des Qing<sup>72</sup> ».

\*\*\*

### **« Grandes et petites branches d'un même lignage » : la constitution d'une grande nation « intégrant les régions éloignées à la Chine »**

Durant les temps de crise majeure que traverse dès lors le peuple chinois, les principaux cercles académiques font en tous points retour aux idées introduites par Liang Qichao à l'époque où il définissait culturellement les questions relatives à la nation et aux ethnies. Voici un résumé de ces idées : 1. La nation chinoise, y compris l'ethnie Han, est le fruit de l'amalgame de toutes les ethnies au cours de l'histoire ; 2. Les groupes ethniques Han, mandchous, mongols, tibétains, Hui et Miao font tous partie du peuple chinois ; 3. « Ethnie » doit être différenciée de « race » : elle se détermine principalement par la culture et non par la consanguinité ou la constitution physique ; 4. L'empire du Milieu est un État-nation que

---

71. Voir Fu Sinian 2011, février 1942, p. 1229.

72. Gu Jiegang et Ma Yi, « Jianyi dingzheng shanggu lishi Hanzu quzhu miaozu juzhu Huang he liuyu zhi chuanshuo, yi saochu guozu tuanjie zhi zhang'ai an » 建議訂正上古歷史漢族驅逐苗族居住黃河流域之傳說，以掃除國族團結之障礙案 (« Proposition pour rectifier la légende de l'expulsion par l'ethnie Han de l'ethnie Miao installée dans le bassin du fleuve Jaune, pour éliminer les obstacles à l'unité nationale »), cité par YOSHIKAI Masato 2008-2011, vol. 6, note n° 345, p. 114. Ce document a été soumis à la deuxième session de la commission d'État de l'Éducation dans les régions frontalières du ministère de l'Éducation en juin 1941.

l'on appelle Chine et qui en temps de crise doit préserver l'unité, en accord avec la citation « Nous sommes nés de la même racine<sup>73</sup> ».

Or, la voix qui a le plus de poids durant cette période est celle que fait entendre Tchang Kai-chek 蔣介石 dans *Destin de la Chine* (*Zhongguo zhi mingyun* 中國之命運), publié en 1942. Ce livre fut rédigé par lui-même et révisé par Tao Xisheng 陶希聖 et d'autres. Dans le premier chapitre intitulé « Évolution et développement du peuple chinois » (« Zhonghua minzu de chengzhang yu fada » 中華民族的成長與發達), Tchang Kai-chek compare les groupes ethniques chinois vivant à l'intérieur des frontières aux « grandes et petites branches d'un même lignage ». Il souligne à dessein que la Chine a trois mille ans d'histoire, qu'en termes de territoire elle comprend le fleuve Jaune, le Changjiang, les fleuves Heilongjiang et Zhujiang, qu'en termes d'ethnies elle est composée par les Kitan, les Jurchen, les Mongols, les Mandchous, et qu'ils ont tous été assimilés au peuple chinois, « s'amalgamant en un tout, sans trace de dissemblance ». Il écrit :

Au regard de l'histoire de l'évolution de notre nation, le peuple chinois est issu de l'amalgame de nombreux clans<sup>74</sup>.

Du point de vue des intellectuels de cette époque, pénétrés d'un profond sentiment nationaliste et dotés d'une conscience nationale, il s'agit à n'en pas douter d'une manœuvre habile ayant pour but de réaliser « l'intégration des régions éloignées à la Chine ». Différentes voix discordantes se feront entendre durant cette période, mais cette idée fondamentale s'imposera en tout état de cause comme un thème prépondérant<sup>75</sup>.

*Traduction de Cécile Boussin*

---

73. Fragment d'un poème de Cao Zhi, à l'époque des Trois Royaumes. (NdT.)

74. TCHANG Kai-chek 1946, p. 2-3.

75. Suite à la publication de *Destin de la Chine*, Chen Boda 陳伯達 et d'autres rédigèrent une réponse au nom du Parti communiste chinois : « Ping *Zhongguo zhi mingyun* » 評《中國之命運》 (« Critique de *Destin de la Chine* »). Chen Boda y établit un rapprochement entre la phrase de Tchang Kai-chek « grandes et petites branches d'un même lignage », et la théorie fasciste de la ségrégation basée sur les liens du sang. En réalité, son propos reste fondé sur trois points : 1. Les ethnies possèdent « une langue, un territoire, une vie économique communs, et partagent une même structure mentale issue de

### Références des ouvrages cités

ARIGA Nagao 1899.

ARIGA Nagao 有賀長雄, « Baoquan Zhina lun » 保全支那論 (« Théorie sur la préservation de la Chine »). Traduction chinoise, voir *Lun Zhongguo* 論中國 (*Sur la Chine*), in *Qingyi bao quanbian* 清議報全編 (*Série intégrale du journal Qingyi*), vol. 5, 1899.

BANNO Junji 1974.

BANNO Junji 阪野潤治, « Tōyō-meishu-ron to datsua-nyūō-ron — Meiji-chūki Ajia-shinshutsu-ron no niruikei » 東洋盟主論と脱亞入歐論—明治中期アジア進出論の二類型 (« La Théorie du chef de la ligue asiatique et la Théorie de la fuite de l'Asie: deux formes d'expansionnisme au second tiers de l'ère Meiji »), in *Kindai Nihon no taigai-taido* 近代日本の對外態度 (*Attitude du Japon moderne dans les relations internationales*), Seizaburo Sato (éd.), Presses Universitaires de Tokyo, 1974.

CHEN Baoyun 2010.

CHEN Baoyun 陳寶雲, *Xueshu yu guojia: shidi xuebao jiqi xueren qun yanjiu* 學術與國家: 史地學報及其學人群研究 (*Réflexion académique et État: étude sur le Journal d'histoire et de géographie et son groupe d'universitaires*), Anhui jiaoyu chubanshe, 2010.

DING Wenjiang 1935.

DING Wenjiang 丁文江, « Zhongyang yanjiuyuan de shiming » 中央研究院的使命 (« La mission de l'Academia sinica »), *Dongfang zazhi*, vol. 32, n° 2, 16/1/1935.

DU Zhengsheng 2003.

DU Zhengsheng 杜正勝 *et al.*, *Xin xueshu zhi lu* 新學術之路 (*Une nouvelle voie académique*), Taipei, Academia sinica, 2003.

FAN Zuyu 1981.

FAN Zuyu 範祖禹, *Tang jian* 唐鑒 (*Miroir des Tang*), Shanghai guji chubanshe, 1981.

---

leur culture commune » ; 2. La Chine est historiquement composée de nombreuses ethnies dont l'assimilation progressive résulte de luttes sans pitié et non d'un heureux amalgame ; 3. Si l'exposé de Chen Boda est lui-même sensiblement teinté de nationalisme Han, il dénonce dans le *Destin de la Chine* un « chauvinisme Han qui brime les ethnies minoritaires ».

FEI Xiaotong 1939.

FEI Xiaotong 費孝通, « Guanyu minzu wenti de taolun » 關於民族問題的討論 (« Discussion sur le problème des nationalités »), *Yishi bao*, 1/5/1939.

FEI Xiaotong 1999.

FEI Xiaotong 費孝通, *Fei Xiaotong wenji* 費孝通文集 (*Recueil de textes de Fei Xiaotong*), Quanyan chubanshe, 1999.

FU Sinian 2003.

FU Sinian 傅斯年, *Fu Sinian quanji* 傅斯年全集 (*Œuvres complètes de Fu Sinian*), Hunan jiaoyu chubanshe, 2003.

FU Sinian 2011.

FU Sinian 傅斯年, *Fu Sinian yi zha* 傅斯年遺劄 (*Correspondance de Fu Sinian*), éditions de l'Institut d'histoire de l'Academia sinica, 2011.

GE Zhaoguang 2012.

GE Zhaoguang 葛兆光, « Zai lishi, zhengzhi yu guojia zhijian de minzushi » 在歷史、政治與國家之間的民族史 (« L'histoire des ethnies, entre histoire, politique et États »), *Nanfang Zhoumo*, 7/9/2012.

GONG Debai 1921.

GONG Debai 龔德柏, « Qing kan woren bingtun Zhongguo shu » 請看倭人並吞中國書 (« Lisez la "Dissertation sur l'annexion de la Chine" par les Japonais »), *Liuri xuesheng jibao*, vol. 1, n° 1, 15/3/1921.

GRAHAM D. C. 1932.

GRAHAM D. C., « Ancient White Men's Graves », *Journal of the West China Border Research Society* vol. 5, 1932.

GU Jiegang 1982.

GU Jiegang 顧頡剛, *Gushi bian* 古史辯 (*Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité*), Shanghai guji chubanshe, 1982.

GU Jiegang 2007.

GU Jiegang 顧頡剛, *Riji* 日記 (*Journal*), Taipei, Lianjing chuban gongsi, 2007.

GU Jiegang 2010.

GU Jiegang 顧頡剛, *Gu Jiegang quanji* 顧頡剛全集 (*Œuvres complètes de Gu Jiegang*), Pékin, Zhonghua shuju, 2010.

HSÜ Immanuel 1960.

HSÜ Immanuel (Xu Zhongyue 徐中約), *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*, Harvard University Press, 1960.

HUANG Xingtao 2002.

HUANG Xingtao 黃興濤, « Xiandai “Zhonghua minzu” guannian de lishi kaocha — jianlun Xinhai geming yu Zhonghua minzu rentong zhi guanxi » 現代“中華民族”觀念的歷史考察—兼論辛亥革命與中華民族認同之關係 (« Enquête historique sur le concept moderne de “peuple chinois”: discussion sur la relation entre la Révolution de 1911 et l'identité du peuple chinois »), *Zhejiang shehui kexue*, 2002, n° 1.

JIANG Zhiyou 1903.

JIANG Zhiyou 蔣智由 (Guanyun 觀雲), « Zhongguo shanggu jiu minzu zhi shiying » 中國上古舊民族之史影 « Histoire des anciennes ethnies chinoises dans la haute antiquité », *Xinmin congbao* n° 31, 1903, p. 1-13.

JIANG Zhiyou 1905.

JIANG Zhiyou 蔣智由, « Zhongguo renzhong kao » 中國人種考 (« Étude sur la race chinoise ») 1 & 2, *Xinmin congbao* n° 35 et n° 37, 1905.

KUWABARA Jitsuzo 1968.

KUWABARA Jitsuzo 桑原鷺藏, *Kuwabara Jitsuzo zenshū* 桑原鷺藏全集 (*Œuvres complètes de Kuwabara Jitsuzo*), Tokyo, Iwanami Shoten, 1968.

LEVENSON Joseph R. 1968.

LEVENSON Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, 1968. Version chinoise: *Rujiao Zhongguo ji qi xiandai mingyun* 儒教中國及其現代命運, traduction de Zheng Dahua 鄭大華, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2000.

Li Ji 2006.

Li Ji 李濟, *Li Ji wenji* 李濟文集 (*Recueil de textes de Li Ji*), Shanghai renmin chubanshe, 2006.

Li Jinhua 2012.

Li Jinhua 李金花, « Hewei Tongusi — cong bijiao shiye kan Shiluguo yu Ling Chunsheng de tonggu siren lishi yanjiu » 何為通古斯—從比較視野看史祿國與凌純聲的通古斯人歷史研究 (« Qui sont les Toungouses: point de vue comparatif des études de Shirokogoroff et de Ling Chunsheng sur l'histoire du peuple toungouse »), in *Wenhua xuekan*, n° 1, 2012, p. 111-115.

Li Yiyuan 2002.

Li Yiyuan 李逸園, *Li Yiyuan zi xuanji* 李逸園自選集 (*Œuvres choisies par Li Yiyuan*), Shanghai jiaoyu chubanshe, 2002.

LIANG Qichao 1936.

LIANG Qichao 梁啟超, *Yinbingshi heji* 飲冰室合集 (*Collection de textes du Studio de l'eau glacée*), Pékin, Zhonghua shuju, 1936.

LIANG Siyong 1932.

LIANG Siyong 梁思永, « Ang'angxi shiqian yizhi » 昂昂溪史前遺址 (« Les sites préhistoriques d'Ang'angxi »), *Shiyusuo jikan*, vol. 4, n° 1, 1932.

LING Chunsheng 1990.

LING Chunsheng 凌純聲, *Songhua jiang xiayou de Hezhe zu* 松花江下遊的赫哲族 (*La minorité Hezhe du cours inférieur de la rivière Songhua*), Institut d'histoire et de philologie, 1934, réimpr. Shanghai wenyi chubanshe, 1990.

LING Chunsheng & RUI Yifu 2003.

LING Chunsheng 凌純聲, RUI Yifu 芮逸夫, *Xiangxi Miaozu diaocha baogao* 湘西苗族調查報告 (*Rapport d'enquête sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan*), réimpr. Beijing Minzu chubanshe, 2003.

LIU Yizheng 1921.

LIU Yizheng 柳詒徵, *Shidi xuebao* « xu » 史地學報序 (« Préface » du *Journal d'histoire et de géographie*), in *Shidi xuebao*, vol. 1, n° 1, nov. 1921.

LIU Yizheng 1948.

LIU Yizheng 柳詒徵, *Guoshi yaoyi* 國史要義 (*Points clés de l'histoire nationale*), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1948.

MA Dazheng & LIU Di 1998.

MA Dazheng 馬大正, LIU Di 劉荻, *Ershi shiji de Zhongguo bianjiang yanjiu* 二十世紀的中國邊疆研究 (*Étude sur les frontières chinoises au XX<sup>e</sup> siècle*), Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1998.

MA Rong 2002.

MA Rong 馬戎, « Du Wang Tongling Zhongguo minzushi » 讀王桐齡《中國民族史》 (« Lecture de *Ethno-histoire de la Chine* de Wang Tongling »), *Beijing daxue xuebao* n° 3, 2002.

OZAKI Yukio 1899.

OZAKI Yukio 尾崎行雄, « Lun Zhina zhi yunming » 論支那之運命 (« Sur le destin de la Chine »), in *Zhina chufen an* 支那處分案 (*Affaires concernant la Chine*). Traduction chinoise, *Qingyi bao quanbian* 清議報全編 (*Série intégrale du journal Qingyi*), vol. 5, 1899.

RUI Yifu 1951.

RUI Yifu 芮逸夫, « Boren kao » 夔人考 (« Recherches sur le peuple Bo »), *Shiyusuo jikan* (*Revue de l'Institut d'histoire et de philologie*), n° 23, 1951.

SAKEDA Masatoshi 1978.

SAKEDA Masatoshi 酒田正敏, *Kindainihon ni okeru taigaikō-undō no kenkyū* 近代日本における對外硬運動の研究 (*Recherches sur le*

*mouvement de durcissement à l'égard des puissances étrangères dans le Japon moderne*), Presses Universitaires de Tokyo, 1978.

TAO Yunda 1936.

TAO Yunda 陶雲達, « Guanyu Moxie zhi mingsheng fenbu yu qianyi » 關於麼些之名稱分布與遷移 (« À propos du nom, de la répartition et de la migration du peuple Naxi »), *Shiyusuo jikan*, vol. 7, n° 1, 1936.

TCHANG Kaï-cheh 1946.

TCHANG Kaï-cheh 蔣介石, *Zhongguo zhi mingyun* 中國之命運 (*Destin de la Chine*), Sanqingtuan pingjin zhibu, 1946.

WANG Jianmin 1997.

WANG Jianmin 王建民, *Zhongguo minzuxue shi* 中國民族學史 (*Histoire de l'ethnologie chinoise*), Yunnan jiaoyu chubanshe, 1997.

YANG Tianshi 1993.

YANG Tianshi 楊天石, « Cong “pai Man geming” dao “lian Man geming” » 從“排滿革命”到“聯滿革命” (« De la “révolution anti-Mandchoue” à la “révolution de l’alliance aux Mandchous” »), in YANG Tianshi (éd.), *Minguo zhanggu* 民國掌故 (*Histoires sur la République*), Beijing qingnian chubanshe, 1993.

YANO Jin'ichi 1922.

YANO Jin'ichi 矢野仁一, « Manmōzō wa shina no ryōdo ni arazaru-ron » 滿蒙藏は支那本來の領土に非る論 (« La Mandchourie, la Mongolie et le Tibet n'appartiennent pas initialement au territoire chinois »), *Journal diplomatique* n° 412, 1922.

YOSHIKAI Masato 2008-2011.

YOSHIKAI Masato 吉開將人, *Naizoku-shi no kindai* 苗族史の近代 (*Discours modernes sur l'histoire des Miao*), vol. 1-7, in *Notes de recherche du département de littérature de l'université d'Hokkaido*, n° 124-134, 2008-2011.

ZHA Xiaoying 2012.

ZHA Xiaoying 查曉英, « Zhengdang de lishiguan — lun Li Ji de kaoguxue yanjiu yu minzu zhuyi » 正當的歷史觀——論李濟的考古學研究與民族主義 (« Un juste point de vue historique: Sur les recherches archéologiques et le nationalisme de Li Ji »), *Kaogu* n° 6, 2012, p. 82-92.

ZHANG Dan & WANG Renzhi 1977.

ZHANG Dan 張丹, WANG Renzhi 王忍之, *Xinhai geming qian shinian jian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間時論選集 (*Œuvres choisies de la décennie précédant la Révolution de 1911*), Sanlian shudian, 1977.

ZHANG Guangzhi 2010.

ZHANG Guangzhi 張光直, « Ershi shiji houban de Zhongguo kaoguxue » 二十世紀後半的中國考古學 (« L'archéologie chinoise dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle ») in *Kaoguxue zhuanti liu jiang* 考古學專題六講 (*Six conférences sur le thème de l'archéologie*), Sanlian shudian, 2010.

ZHANG Qiudong 2010.

ZHANG Qiudong 張秋東, « “Wenhua lieqi” yu “zhengzhi zijue” — Ling Chunsheng deng yu Shi Qigui de Xiangxi Miaozu yanjiu bijiao fenxi » “文化獵奇”與“政治自覺” — 凌純聲等與石啟貴的湘西苗族研究比較分析 (« “Curiosité culturelle” et “conscience politique” : Analyse comparative des études de Ling Chunsheng et de Shi Qigui sur l'ethnie Miao de l'ouest du Hunan »), *Revue académique du collège de Leshan*, vol. 5, n° 3, 2010, p. 108-112.

ZHANG Taiyan 1985.

ZHANG Taiyan 章太炎, *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (*Œuvres complètes de Zhang Taiyan*), Shanghai renmin chubanshe, 1985.

ZHAO Xudong 2012.

ZHAO Xudong 趙旭東, « Yiti duoyuan de zuqun guanxi lunyao » 一體多元的族群關係論要 (« Étude des relations ethniques : unité et diversité »), *Shehui kexue*, vol. 4, 2012.

ZHOU Jinghong 2006.

ZHOU Jinghong 周競紅, « Cong Hanzu minzu zhuyi dao Zhonghua minzu zhuyi — Qingmo Minchu Guomindang jiqi qianshen zuzhi de bianjiang minzu guan zhuanxing » 從漢族民族主義到中華民族主義—清末民初國民黨及其前身組織的邊疆民族觀轉型 (« Du nationalisme Han au nationalisme chinois : évolution des idées sur les populations frontalières au sein du Guomindang et chez ses prédécesseurs à la fin des Qing et au début de la République »), *Minzu yanjiu*, 2006, n° 4.

ZHOU Wenjiu & ZHANG Jinpeng 2007.

ZHOU Wenjiu 周文玖, ZHANG Jinpeng 張錦鵬, « Guanyu “Zhonghua minzu shi yi ge” xueshu lunbian de kaocha » 關於“中華民族是一個”學術論辯的考察 (« Étude sur le débat académique à propos de “Le peuple chinois est un” »), *Minzu yanjiu*, vol. 3, 2007.

ZOU Rong 1971.

ZOU Rong 鄒容, *Geming jun* 革命軍 (*L'Armée de la Révolution*), Zhonghua shuju, 1971.

## Où sont les frontières ?

*Essor et contexte des études  
sur « la Mandchourie, la Mongolie,  
le Xinjiang, le Tibet et la Corée »  
au Japon au tournant des  
XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*

GE Zhaoguang

La fin de la dynastie des Qing et les premières années de la République, période correspondant aux ères Meiji (1868-1912) et Taisho (1912-1926) au Japon, a vu les études japonaises sur l'histoire de l'Asie orientale se développer progressivement. Comme le précise Nakami Tatsuo dans un article :

La discipline scientifique japonaise ayant pour objet les « études historiques orientales » (*Tōyō-shi gaku* 東洋史學) prend forme approximativement entre 1894 et 1904, c'est-à-dire durant la décennie séparant les guerres sino-japonaise et russo-japonaise. Le contexte historique durant lequel s'inscrit cette période, à savoir le début de l'agression impérialiste en Chine, influera considérablement sur le développement ultérieur de ces études<sup>1</sup>.

Si ces affirmations sont exactes, les « prémices » de ces études historiques orientales sont quelque peu élargis dans le présent article, qui les situe entre 1891 et 1915, c'est-à-dire l'ensemble de la période qui s'étend de la fin des Qing aux premières années de la

---

1. NAKAMI Tatsuo 1992, p. 98. Cette périodisation fait l'objet d'un large consensus au sein des cercles académiques, voir par exemple OGURA Yoshihiko 2003.

République, correspondant aux ères Meiji et Taisho<sup>2</sup>. En effet, c'est seulement en ayant un aperçu global de cette ère de grands changements agitant aussi bien le Japon que la Chine, que l'on constate qu'il s'agit précisément d'une phase de transformation du monde politique japonais quant au discours sur la « Chine », et d'une période clé pour le monde académique japonais s'agissant de l'essor des études sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée ». En conséquence, lorsque l'on réexamine l'histoire intellectuelle chinoise de l'époque, l'évolution académique du Japon et son contexte politique vis-à-vis de la « Chine » et de sa « périphérie » donnent particulièrement matière à réflexion.

## **L'intérêt du Japon pour les recherches sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée » et l'émergence des études historiques orientales**

Les recherches des cercles académiques japonais portant sur la Chine et sa périphérie durant la période de la fin des Qing et des premières années de la République ne visent pas uniquement les territoires qui entourent la Chine aux quatre points cardinaux; elles explorent en outre chacune des régions habitées par les minorités ethniques situées en lisière des territoires Han, et ont pour objet l'histoire, la religion, les langues et la géographie de tous ces peuples et de toutes ces régions: il s'agit donc de recherches pour ainsi dire

---

2. Nous nous référons ici à la périodisation indiquée par He Changqun, qui considère que les études orientales modernes au Japon se sont développées entre 1891 et 1915, et distingue deux phases durant cette période: la première s'étend de 1891 à 1897 (entre les 24<sup>e</sup> et 30<sup>e</sup> années de l'ère Meiji), durant laquelle les études historiques relatives au Japon naissent en tant que discipline autonome; l'histoire orientale se développe, et l'histoire de la Corée, celle de la Mongolie et celle du Tibet sont « mises sur un pied d'égalité » avec l'histoire de la Chine. La seconde s'étend de 1898 à 1915 (entre la 31<sup>e</sup> année de l'ère Meiji et la quatrième année de l'ère Taisho), « telle une fleur qui s'épanouit », et voit naître deux grands courants d'études distincts, respectivement à Kyoto et à Tokyo. Les études sur la Mandchourie, la Mongolie, les territoires de l'Ouest et la mer de Chine méridionale se développent considérablement et dominent de loin celles sur la Chine. Voir HE Changqun 2003, vol. 1, p. 447.

exhaustives. En raison du très grand nombre de travaux rédigés durant cette période, il est impossible ici d'entrer dans le détail, mais voici une présentation succincte :

1. En 1894, année où débute la première guerre sino-japonaise, l'état-major des forces armées japonaises publie une *Topographie de la Mandchourie* (*Manshū-chishi* 滿州地志). Plus tard, le monde intellectuel fera paraître des écrits tels que *Enquête sur le titre officiel de la Mandchourie* (*Manshū-kokugō-kō* 滿州國號考) de Tanaka Suiichiro en 1903, et *Histoire ancienne et moderne de la Mandchourie* (*Manshū-kokin-shi* 滿州古今史) de Adachi Ritsuen et Hirata Kossen en 1904.

2. Suite à l'invasion japonaise en Corée, un nombre conséquent d'ouvrages consacrés à ce pays sont rédigés au sein de la communauté académique. Après les deux publications de Hayashi Taisuke, *Histoire de la Corée* (*Chōsen-shi* 朝鮮史) en 1892 et *Histoire moderne de la Corée* (*Chōsen-kindai-shi* 朝鮮近代史) en 1901, de nombreuses recherches sont effectuées par des chercheurs comme Tsuboi Kumezo, Shiratori Kurakichi, Ikeuchi Hiroshi, Imanishi Ryu, Harada Yoshito et Fujitsuka Chikashi. En 1908, Shiratori Kurakichi propose à Goto Shinpei, directeur de la Société des chemins de fer de Mandchourie du Sud (*Mantetsu* 滿鉄), de mettre en place une structure qui permettrait de mener des recherches sur l'histoire et la géographie de la Mandchourie et de la Corée. C'est ainsi que par la suite, des membres des cercles académiques des plus influents participeront à ces recherches, notamment Wataru Yanai, Tsuda Sokichi et Ikeuchi Hiroshi.

3. Comme le fait observer Sugiyama Masaaki, la Mongolie représente pour les Japonais un sujet d'intérêt de longue date du fait qu'ils ont été profondément marqués par « les invasions mongoles » (*Mōko-shūrai* 蒙古襲來); cependant, les véritables recherches contemporaines portant sur l'histoire, la géographie et les langues de la Mongolie ne débutent qu'avec les travaux de Naka Michiyo, Kuwabara Jitsuzo et Shiratori Kurakichi<sup>3</sup>. Parmi eux, il importe de mentionner tout particulièrement le professeur Naka, qui fut l'un des précurseurs des études historiques orientales au Japon. En

---

3. Voir SUGIYAMA Masaaki 2004, p. 11.

1902, la librairie *Bunkyo* de Tokyo publie sa version corrigée de la traduction de Hong Jun 洪鈞, *Suppléments et corrections de la traduction de l'histoire de la dynastie des Yuan* (*Yuanshi yiwen buzheng* 元史譯文補正). Après sa découverte de l'existence de nouveaux documents historiques en Chine sur la Mongolie, il sollicite notamment Wen Tingshi 文廷式 et Chen Yi 陳毅 pour les lui procurer. Il s'agit entre autres de *Révision et correction du récit des campagnes militaires de l'empereur de la dynastie des Yuan* (*Huang Yuan sheng wu qinzheng ji* 皇元聖武親征記), *Notices biographiques sur les Mongols du Nord* (*Hei Da shilüe* 黑韃事略), *Recueil de l'ermite ivre des deux ruisseaux* (*Shuangxi zuiyin ji* 雙溪醉隱集) et *Supplément aux annotations de Li Wentian à l'Histoire secrète de la dynastie des Yuan* (*Yuan mishi li zhu bu* 元秘史李注補). Plus particulièrement, Naka Michiyo obtient par le biais de Naito Torajiro de l'université impériale de Kyoto une copie manuscrite de *L'Histoire secrète des Mongols* (*Mengu mishi* 蒙古秘史) offerte par Wen Tingshi. Après trois années de recherches ardues, il publie en 1907 ses fameuses *Chroniques du règne de Gengis Khan* (*Chingisu Kan jitsuroku* 成吉思汗實錄) représentant la correction, la traduction et l'annotation de *L'histoire secrète des Mongols* en douze volumes. Cette œuvre a, du jour au lendemain, jeté les bases des études japonaises sur l'histoire de la Mongolie, et motivé les chercheurs japonais pour effectuer des recherches sur la Mongolie.

4. Les études sur le Tibet ont également débuté à cette période. Au gré de leurs connaissances nouvellement acquises sur la Chine, les milieux intellectuel et politique japonais prennent conscience qu'il leur faut s'intéresser au Tibet. En 1901, Narita Yasuteru, espion des services secrets japonais, se rend à Lhasa et y collecte une documentation abondante<sup>4</sup>. L'année précédente, Teramoto Enga (1872-1940) avait découvert des sutras bouddhiques en tibétain au monastère Zifu (*Zifu yuan* 資福院) et au temple Huang (*Huang si* 黃寺) alors qu'il exerçait en tant que traducteur à Pékin. Il persuade alors Yikuang, prince impérial Qing (*Qing qinwang* 慶親王), et le

---

4. Narita Yasuteru avait par le passé rédigé des rapports secrets pour le ministère des Affaires étrangères japonais. Ce ne sera que beaucoup plus tard, vers 1970 ou 1971, qu'il publiera *Shinzō-nisshi* 進藏日志 (*Journal de voyage au Tibet*), in *Sangaku* (années 1965-66), cité par Takayama Ryuzo, « Kawaguchi Ekai » 河口慧海, in EGAMI Namio 1992, p. 81.

grand secrétaire Natong (那桐) de lui remettre ces deux collections de sutras qui seront plus tard séparées et conservées à l'université de Tokyo (dans un premier temps au palais impérial) et à l'université bouddhiste Otani. L'importation de ces textes sacrés suscitera un large écho au Japon. En novembre 1901, le premier numéro de la publication spécialisée *Bulletin de la Société impériale orientale* (*Teikoku-tōyō-gakkai-kaihō* 帝國東洋學會會報) rapporte: « Il s'agit d'un texte classique rare découvert par Teramoto Enga au terme de plusieurs années de labeur. » Or, cette même année, le moine bouddhiste Kawaguchi Ekai (1866-1945), célèbre pour ses voyages au Népal et au Tibet, se rend également à Lhassa. Il en rapportera un grand nombre de documents en sanscrit et en tibétain, notamment le *Canon bouddhique* (*Dazangjing* 大藏經) rédigé dans ces deux langues, de même que d'abondants matériaux<sup>5</sup>. Par la suite, des journaux de Tokyo et d'Osaka publièrent les uns après les autres des informations concernant son séjour sur place, suscitant l'extrême curiosité des Japonais pour le Tibet. La publication en 1909 en Inde et au Royaume-Uni de l'édition anglaise de *Trois ans au Tibet* a encore davantage « satisfait la curiosité des Japonais à l'égard d'un Tibet encore fermé au monde, à une période où ils “accédaient à la civilisation” et où “le pays s'enrichissait et devenait puissant”. Cet ouvrage reçut un accueil très enthousiaste auprès de la société japonaise<sup>6</sup> ». Kawaguchi Ekai a non seulement collecté de nombreux documents profitant aux études japonaises sur le Tibet, mais a également formé des tibétologues tels que Ikeda Chotatsu et Abe Fumio. C'est également à partir de ce moment-là que les études japonaises sur l'histoire et la culture tibétaine vont se développer<sup>7</sup>.

5. Les recherches japonaises concernant les territoires de l'Ouest (chi. *Huijiang*, jap. *Kaikyō* 回疆) [litt.: « région habitée par les musulmans »] se sont sans conteste développées sous l'impulsion des intellectuels européens. Durant cette période cependant, elles sont

---

5. Selon les témoignages, cette documentation s'accompagnait, entre autres, de 144 statues du Bouddha, 261 peintures du Bouddha, 385 instruments bouddhiques et 28 sutras imprimés.

6. Takayama Ryuzo, « Kawaguchi Ekai », in EGAMI Namio 1992, p. 78.

7. Voir QIN Yongzhang 2005, p. 54-98.

fondées sur « l'exploration » (à caractère de pillage) des antiquités, et sur « l'inspection » à laquelle font procéder militaires et politiques japonais, ce qui conduira ces derniers à s'engager plus loin dans les terres du Xinjiang. En 1902, mettant leurs pas dans ceux des chercheurs occidentaux, Otani Kozui et d'autres voyagent de l'ouest vers l'est, entrent dans Kucha (*Ruku* 庫車) et Khotan (*Hetian* 和闐); ils exploreront plus tard le Xinjiang à deux reprises. Deux ouvrages seront publiés par la suite à Tokyo et à Kyoto : une *Exploration de l'Asie centrale* (*Chûa-tanken* 中亞探險) en 1912 et un *Atlas archéologique des territoires de l'Ouest* (*Saiiki-kōko-zufu* 西域考古圖譜) en 1915 : ces écrits sont réputés représenter « le point de départ des études japonaises sur les territoires de l'Ouest ». En 1905, Sakurai Yoshitaka qui, sur ordre du ministère des Affaires étrangères et sur instruction du Conseil supérieur de la guerre, se rend dans la région du Xinjiang afin d'observer et de s'informer, rédigera à son retour un rapport détaillé sur la Mongolie intérieure et le Xinjiang<sup>8</sup>. Or, d'autres chercheurs japonais, tels que Shiratori Kurakichi mentionné plus haut, ainsi que Haneda Toru, Kuwabara Jitsuzo et Fujita Toyohachi avaient, sous l'influence des chercheurs européens, initié depuis longtemps sur les territoires de l'Ouest des recherches analogues à celles menées par l'orientalisme européen. Leurs recherches portant sur l'histoire des territoires de l'Ouest et les données géographiques écrites en chinois, sur les nouvelles découvertes archéologiques au Xinjiang, ainsi que sur les nombreux anciens langages parlés et écrits au sein des territoires de l'Ouest dans la Chine ancienne, ont considérablement fait progresser l'histoire des échanges culturels entre l'Est et l'Ouest, et les connaissances relatives à la religion, l'art et la culture des territoires de l'Ouest durant cette période.

Analyser rétrospectivement l'histoire intellectuelle japonaise relative aux « périphéries » de la Chine met en évidence, d'une part, l'influence de l'orientalisme européen : les recherches sur la Chine « excédant le cadre de la Chine » des sinologues japonais

---

8. Certains chercheurs ont récemment mentionné cet événement. Pour plus de détails, voir WANG Ke 2009, p. 88.

durant les ères Meiji et Taisho commencent juste à se développer<sup>9</sup>; et, d'autre part, on se rend compte de l'importance de la montée en puissance du Japon et de l'influence du courant dit « asiatique » : les chercheurs japonais vont en effet se détourner de la Chine Han traditionnelle pour concentrer leur attention sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée », c'est-à-dire étudier l'histoire et la géographie des régions périphériques de la Chine. Par ailleurs, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, la Chine avait progressivement commencé à étudier l'histoire et la géographie du Nord-Ouest, de même qu'elle s'était intéressée à l'histoire et aux langues de la Mongolie, en obtenant des résultats fructueux. Elle avait en outre posé les premiers jalons d'une méthode consistant à appliquer la critique textuelle traditionnelle chinoise à l'étude de l'historiographie moderne internationale. Néanmoins, les véritables recherches historiques et géographiques modernes ayant pour objet la « périphérie » chinoise ne se sont réellement développées que peu après, sous l'impulsion des études orientales menées en Europe et au Japon, à savoir « les études sur les territoires de l'Ouest et la mer de Chine méridionale » ou « les études sur la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée<sup>10</sup> ».

---

9. Avant 1890, globalement, l'enseignement général au Japon introduisait à l'histoire de la Chine en utilisant le manuel *Shiba shilüe* 十八史略 (*Version abrégée des dix-huit livres d'histoire*), tandis que l'enseignement supérieur considérait l'histoire de la Chine comme une composante de la « sinologie », circonscrite à une documentation chinoise en langue chinoise. Cette documentation était non seulement rédigée en chinois uniquement, mais était limitée, en termes d'espace et de temps, à la Chine traditionnelle. Cette situation évoluera progressivement avec la transition opérée par le Japon suite à la restauration de Meiji, puis un changement drastique se produira après la première guerre sino-japonaise (1894-1895).

10. Par exemple, Wang Guowei 王國維 constatera les progrès des travaux académiques occidentaux en traduisant les articles de Paul Pelliot sur la linguistique, et prendra connaissance des travaux des chercheurs orientaux en lisant l'étude de Fujita Toyohachi sur le coton dans la Chine antique. Voir *Guantang shuzha* 觀堂書札 (*Correspondance de Monsieur Guantang*), les lettres n° 96 et 117 envoyées à Luo Zhenyu 羅振玉. Chen Yuan 陳垣, inspiré par Paul Pelliot et Wang Guowei, écrira « Huo Xianjiao ru Zhongguo kao » 火祆教入中國考 (« Étude sur l'implantation du zoroastrisme en Chine »), « Monijiao ru Zhongguo kao » 摩尼教入中國考 (« Étude sur l'implantation du manichéisme en Chine ») et « Monijiao canjing » 摩尼教殘經 (« Fragments de manuscrits manichéens »), in *Beijing daxue guoxue jikan*, vol. 1 n° 1, 2, 3, janvier, avril, juillet 1923.

À comparer dans le détail l'intérêt du milieu orientaliste japonais pour ces régions avec la posture du monde académique chinois vis-à-vis des « études sur les régions éloignées » — ou ce que Fu Sinian 傅斯年 appelait « les études sur les barbares » (*lu xue* 虜學) —, nous constatons l'existence, en toile de fond, de différences majeures entre ces deux pays sur le plan politique et la nature distincte de la conscience historique de leurs sphères intellectuelles à l'époque.

## **La lutte avec l'Europe pour la suprématie : une motivation pour les recherches sur les périphéries de la Chine chez les historiens japonais**

Naka Michiyo (1851-1908) exerça une influence déterminante dans le domaine des études historiques orientales au Japon. Son intérêt pour l'histoire de la dynastie mongole des Yuan, l'histoire des Mandchous et l'histoire de la Corée a inspiré sa nouvelle conception de l'histoire de la « Chine », et notamment son point de vue selon lequel la « Chine » devait être intégrée dans les recherches sur « l'Orient » (chi. *Dongyang*, jap. *Tōyō* 東洋)<sup>11</sup>. Enoki Kazuo indique que cette idée avait déjà germé dans l'esprit de Naka Michiyo durant les 27<sup>e</sup> et 28<sup>e</sup> années de l'ère Meiji (1894-1895), c'est-à-dire au cours des deux années qui ont vu le déclenchement de la première guerre sino-japonaise et la signature du traité de Shimonoseki<sup>12</sup>. Si les idées de Naka Michiyo permettront d'élever les études historiques orientales au Japon au statut de discipline universitaire, elles auront également un profond impact sur les futurs orientalistes japonais (notamment Shiratori Kurakichi, l'un des fondateurs de l'historiographie moderne japonaise). C'est ainsi que dans le *Précis d'histoire*

---

11. Si cette orientation académique reflète l'influence de la Chine (Naka Michiyo a notamment pris connaissance des découvertes et recherches chinoises concernant les données historiques relatives à la dynastie mongole des Yuan à travers Chen Yi et Wen Tingshi), elle traduit principalement l'élan suscité par les études orientales européennes et l'influence de la théorie japonaise sur la souveraineté nationale. Voir MIYAZAKI Ichisada 1996, p. 22.

12. Voir YOSHIKAWA Kojiro 1976, p. 22-23.

de l'Asie orientale (*Tōyō-shiyō* 東洋史要) publié durant la 30<sup>e</sup> année de l'ère Meiji (1897), Ichimura Sanjiro se réfère sciemment à la « Chine » en utilisant le terme « Orient ». Il semble qu'il s'agissait de « se conformer à l'orientation favorisée chez les intellectuels et le corps enseignant de cette époque<sup>13</sup> ». Quelle était cette orientation ? Selon Tanaka Masayochi, elle se concrétise depuis la 20<sup>e</sup> année de l'ère Meiji, plus précisément suite à la première guerre sino-japonaise, dans un contexte où la nation japonaise s'affirme en tant que grande puissance : « Le Japon prend conscience de lui-même en tant que nation asiatique, représentative d'une civilisation orientale analogue à la civilisation occidentale<sup>14</sup>. » Peu après, dans l'introduction générale de son *Histoire intermédiaire de l'Asie orientale* (*Chūtō-tōyō-shi* 中等東洋史) publiée durant l'ère Taisho, Kuwabara Jitsuzo étend le champ de la narration historique à l'Asie orientale, l'Asie du Sud et l'Asie occidentale. Miyazaki Ichisada remarque : « Il s'agissait d'une approche tout à fait novatrice » ; d'une part, elle éliminait la narration historique qui plaçait traditionnellement la Chine au centre, et « cherchait à déterminer la destinée de toutes les nations de l'Asie orientale » ; d'autre part, elle éliminait la notion culturelle d'un centre chinois, pour « considérer toutes les nations de l'Asie orientale sur un pied d'égalité, sans aucune discrimination ». Cette approche incita les intellectuels japonais à remplacer, sur un plan institutionnel et conceptuel, « l'histoire chinoise » (*Chūgoku-shi* 中國史) par « l'histoire orientale » (*Tōyō-shi* 東洋史) ; ce qui différenciait ces deux histoires résidait dans l'attention portée à la Mandchourie, à la Mongolie, au Xinjiang, au Tibet et à la Corée, et en particulier aux « territoires de l'Ouest »<sup>15</sup>.

---

13. Ichimura Sanjiro se rendit lui-même en 1901 à Pékin pour mener des recherches aux Grandes réserves de l'Est (*Dong daku* 東大庫) où il fit la découverte d'ouvrages comme *l'Histoire de la Corée et d'autres États des régions barbares de l'Ouest* (*Chaoxian ji xi fan zhu guo de guoshu* 朝鮮及西番諸國の國書), les *Documents relatifs au Tibet, au Népal et à d'autres régions barbares de l'Ouest* (*Xizang Nibo'er deng xi fan de wenxian* 西藏尼泊爾等西番的文獻), et les *Documents concernant l'incident en Corée durant la septième année du règne de Chongde* (*Chongde qi nian Chaoxian shijian de wenshu* 崇德七年朝鮮事件的文書).

14. EGAMI Namio 1992, vol. 1, p. 29-30.

15. MIYAZAKI Ichisada 1996, p. 24.

Durant cette période, un nombre significatif d'intellectuels japonais, à Tokyo ou à Kyoto, éprouvent un intérêt pour ces recherches et s'inscrivent dans la même orientation. Parmi ceux-ci, deux personnages importants ont mis en place les études orientales durant l'ère Meiji et joué un rôle fondamental dans le domaine des recherches sur l'Asie au Japon. Le premier est Shiratori Kurakichi (1865-1942) de l'université impériale de Tokyo, qui a souhaité étendre les recherches sur la Chine à sa périphérie, et a entrepris de « développer activement les études orientales au Japon, de façon à les hisser à un niveau mondial, voire le surpassant<sup>16</sup> ». Ses propres recherches sur les peuples turcs (突厥), Wusun (烏孫), Xiongnu (匈奴), Sogdiens (粟特), Kangju (康居) et sur la Corée lui valurent une appréciation fort élogieuse des cercles académiques européens<sup>17</sup>. Le même Shiratori Kurakichi, avec l'appui de Goto Shinpei, directeur de la Société des chemins de fer de Mandchourie du Sud, mit en place le « Bureau des enquêtes historiques et géographiques de la Mandchourie et de la Corée » (*Mansen-rekishî-chiri-chôsa-bu* 滿鮮歷史地理調査部) et édita la *Collection d'archives sur la région des montagnes blanches et des rivières noires* (*Hakusankokusui-bunko* 白山黑水文庫). L'autre figure majeure est Naito Torajiro (1866-1934) de l'université impériale de Kyoto, qui consacra également beaucoup d'efforts à l'étude de la Mandchourie, de la Mongolie et de la Corée. Il prépara et édita la

---

16. HANEDA Toru 1942, vol. 7, n°2 et 3, p. 83. Shiratori Kurakichi écrit quelques années plus tard : « Pour ne pas nous avouer vaincus vis-à-vis des chercheurs européens et américains, nous avons mis en place une Société d'histoire de l'Asie orientale de très grande envergure. Nous avons fait valoir, à l'unisson avec des entrepreneurs et des politiciens, la nécessité impérieuse des études sur l'Orient, particulièrement s'agissant des domaines qui intéressaient les Européens et Américains de l'époque, à savoir, la Chine, la Mongolie et l'Asie centrale dans une large mesure. Il y avait effectivement parmi eux des chercheurs éminents faisant autorité mais qui, néanmoins, n'avaient pas réalisé de véritable percée dans le domaine des études sur la Mandchourie et la Corée. C'est pourquoi, nous devons, nous, Japonais, obtenir des résultats dans les champs que les Européens n'avaient pas encore abordés : l'histoire et la géographie de la Mandchourie et de la Corée. » Cité par Matsumura Jun dans « Shiratori Kurakichi », in EGAMI Namio 1992, vol. 1, p. 45-46.

17. En outre, Shiratori Kurakichi publie en 1900 un article sur les anciennes populations du nord de la Chine (*Shigaku zasshi* vol. 11, n°4), qui suscitera un large écho ; il y présente des recherches exhaustives sur plus de vingt tribus incluant les Tokhares (月氏), Xiongnu (匈奴), Hu de l'Est (東胡), Xianbei (鮮卑), Wuwan (烏丸), Ruanruan (蠕蠕), Kitan (契丹), Gaoju (高車), Ouigours (回鶻), Kirghizes (黠戛斯), Wuji (勿吉), Shiwei (室韋) et Jürchen (女真).

version mongole des *Origines de la Mongolie* (*Menggu yuanliu* 蒙古源流), et photographia à Shenyang plus de quatre mille pages de textes mandchous archivés qu'il compila en une collection nommée *Série d'ouvrages mandchous et mongols* (*Manmō-sōsho* 滿蒙叢書). Outre Shiratori Kurakichi et Naito Torajiro, d'autres grands noms émergèrent tout au long des ères Meiji, Taisho et Showa (1926-1989) : entre autres Fujita Toyohachi (1869-1928), Kuwabara Jitsuzo (1871-1931), Wataru Yanai (1875-1926), Ikeuchi Hiroshi (1878-1953), Haneda Toru (1882-1955), et un peu plus tard, Ishihama Juntaro (1888-1968), Wada Sei (1890-1963), Kanda Kiichiro (1899-1984), et Miyazaki Ichisada (1901-1995). Ils publieront un nombre considérable de travaux sur l'histoire et la géographie de la Mongolie, de la Corée, du Vietnam, des territoires de l'Ouest, du Tibet, etc., incarnant le nouveau courant de la sinologie japonaise de cette période. De fait, les intellectuels japonais intègrent la communauté académique internationale avec assurance, estimant même qu'ils maîtrisent mieux que les Chinois les nouvelles méthodes de l'Occident, et qu'ils sont mieux placés que les Occidentaux pour comprendre les textes orientaux : à leurs yeux, seul le Japon peut jouer un rôle prépondérant dans les « études orientales ». Si les chercheurs chinois ne s'avouèrent pas vaincus pour autant, ils durent néanmoins admettre que « s'agissant des recherches sur les événements historiques officiels, [ils] avaient un certain mérite, mais [que] du point de vue des recherches historiques sur les territoires de l'Ouest et la mer de Chine méridionale, ou des études sur l'archéologie et l'art, [ils] avaient accumulé du retard<sup>18</sup> ».

C'est ainsi qu'évolua ce courant académique japonais au cours de ces années, courant dont l'histoire intellectuelle s'inscrit dans un contexte particulier. Considérée sous l'angle de l'histoire académique, la modernité de cette tendance japonaise est sans équivoque. Les cercles académiques japonais s'étaient toujours considérés comme plus à même que les Européens d'imposer leur autorité en matière d'analyse de la Chine. Ils admirèrent toutefois que, seulement depuis des temps récents, les Européens les avaient distancés dans l'approche des territoires de l'Ouest et de la mer de Chine méridionale, en raison du fossé séparant le Japon de ces régions en termes de

---

18. HE Changqun 2003, p. 447.

culture, de religion et de coutumes, ainsi qu'en raison des différents outils, matériaux et méthodes utilisés. Cela expliquait que le Japon fût demeuré en retrait par rapport à l'Europe dans la compréhension de la « Chine<sup>19</sup> ». C'est pourquoi, dans le but de développer leurs « études orientales », les Japonais s'efforcèrent d'utiliser les mêmes outils, matériaux et méthodes que la communauté scientifique occidentale, et s'intéressèrent aux domaines de prédilection, sujets de recherche et questionnements de leurs homologues occidentaux. Ils durent également adopter une position identique ou équivalente à celle affichée par la science occidentale, position soi-disant objective, ostensiblement saluée comme « neutre ». En termes de perspectives de recherches, les Japonais s'inspirèrent de la tradition sinologique européenne héritée des missionnaires et des archéologues, et transformèrent les « études sur la Chine » (*Chūgoku-gaku* 中國學) en « études sur l'Asie orientale » (*Tōyō-gaku* 東洋學)<sup>20</sup>.

---

19. Il va sans dire que les études orientales européennes et américaines ont influencé les universitaires japonais. Par exemple, dans son article « La mission des chercheurs en études chinoises » (« Shina-gaku kenkyūsha no ninmu » 支那學研究者の任務), Kuwabara Jitsuzo dresse la liste de plusieurs sinologues occidentaux qui ont servi de modèle pour ses recherches, tels que l'Américain W. Rockhill, qui étudia le bouddhisme tibétain et mongol, la culture et la géographie du Tibet et de la Mongolie, ainsi que des textes traitant du commerce en mer de Chine méridionale, comme les *Annales des peuples étrangers* (*Zhu fan zhi* 諸蕃志) ou les *Histoires abrégées des barbares des îles* (*Daoyi zhilüe* 島夷志略); les Britanniques Phillips — qui étudia l'histoire de Taiwan durant l'occupation néerlandaise et les échanges entre la Chine et la zone côtière du Sud pendant la dynastie des Ming; A. Wylie — spécialiste de la langue mongole, du sanscrit et de l'écriture mandchoue, qui étudia l'influence des missionnaires sur la Chine — et J. Legge — qui étudia et traduisit la littérature classique chinoise —, ainsi que le Russe E. Bretschneider, qui étudia la période mongole. Kuwabara Jitsuzo déplorait : « La plus grande erreur de notre pays en matière d'études sur la Chine est de ne pas avoir suffisamment recouru aux méthodes scientifiques, et l'on peut même suspecter que l'on fasse peu de cas de ces méthodes encore actuellement. Or les méthodes scientifiques ne sont pas le domaine réservé du savoir occidental, elles doivent être aussi le fondement des études japonaises sur la Chine. » Cf. KUWABARA JITSUZO 1968, vol. 1, p. 591-594.

20. Discutant de la tendance historiographique dans laquelle s'inscrit Shiratori Kurakichi, Kuwata Rokuro, Uemura Seiji et Ishida Mikinosuke estiment qu'elle relève « non pas l'histoire de la Chine, mais de l'histoire de l'Asie orientale ». Cf. YOSHIKAWA Kojiro 1976, p. 22. Par ailleurs, lorsque Nakajima Satoshi évoque Ichimura Sanjiro, il mentionne en particulier les deux volumes du *Précis d'histoire de l'Asie orientale* (*Tōyō-shiyō* 東洋史要) publiés durant la 30<sup>e</sup> année de l'ère Meiji (1897) comme « évoluant de l'histoire de la Chine vers l'histoire de l'Asie orientale ». Cf. EGAMI Namio 1992, vol. 1, p. 28, 31.

Ils élargirent ainsi progressivement leur sphère d'action de la Chine Han aux régions périphériques de la Chine, sciemment considérées comme un espace historique faisant pendant à « l'Occident » (chi. *Xiyang*, jap. *Seiyō* 西洋). Cela consistait, d'une part, à construire un espace discursif historique nommé « Orient » à même de coexister avec « l'Occident » en termes d'histoire, de culture et d'ethnie ; et, d'autre part, à extraire le Japon de cet « Orient », de telle façon qu'une « identité nationale [japonaise] » (chi. *benguo*, jap. *honkoku* 本國) puisse se confronter à ces deux entités considérées comme « autres » (chi. *tazhe*, jap. *tasha* 他者).

Ainsi, lorsque Naka Michiyo proposera de définir une « histoire de l'Occident » (*Seiyō-shi* 西洋史) et une « histoire de l'Orient » (*Tōyō-shi* 東洋史) indépendamment d'une « histoire nationale » (*Honkoku-shi* 本國史), le milieu orientaliste japonais façonnera progressivement « l'histoire de l'Orient » à partir de la « Chine » mais en incluant sa « périphérie », « interrompant le parti pris dont faisait preuve de longue date le Japon de considérer l'histoire de la Chine comme étant au centre, dans le but d'inclure l'histoire de tous les pays et de tous les groupes ethniques d'Asie orientale<sup>21</sup> ». Durant les ères Meiji et Taisho, l'intérêt scientifique de divers périodiques japonais à l'instar de *Philosophie orientale* (*Tōyō tetsugaku* 東洋哲學), la formation académique de chercheurs comme Shiratori Kurakichi, ainsi que les nombreux chercheurs ayant choisi comme sujets d'étude principaux la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang et du Tibet s'inscrivirent dans la poursuite de cette modernité et aspirèrent à intégrer le courant de pensée international<sup>22</sup>.

---

21. EGAMI Namio 1992, vol. 1, p. 3.

22. Haneda Toru qui s'inscrivait dans ce courant de pensée, esquissa les grandes lignes de l'avancement des études orientales au Japon durant cette période : les recherches sur les nouvelles données archéologiques et sur une multitude de textes concernant l'Orient (telle que l'inscription de Kul Tegin 闕特勤碑) ; la découverte de langues anciennes (notamment le ouïghour 回鶻文, le tokharien 吐火羅文 et le tangoute 西夏文) ; l'étude des races de chacun des pays des territoires de l'Ouest ; la découverte récente d'une littérature religieuse non Han (tels les textes classiques issus du manichéisme) ; l'influence de la culture sogdienne (粟特文化) sur l'Orient, et la propagation graduelle de la culture ouïghour. À l'évidence, ces nouveaux champs d'étude vont bien au-delà de la « Chine Han » traditionnelle. HANEDA Toru 1975, p. 635-653.

## **« L'État Qing n'est pas un État » : contexte historique et implication politique à l'arrière-plan des études sur la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée au moment de la montée en puissance du Japon**

Toutefois, du point de vue de l'histoire politique, l'arrière-plan de ce changement d'orientation académique reflète un contexte mouvant. Depuis l'ère Meiji, le « discours sur l'expansion de la souveraineté nationale » trouvait de plus en plus d'écho, et le nationalisme japonais commença à émerger avec l'apparition du courant de l'« asiaticisme », notamment suite à la défaite de l'État des Qing lors de la guerre sino-japonaise de 1894. Le Japon porta de nouveau un regard condescendant sur la Chine qui avait été par le passé son plus grand rival en Asie, et réitéra progressivement et fermement ses revendications territoriales sur la Chine et ses territoires périphériques<sup>23</sup>. Nakano Seigo fait explicitement valoir dans son « Grande nation, grand peuple, grands personnages : contre la thèse de l'abandon de la Mandchourie et de la Mongolie » (« Daikoku, daikokumin, daijinbutsu – manmō hōki-ron o haisu » 大國、大國民、大人物——滿蒙放棄論を排す) que la grandeur et la décadence de l'histoire chinoise traditionnelle démontre la nécessité de la lutte pour l'hégémonie et de l'expansion du Japon, et affirme que la Chine a commencé à montrer des signes de faiblesse à partir du moment où Qin Shihuang (秦始皇), premier empereur de la dynastie Qin (-221 à -206 av. J.-C.), fit construire la Grande Muraille pour se protéger. Nakano Seigo estime par ailleurs :

Notre pays profite d'une heureuse fortune: après avoir annexé Taiwan puis la Corée, des perspectives optimistes se profilent quant à la Mandchourie et à la Mongolie. Si nous érigeons des remparts inattaquables autour du territoire de la Corée pour y monter la garde aux quatre coins, notre moral en souffrirait, et cela ne présagerait-il pas de la chute du pays<sup>24</sup> ?

---

23. Voir ICHIKO Chuzo 1941, préface, p. 1.

24. NAKANO Seigo 1915, p. 335.

La plus importante répercussion fut de ne plus considérer l'État des Qing, à savoir « l'empire de Chine » (chi. *Zhonghua diguo*, jap. *Chūka-teikoku* 中華帝國), comme une « unité » fondamentale, mais de recourir à la notion européenne alors en vogue d'« État-nation » pour expliquer la « Chine » du passé en la réduisant à ses dynasties. Ces dernières sont la marque d'un empire au sens traditionnel du terme, et la « Chine » ne peut être que cette nation peuplée majoritairement de Han : un territoire situé au sud de la Grande Muraille et à l'est du Tibet et du Xinjiang. Les différents peuples vivant aux confins de ce territoire sont des communautés culturellement, politiquement et ethniquement différentes, et ce que l'on appelle « Mandchourie, Mongolie, Xinjiang, Tibet et Corée » sont en fait des « régions périphériques » extérieures à la Chine<sup>25</sup>.

Ce courant de pensée qui dominait largement au Japon à cette époque a développé l'idée selon laquelle le Japon, considéré comme le sauveur de l'Asie, devait chercher à élargir son espace, et tenter de renforcer le pouvoir de la Chine à l'étranger, tout en la confinant dans le même temps aux régions Han situées au sud de la Grande Muraille. Ainsi, la Société d'Asie orientale (*Tōa-kai* 東亞會) et la Société de la culture commune (*Dōbun-kai* 同文會), soutenues à cette époque par Konoe Atsumaro<sup>26</sup>, expliquent la domination du

---

25. Par exemple, Wada Sei, dans « La signification essentielle des mots "Chine" et "Chinois" » (« Shina oyobi Shina-jin to iu go no hongi ni tsuite » 支那及び支那人という語の本義について) (janv. – fév. 1942), estime que « dans le passé, la Mongolie, la Mandchourie et le Tibet ne faisaient pas partie de la Chine. La race, le langage, l'écriture, la religion et les us et coutumes différaient, et la différence était encore plus évidente s'agissant de l'histoire et de la tradition. Ce n'est qu'avec l'expansion de l'empire mandchou des Qing que ces régions ont été réunies. Il n'y a pas lieu de les considérer comme partie intégrante de la "Chine" ou de considérer leurs peuples comme "chinois", en apporter une démonstration n'est pas nécessaire, c'est une évidence ». Voir WADA Sei 1942, p. 202-203.

26. Plus tard, ces deux entités fusionnèrent durant la 31<sup>e</sup> année de l'ère Meiji (1898) pour former l'Association de la culture commune est-asiatique (*Tōa-dōbun-kai* 東亞同文會), réunissant soixante membres, puis quatre-vingt-seize l'année suivante. Cette association éditait *Opinion actuelle sur l'Asie orientale* (*Tōa-jiron* 東亞時論), qui deviendra *Rapport de l'Association de la culture commune est-asiatique* (*Tōa-dōbun-kai hōkoku* 東亞同文會報告). Ses principaux membres étaient pour la plupart des étudiants de l'université Waseda et de l'université de Tokyo, et certains d'entre eux qui se rendront en Chine et en Corée, deviendront plus tard ceux que l'on nommera les « patriotes » (*shishi* 志士). Ils fonderont en Chine les périodiques *Yadong shibao* 亞東時報 (*East Asia Times*), *Han bao* 漢報 (*Le Journal de la Chine*) et *Min bao* 閩報 (*Le journal du Fujian*), et en Corée, *Hanseong-wolbo*

Japon en Asie par la « théorie de la civilisation » (*Bunmeiron* 文明論), c'est-à-dire la survie du plus apte, et discutent de la relation d'interdépendance entre le Japon et la Chine en se fondant sur une « théorie des races » (*Jinshuron* 人種論)<sup>27</sup>. Ainsi prend forme dans les milieux culturels japonais l'ambition d'un Japon sauveur de l'Asie orientale en tant que « chef de ligue » (*meishu* 盟主), et l'idée selon laquelle la Chine devrait renforcer son centre et abandonner les régions éloignées. Durant la 31<sup>e</sup> année de l'ère Meiji (1898), Fukuzawa Yukichi, figure de proue de la pensée moderne japonaise, publie un article intitulé « Sur la division de la Chine en quarante années » (« Jūyon-nen mae no Shina bunkatsu-ron » 十四年前の支那分割論). Il y mentionne qu'il se souvient avoir indiqué en 1884 le danger imminent d'une partition de la Chine par les grandes puissances. Par conséquent, le Japon, désormais modernisé, doit prendre des mesures pour se protéger et donc participer à la lutte pour la division<sup>28</sup>. Il s'agit d'une façon de penser très répandue durant les ères Meiji et Taisho. Ainsi, Nakajima Tan dans « Le destin de la Chine divisée » (« Shina bunkatsu no unmei » 支那分割の運命) publié en 1912 et Sakamaki Teiichiro dans « Sur la partition de la Chine » (« Shina bunkatsu-ron » 支那分割論) paru en 1917, estiment que la Chine ne peut ni éviter le fatalisme du despotisme, ni se soustraire à la perspective d'une partition. Or, dans un article retentissant intitulé « Sur la Chine » (« Shinaron » 支那論) publié en 1914, Naito Torajiro, célèbre historien de l'Asie orientale, réfute avec force ce discours, considérant toutefois que la problématique de la souveraineté du territoire chinois doit être examinée sous l'angle du pouvoir politique effectif. Quant à l'idée selon laquelle ce territoire doit être réduit, et à l'idée inverse de la république des cinq ethnies, etc., cela relève d'un débat stérile qui ne devrait en aucun cas fonder une pensée. Toutefois, prenant en considération le pouvoir réel de la Chine, Naito estime qu'il serait préférable pour celle-ci de perdre

---

漢城月報 (*Le Mensuel de Séoul*). Ils créeront par ailleurs l'École de littérature orientale de Fuzhou (*Fuzhou dong wen xuetang* 福州東文學堂) et l'Institut de la culture commune de Nankin (*Nanjing tongwen shuyuan* 南京同文書院), avec pour objectif de former des spécialistes de la Chine acquis à la position japonaise.

27. Voir SAKEDA Masatoshi 1978, p. 113 ; BANNO Junji 1974, p. 39.

28. Voir FUKUZAWA Yukichi 1958-1964, vol. 16, p. 204-207.

temporairement un territoire et de parvenir à une unification du pays<sup>29</sup>. Un intellectuel japonais le formulera ainsi :

Ce courant de pensée s'est formé à la suite de l'éclatement de la guerre opposant les Qing aux Japonais, dans un contexte où l'intérêt des citoyens [japonais] pour le continent asiatique allait croissant. Ce courant de pensée s'est également développé avec en toile de fond la rapide ascension du Japon devenant un État moderne durant la troisième décennie de l'ère Meiji, la prise de conscience nationale grandissante d'être une nation asiatique, et la célébration d'une culture orientale unique face à la culture occidentale<sup>30</sup>.

Cette évolution fera naître chez les Japonais le sentiment que la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée font quasiment partie de leur territoire national. Cependant, c'est précisément ce contexte politique caractérisé par le nationalisme, voire l'impérialisme, qui a ravivé l'intérêt des recherches dans le domaine académique. Or, l'orientation des recherches dans ce domaine a peu à peu dévié et promu une nouvelle conception commune de compréhension de la Chine<sup>31</sup>.

Ce phénomène d'intrication qui s'observe entre les sphères intellectuelle et politique est tout à fait fréquent dans le Japon de cette époque. En 1966, le chercheur orientaliste Hatada Takashi souligne :

Les recherches japonaises sur l'Asie se sont développées en parallèle des actions militaires menées par le pays en Asie. En résumé, à par-

---

29. Voir KOYASU Nobukuni 2003, vol. 2, p. 108.

30. EGAMI Namio 1992, vol. 1, p. 3.

31. Dans « Le développement de l'ère Meiji du point de vue de l'histoire orientale » (« Tōyō-shijō yori mitaru Meiji-jidai no hatten » 東洋史上より観たる明治時代の發展) publié en 1913, Kuwabara Jitsuzo évoque la montée en puissance du Japon à travers des titres tels que « L'annexion de la Corée », « L'hégémonie de l'Asie orientale », « Grande puissance mondiale », « Exportation culturelle », « L'éveil de la population asiatique », déclenchant l'enthousiasme général au sein des cercles académiques japonais de cette époque. Voir KUWABARA Jitsuzo, 1968, vol. 1, p. 551-563. Dans « Le développement des études sur l'histoire de la Mandchourie et la Mongolie au Japon » (« Waga kuni ni okeru manmō-shi kenkyū no hattatsu » 我が國に於ける滿蒙史研究の發達) publié en 1932, Wada Sei souligne également que le moment opportun pour mener des études sur les régions périphériques de la Chine est précisément apparu dans un contexte marqué par la prospérité grandissante du Japon, l'autorité chancelante de l'empire des Qing à l'égard de sa périphérie, et la pression croissante exercée par les ennemis étrangers. WADA Sei 1942, p. 241-268.

tir des premières années de l'ère Meiji jusqu'à la défaite lors de la Seconde Guerre mondiale, l'invasion de l'Asie menée par le Japon débute en Corée, pour se poursuivre en Mandchourie, en Mongolie, en Chine, jusqu'en Asie du Sud-Est. L'extension des études asiatiques connaîtra globalement la même trajectoire. Le projet d'expansion territoriale du Japon dans les premiers temps de l'ère Meiji vise tout d'abord la Corée : les chercheurs de cette époque s'intéressent alors également à ce pays. De fait, les spécialistes japonais de l'histoire, du droit et du langage entreprendront tous des études sur la Corée, ce qui marquera le début des études asiatiques. À l'issue des guerres sino-japonaise (1894-1895) et russo-japonaise (1904-1905), le Japon, qui se voit reconnaître un droit de protectorat sur la Corée, convoitera alors la Mandchourie et la Mongolie afin d'agrandir son territoire : après les recherches sur la Corée, vont commencer à se développer celles sur la Mandchourie et la Mongolie. L'historiographie orientale au Japon se voit attribuer un statut à part entière au sein des cercles académiques japonais, et c'est précisément durant cette période qu'elle se focalise sur les régions situées au-delà de la Grande Muraille, ce qui est à mettre en relation directe avec l'expansion territoriale du Japon. C'est dans ce contexte que l'historiographie orientale a été mise en place<sup>32</sup>.

Ainsi, ces recherches sur les études sur l'Asie orientale au Japon à cette époque recevront régulièrement le soutien officiel ou semi-officiel du Conseil supérieur de la guerre, de l'Association pour le développement de l'Asie, de l'Association de la politique nationale, de tous les bureaux des gouverneurs généraux des colonies, ainsi que de divers groupes industriels installés hors du Japon<sup>33</sup>. Prenons un exemple emblématique : lors de son discours au Yamakami Hall de l'université de Tokyo en 1905, Shiratori Kurakichi avait suggéré de créer une « Association de recherche sur l'Asie » (*Ajia-gakkai* 亞細亞學會) et proposé d'y étudier la géographie et l'histoire de la Mandchourie et de la Mongolie, afin de réaliser l'objectif des cercles académiques japonais vis-à-vis de la communauté académique internationale : rivaliser avec l'orientalisme occidental. Sa

---

32. Hatada Takashi 旗田巍, « La tradition des études d'histoire orientale au Japon » (« Nihon ni okeru tōyō-shigaku no dentō » 日本における東洋史學の傳統), in UBUKATA Naokichi et TANAKA Masatoshi 1966, p. 207.

33. En tant qu'entités administrant les colonies, le bureau du gouverneur général coréen et le bureau du gouverneur général taiwanais avaient soutenu, voire dirigé localement les fouilles archéologiques, les études sur les traditions populaires, et les recherches sur le langage et sur la religion.

suggestion ayant toutefois été froidement accueillie puis écartée<sup>34</sup>, ce n'est qu'en 1908 que sera finalement mis en place le « Bureau des enquêtes historiques et géographiques de la Corée et de la Mandchourie » avec l'appui de Goto Shinpei, directeur de la Société des chemins de fer de Mandchourie du Sud. Ce centre de recherche, qui exercera par la suite une influence majeure, collectera un nombre considérable de documents relatifs à la Mandchourie et à la Corée, fondera la *Collection d'archives sur la région des montagnes blanches et des rivières noires* et publiera consécutivement *Histoire et géographie de la Mandchourie* (*Manshû-rekishi-chiri* 滿洲歴史地理), également disponible dans une version allemande, et *Histoire et géographie de la Corée* (*Chōsen-rekishi-chiri* 朝鮮歴史地理). Il formera également des chercheurs renommés tels que Inaba Iwakichi, Wataru Yanai, Ikeuchi Hiroshi, Tsuda Sokichi, Matsui Hitoshi, Wada Sei et Seno Umakuma, qui auront une influence sur le climat général régnant au sein de l'ensemble de la communauté orientaliste japonaise. Mais derrière ce qui semble concerner uniquement le milieu académique des études orientales, se tiennent en réalité des considérations politiques, indissociables du contexte colonial. Dans la préface du premier volume de son *Histoire et géographie de la Mandchourie*, Shiratori Kurakichi écrit sans détour :

Il y a six, sept ans, lorsque nous ramassions les morceaux à l'issue de la guerre russo-japonaise, au moment où la gestion de l'économie de la Mandchourie du Sud, et la lourde responsabilité historique de protéger ainsi que de faire progresser la Corée échurent au peuple japonais, j'avais préconisé la mise en place d'études sur la Mandchourie et la Corée sur un plan académique, estimant qu'il s'agissait d'une tâche urgente pour les chercheurs.

Ceci pour deux raisons. Shiratori Kurakichi estimait en effet, d'une part, que la Mandchourie et la Corée avaient tissé des liens étroits avec le Japon, et, d'autre part, que se délestant du corset imposé par la Chine, elles manifestaient progressivement une ouverture vers le Japon : ce sont précisément ces motifs qui l'avaient

---

34. Fait intéressant, les principaux opposants faisaient grand cas de l'Occident et estimaient que ceux qui n'étudiaient pas l'écriture « en crabe » (de gauche à droite) ne pouvaient être considérés comme faisant partie du courant occidentalisé de la recherche. Voir TSURUMI Yusuke 2005, vol. 4, p. 338.

conduit à encourager les chercheurs japonais à se lancer dans des recherches sur la Mandchourie, la Corée et la Mongolie. Comme l'a affirmé Goto Shinpei :

Il faut bien comprendre la mission spécifique que se sont fixée les Japonais concernant l'Asie orientale [...]: enquêter sur son histoire, ses coutumes et ses traditions se révèle extrêmement important pour la politique coloniale, ce point doit être clairement assimilé<sup>35</sup>.

Dans l'éditorial du premier numéro du *Journal des études sur la Mandchourie et la Mongolie* (*Manmō kenkyū ihō* 滿蒙研究彙報) publié en 1915, Shiratori Kurakichi est encore plus explicite: ces études sur la Mandchourie et la Mongolie ne relèvent nullement d'une pure science théorique :

Du point de vue du Japon, l'une est la clé pour s'engager vers le nord, l'autre est la garantie d'une paix en Orient. Aujourd'hui, la Mandchourie et la Mongolie représentent l'itinéraire le plus court permettant la liaison entre l'Europe et l'Asie, et sont situées dans le futur périmètre de contact des civilisations occidentale et orientale. Comment les citoyens japonais pourraient-ils s'en désintéresser? De plus, nous avons investi deux milliards dans les dépenses de guerre en Mandchourie, et plus de cinquante ou soixante mille personnes y ont laissé la vie<sup>36</sup>.

Du reste, ces recherches historiques, où s'entremêlèrent les projets des sphères académique et politique, continueront de se développer avant et après la Seconde Guerre mondiale, et constitueront les ressources stratégiques et les thèmes des débats à visées impérialistes des historiens japonais. L'un des travaux les plus représentatifs consiste dans les *Rapports sur l'histoire et la géographie de la Mandchourie et de la Corée* (*Manshū-rekishī-chiri-hōkoku* 滿鮮歷史地理報告), compilés en plus de dix volumes par l'Institut des enquêtes historiques et géographiques de la Mandchourie et de la

---

35. Tsurumi Yusuke considère que la contribution de Goto Shinpei aux recherches sur l'histoire et la géographie de la Mandchourie et la Corée a permis « à la nation japonaise de pénétrer en Mandchourie et en Mongolie et de s'engager plus avant en Sibérie », et qu'il faudrait attendre entre cinquante et soixante ans pour se rendre compte de la place prépondérante qu'il occupe dans l'histoire culturelle et l'évaluer avec pertinence. Voir TSURUMI Yusuke 2005, vol. 4, p. 343, 336-337.

36. *Manmō kenkyū ihō* 滿蒙研究彙報 (*Journal des études sur la Mandchourie et la Mongolie*), n°1, (4<sup>e</sup> année de l'ère Taisho, 1/11/1915), p. 1.

Corée, ouvrage que l'on s'arrachera à l'issue de l'incident de Mukden le 18 septembre 1931. En raison de l'ambition et de l'intérêt montré par le Japon à l'égard du Nord-Est de la Chine, ces comptes-rendus, représentant une « source de renseignements » indispensable pour les milieux militaire et politique, virent leur prix de vente monter en flèche. L'autre ouvrage représentatif de ces recherches historiques est *Sur la Chine moderne* (*Kindai Shina-ron* 近代支那論) publié en 1923 par Yano Jin'ichi : les deux premiers articles s'intitulent « Sur l'absence de frontières en Chine » (« Shina mukokkyô-ron » 支那無國境論) et « La Chine n'est pas un État » (« Shina-hikoku-ron » 支那非國論). Selon Yano, en effet, la Chine ne pouvait être considérée comme un État-nation, et la Mandchourie, la Mongolie, le Tibet, etc., ne faisaient originellement pas partie du territoire chinois. Si l'on souhaitait préserver l'homogénéité d'une grande Chine, il n'était absolument pas nécessaire de renverser la dynastie Qing établie par les Mandchous ; si l'on souhaitait fonder un État-nation, il fallait alors renoncer au contrôle sur les régions frontalières, et donc à la domination politique et à la narration historique<sup>37</sup> (c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus loin).

## Frontières ou périphérie : comment définir la Chine du point de vue de l'histoire et de la réalité ?

Dès lors, quelle est la situation des cercles académiques chinois durant cette époque ? Elle est similaire à celle de leurs confrères

---

37. YANO Jin'ichi 1923. He Changqun souligne : « Le livre de Monsieur Yano met en avant nombre d'arguments infondés et de jugements méprisants qui sont une manière déguisée d'accorder son soutien à l'invasion. » Voir HE Changqun 2003, En outre, en 1943, à un moment clé de la Seconde Guerre mondiale, lors d'une série d'exposés qu'il effectue à l'université d'Hiroshima, Yano prend parti pour une narration historique dont le référent de base serait l'Asie plutôt que la Chine. Il publie la même année *Daitô-shi no kôsô* 大東亞史の構想 (*La conception de l'histoire de la grande Asie orientale*), cf. YANO Jin'ichi 1944, p. 31 sq. Concernant le lien entre les études sinologiques et la politique nationaliste au Japon durant cette période, on peut également consulter la compilation de l'Institut de recherche sur l'Asie orientale : *Iminzoku no Shina tôchi-shi* 異民族の支那統治史 (*Histoire du gouvernement de la Chine par les ethnies étrangères*), cf. Tôa kenkyûjo 1944-1945.

japonais pendant les ères Meiji et Taisho. Le tracé définitif du territoire impérial effectué au milieu de l'époque Qing et la convoitise des grandes puissances à l'endroit des régions frontalières de la Chine au milieu et à la fin de l'Empire auront pour corollaire le développement progressif des « études sur les régions éloignées », notamment celles concernant l'histoire et la géographie du Nord-Ouest de la Chine. Au milieu de la période des Qing, l'Empire s'étend déjà sur un territoire élargi, ce qui s'explique par plusieurs raisons : la fin de la rébellion des « trois feudataires » (*Pingding san fan* 平定三藩) [1636-1681], la défaite des Dzoungares (*Zhunga'er* 准噶爾) [1681-1760], l'élimination des rebelles au Jinchuan (*Da xiao Jinchuan* 大小金川) [1747-1776], le maintien des liens avec le Tibet grâce à une foi commune basée sur le bouddhisme tibétain, ainsi que des alliances par mariage avec les Mongols qui facilitent la conciliation avec ces derniers<sup>38</sup>. L'expansion territoriale à l'ouest et l'instabilité permanente qui règne aux frontières du Nord-Ouest donnent lieu à des opérations militaires récurrentes et à des négociations diplomatiques fréquentes : cette réalité interpelle les chercheurs qui vont s'intéresser aux domaines géographique, ethnique et historique du Nord-Ouest. En effet, s'en remettre uniquement aux faits et anecdotes des « Biographies du royaume de Dayuan » (« Dayuan liezhuan » 大宛列傳) issues des *Mémoires historiques* (*Shiji* 史記), des « Chroniques des territoires de l'Ouest » (« Xiyu zhuan » 西域傳) et des « Annales de géographie » (« Dili zhi » 地理志) contenues dans *L'histoire des Han* (*Hanshu* 漢書), ou se fier aux souvenirs et à l'imagination des « théories absurdes de Zou Yan » (鄒衍) et des récits mythiques du *Livre des monts et des mers* (*Shanhai jing* 山海經) n'est plus pertinent pour affronter cette réalité et ce moment critique. C'est ainsi qu'à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le « savoir perdu » transcendera les frontières des dix-huit provinces et supplantera l'histoire dynastique des Trois Augustes et des Cinq Souverains (*San-Huang Wu-Di* 三皇五帝), des Han (206 av.

---

38. Sur la question des frontières sous l'empire des Qing, voir LATTIMORE Owen 2005. En raison de l'engouement récent pour une tendance historique dans les études sur les Qing, la « New Qing History », des chercheurs européens et américains attachent une attention particulière à cette question. Par exemple, CROSSLEY Pamela Kyle 2006, et LARY Diana 2007, entre autres. Ces deux ouvrages abordent la question des régions frontalières sous l'empire des Qing.

J.-C.-220 ap. J.-C.), des Tang (618-907), des Song (960-1279) et des Ming (1368-1644). Considéré comme prolongeant naturellement « l'étude critique des textes » (*kaoku zhi xue* 考據之學) d'une part, et répondant en écho à « l'étude pragmatique » (*shiyong zhi xue* 實用之學) d'autre part, il représentera peu à peu le nouveau courant de pensée du milieu académique, et sera à l'origine de l'évolution du milieu académique traditionnel lorsque les chercheurs commenceront à prendre connaissance des documents et des recherches provenant de l'étranger<sup>39</sup>.

Durant cette période, les chercheurs les plus réactifs commencent à participer à des projets de recherche à caractère international, portant sur la géographie du Nord-Ouest, l'histoire des dynasties Liao (916-1125), Jin (1115-1234), et Yuan (1277-1367), la traduction de documents étrangers, ainsi que l'étude des différentes religions d'Asie centrale. À telle enseigne que des chercheurs japonais émérites, qui mèneront des études sur la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang et le Tibet au début de la période Meiji, devront avoir recours aux écrits de ces chercheurs chinois, notamment Zhang Mu 張穆, Heqiu Tao 何秋濤 et Li Wentian 李文田<sup>40</sup>. Ce que

39. Prenons l'histoire de la Mongolie à titre d'exemple : après les travaux de Qian Daxin 錢大昕 (1728-1804), il y eut ceux de Shao Yuanping 邵遠平 : *Yuan shi leibian* 元史類編 (Compilation par catégorie de l'histoire de des Yuan), de Wei Yuan 魏源 : *Yuan shi xinbian* 元史新編 (Nouvelle compilation de l'histoire des Yuan), et de Zeng Lian 曾廉 : *Yuan shu* 元書 (Livre de la dynastie des Yuan). À la fin des Qing, Hong Jun 洪鈞 écrit *Yuan shi yiwen zhengbu* 元史譯文證補 (Suppléments et corrections de la traduction de l'histoire des Yuan), et Tu Ji 屠寄 rédige *Meng wu er shiji* 蒙兀兒史記 (Annales historiques des Mongols) ; ces deux auteurs ne reconnaissent pas les limites historiques inhérentes à la Mongolie et élargissent la portée de l'histoire de la dynastie mongole des Yuan. Ainsi, les données citées par Tu Ji excèdent les sources historiques chinoises traditionnelles, incluant celles de la Corée, du Yunnan et des territoires de l'Ouest. Il fait notamment siennes toutes sortes de sources historiques étrangères, notamment *Meng wu quanshi* 蒙兀全史 (Histoire complète des Mongols), de Rashid al-Din 施特哀丁, *Meng wu yuanliu* 蒙兀源流 (Aux sources des Mongols), de Sanang-Setsen 撒難薛禪, *Menggu shi* 蒙古史 (Histoire des Mongols), de Constantin d'Ohsson 多桑 et *Menggu shi* 蒙古史 (The Mongols: a History), de l'Américain Jeremiah Curtin.

40. Par exemple, Naka Michiyo, le premier Japonais à avoir étudié l'histoire de la dynastie des Yuan, rassembla des textes écrits par des intellectuels chinois grâce à Wen Tingshi qui s'était rendu au Japon, et Chen Yi 陳毅 qui avait fait de même sur ordre de Zhang Zhidong 張之洞 pour mener des recherches ; il s'agit notamment de *Huang Yuan sheng wu qinzheng ji jiaozheng* 皇元聖武親征記校正 (Révision et correction du récit des campagnes militaires de l'empereur de la dynastie des Yuan) et de *Yuanchao mishi li zhu bu* 元朝秘史

Wang Guowei 王國維 veut signifier par « nouveau » lorsqu'il parle du « nouveau savoir sous les règnes de Daoguang (道光, r. 1820-1850) et Xianfeng (咸豐, r. 1850-1861) », désigne précisément un nouveau domaine qui n'avait pas été approfondi par les intellectuels vivant à l'époque de Qianlong (乾隆, r. 1736-1795) et Jiaqing (嘉慶, r. 1796-1820). Wang affirme que « qui étudie les textes classiques devrait également s'intéresser aux textes contemporains », « qui étudie l'histoire devrait également explorer l'histoire des Liao, des Jin et des Yuan », et « qui se penche sur la géographie devrait également inclure les régions éloignées », faisant allusion aux « territoires de l'Ouest » dans les deux dernières citations<sup>41</sup>. Dès lors, la sphère d'intérêt de ce nouveau domaine ne sera plus seulement circonscrite à la « Chine Han » traditionnelle, mais s'étendra de manière significative aux études sur les « territoires de l'Ouest<sup>42</sup> ».

À une époque où il n'existe aucune inquiétude quant à une « invasion étrangère », les terres de ces régions éloignées sont probablement, comme les décrit Qi Zhaonan 齊召南 (1703-1768), cela :

Des contrées où l'on monte des cerfs et utilise les chiens, où vivent des animaux fantastiques comme le Dragon-torche et le Rat-de-glace, où l'on porte des vêtements fait d'écailles, élève les moutons, domestique les éléphants et les lions. [...] Elles sont sous le contrôle de la Cour des tributaires<sup>43</sup>.

Néanmoins, au moment où apparaissent réellement des dissensions à propos des « frontières » (*bianjie* 邊界), les questions liées à ces pays, ethnies et territoires vont se trouver au cœur des réflexions. C'est notamment en cas de menace d'invasion étrangère et lorsque le pays est en danger que les « régions frontalières »

---

李註補 (*Supplément aux annotations de Li Wentian à L'Histoire secrète de la dynastie des Yuan*). Voir Tanaka Masayoshi, « Naka Michiyo », in EGAMI Namio 1992, p. 7.

41. « Shen Yī'an xiansheng qishi shou xu » 潘乙庵先生七十壽序 (« Éloge à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de Monsieur Shen Yī'an »), in WANG Guowei 1923, vol. 33, p. 26-28.

42. Voir GE Zhaoguang 2010.

43. Qi Zhaonan 齊召南, « Yitong zhi waifan Menggu shuguo shu zong xu » 一統志外藩蒙古屬國書總序 (« Introduction générale aux livres des États vassaux et des pays tributaires mongols dans les collections sur la dynastie des Qing »), cité dans TAN Qixiang 1986, tome 1, p. 277.

(*bianjiang* 邊疆) devraient en principe faire l'objet d'une préoccupation commune des milieux politique et académique. À l'issue de la première guerre de l'Opium (1839-1842), la Chine se verra contrainte de s'ouvrir au commerce extérieur. Durant les années 1870, les îles Ryukyu seront obligées d'intégrer le territoire japonais et la Russie occupera de force la vallée de l'Ili; les années 1890 verront les Britanniques et les Russes envahir la région du Pamir et, en outre, le Japon occupera Taiwan et la Corée à l'issue des combats navals de la guerre sino-japonaise (1894-1895): il va sans dire que la question de la délimitation du « territoire » (*lingtu* 領土) et des « frontières » est au centre des préoccupations des Qing à la fin de l'Empire. En réalité, dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Gong Zizhen 龔自珍 (1791-1841) avait déjà exprimé des inquiétudes au sujet des puissances étrangères dans une *Discussion sur la mise en place de circonscriptions administratives dans les territoires de l'Ouest* (*Xiyu zhi xingcheng yi* 西域置行省議)<sup>44</sup>, et Wei Yuan 魏源 avait spécialement établi les catégories « défense des frontières » (*sai fang* 塞防) et « défense maritime » (*haifang* 海防) dans le chapitre « Ministère de la Guerre » de la *Compilation d'essais sur la gouvernance de la dynastie Qing* (*Huangchao jingshi wen bian* 皇朝經世文編) qu'il édita pour He Changling 賀長齡. Wei y réfléchit à des mesures préventives pour les « côtes maritimes du Sud-Est » (*Dongnan bian hai* 東南邊海), mais également à un contrôle des régions frontalières du Nord-Ouest: de fait, la notion de « régions frontalières » revêt déjà un sens conforme aux préoccupations d'une nation moderne<sup>45</sup>. Ce souci de la « nation » et des « frontières » se confirme à la fin des Qing. Guo Songtao 郭嵩燾 fera remarquer que Wei Yuan, lorsqu'il rédige *Mémoire illustré sur les pays maritimes* (*Haiguo tuzhi* 海國圖志),

44. Voir Wei Yuan 1992, vol. 81, p. 1993-1996.

45. Wei Yuan 1992, vol. 80, p. 1962. Dans un article intitulé « Da ren wen xibei bian yu shu » 答人問西北邊域書 (« Mes réponses aux questions concernant les frontières du Nord-Ouest »), Wei Yuan rappelle que la Mongolie, le Huijiang et le Wei Zang [衛藏, noms de deux régions du Tibet lorsqu'il était divisé en quatre parties] « sont situés à la frontière nord de l'empire des Qing, à partir du fleuve Yalüjiang et du Heilongjiang à l'est, dépassant les deux Mongolies, jusqu'à la Dzungarie à l'ouest, sur une distance de plus de vingt mille *li*. Ces régions sont toutes frontalières de la Russie ». Voir aussi « Mingdai shi bing er zheng lu xu » 明代食兵二政錄敘 (« Annales et récits sur les émoluments et les forces militaires à l'époque des Ming »), Wei Yuan 1976, tome 1, p. 163.

n'avait pas décelé ces nouveaux changements à l'échelle internationale, mais « craignait les Britanniques en raison de la prohibition de l'usage de l'opium » : c'est pourquoi il négligea la Corée, les îles Ryukyu et le Huibu (回部) [région habitée par les musulmans]. Si l'on réécrivait aujourd'hui le *Mémoire illustré sur les pays maritimes*, assure Guo Songtao, la Russie et le Japon représentant un grand danger, le Huibu au nord-ouest et les îles Ryukyu et la Corée à l'est « particulièrement disputés dans les circonstances actuelles » n'en mériteraient que plus de faire l'objet de recherches à intégrer dans le livre<sup>46</sup>. Lorsque la dynastie Qing prit fin, de nombreux différends diplomatiques relatifs aux régions frontalières favorisèrent le développement des recherches sur l'histoire et la géographie des régions éloignées<sup>47</sup>. Wang Zhichang 汪之昌 prend pour exemple l'ouvrage de Yao Ying 姚瑩 (1785-1853), *Notes sur le voyage à Kangyou (Kangyou jixing 康輶紀行)*, et souligne que la raison d'être de ses écrits est en réalité liée aux régions frontalières du pays :

Yao Ying relatait les péripéties traversées en voyageant dans ces contrées, [...] il discutait de Zhaya (Chaya) pour étendre son étude à l'ensemble du Tibet, et depuis le Tibet étendait encore ses recherches jusqu'au Xinjiang, dans la mesure où ces deux contrées étaient frontalières de la Chine. L'Inde, gouvernée par l'Angleterre, se trouvait

---

46. Guo Songtao 郭嵩燾, « *Shu Haiguo tuzhi hou* » 書海國圖志後 (« Épilogue du *Mémoire illustré sur les pays maritimes* »), in TAN Qixiang 1986, tome 7, p. 494.

47. Par exemple, le problème de la région de l'Ili, les négociations concernant le Pamir, et la controverse au sujet de Jiandao [territoire frontalier entre la Chine et la Corée]. L'étude des cartes géographiques chinoises et occidentales de la vallée de l'Ili et les recherches sur la géographie du Nord-Ouest effectuées par Zeng Jize 曾紀澤 furent utiles au gouvernement des Qing pour négocier avec la Russie. La région de la frontière sud de l'Ili fut « entièrement restituée ». Xu Jingcheng 許景澄, diplomate missionné en Russie, en Allemagne, aux Pays-Bas et en Autriche, et Qing Chang 慶常, conseiller d'ambassade en France, ont porté une attention particulière à la géographie des régions frontalières du Nord-Ouest et ont également facilité les discussions entre l'empire des Qing et la Grande-Bretagne concernant la souveraineté de la région du Pamir. Les investigations géographiques et les recherches historiques sur le Nord-Est, ainsi que l'enquête documentaire relative au secrétariat royal coréen (*Chaoxian cheng wenyuan* 朝鮮承文院) effectuées par Chen Zhaochang 陳昭常 et Wu Luzhen 吳祿貞, ont, de même, contribué à ce que le gouvernement des Qing et les Japonais signent en 1909 les « clauses concernant la frontière entre la Chine et la Corée le long de la rivière Tumen » (*Tumen jiang Zhong Han jie wu tiaokuan* 圖門江中韓界務條款), à savoir le Traité de Jiandao. Voir Guo Shuanglin 1999, p. 161-171.

toute proche de notre Tibet; et des endroits comme Dörbet ou Tarbaghatay au Xinjiang étaient tout proches de la Russie<sup>48</sup>.

On demeure cependant perplexe en observant que, du point de vue de l'histoire intellectuelle postérieure, ces études sur l'histoire et la géographie des régions éloignées n'ont pu donner lieu à une fusion ou à un échange d'idées avec le milieu académique international, ni ne sont devenues un nouveau courant de pensée académique de la Chine de l'époque. Elles n'ont pas non plus été réorganisées en accord avec le paysage politique de la fin des Qing ou mises à l'unisson des circonstances conduisant à la reconstruction de l'État-nation, tel que ce fut le cas au Japon concernant les études sur la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée. Plus généralement, l'expansion territoriale du grand empire des Qing aurait dû permettre d'englober « les régions éloignées » au sein du domaine des recherches géographiques et historiques; cependant, la conscience historique héritée de la Chine traditionnelle plaçait depuis toujours le point focal d'attention sur la « région centrale » (*zhongtu* 中土). Pour quelles raisons? Deux explications nous semblent possibles. D'une part, c'est probablement parce qu'à la cour des Qing, quel que soit son rang, on était dans l'incapacité de prendre soin de soi-même lors de crises majeures: ce courant de l'histoire académique n'a donc pas particulièrement attiré l'attention du milieu politique et n'a pas été en mesure de tenir la place de ressources académiques nécessaires pour reconstruire la Chine à la fin des Qing et durant les premières années de la République. D'autre part, ces études sur l'histoire et la géographie qui n'ont pour ainsi dire été utiles qu'aux négociations, ont été par trop liées aux stratégies visant les frontières du pays. Elles n'ont pas bénéficié des nouvelles méthodes utilisées au sein du milieu académique international telles que les analyses sur le langage, l'archéologie ou le folklore, et n'ont pas incarné une nouvelle tendance du monde académique. Ainsi, ces études ont toujours représenté un « espace isolé et un savoir perdu » (*jueyu yu juexue* 絕域與絕學) pour une

---

48. Wang Zhichang 汪之昌, « *Shu Yao Ying Kangyou jixing hou* » 書姚瑩康輶紀行後 (« Épilogue aux Notes sur le voyage à Kangyou de Yao Ying »), in TAN Qixiang 1986, tome 6, p. 1061.

élite intellectuelle minoritaire, et n'ont intéressé qu'un petit cercle d'érudits<sup>49</sup>.

Il va sans dire que la recherche historique est censée aborder le pays, la nation et les régions éloignées. La communauté académique chinoise de cette époque, notamment Kang Youwei 康有為, Liang Qichao 梁啟超, Zhang Taiyan 章太炎 ou Wang Guowei, ont tous porté attention aux problématiques relatives au « pays » (*guojia* 國家), au « territoire » (*lingtu* 領土) et à « l'histoire » (*lishi* 歷史). La raison en est très simple : lorsque l'illusion cultivée par le grand empire des Qing selon laquelle il représentait un « empire sans limites » (*wubian diguo* 無邊帝國) ou un « royaume céleste » (*tianchao daguo* 天朝大國) a volé en éclats suite aux menaces et aux assauts des grandes puissances occidentales et orientales, on a commencé à réfléchir aux avantages d'un « pays » possédant des frontières délimitées et exerçant une souveraineté indépendante<sup>50</sup>. La narration historique chinoise doit-elle inclure les vastes régions périphériques ? Le paysage politique de la réalité de la Chine peut-il légitimement intégrer ces ethnies et ces territoires ? À la clé, un problème épineux pour la sphère politique et un sujet de réflexion majeur pour le monde académique. Cependant, après la fin des Qing, des simples lettrés jusqu'aux plus hauts responsables politiques, tous se divisent et expriment des opinions divergentes quant à la compréhension de l'histoire de la « Chine » (*Zhongguo* 中國) et des frontières du « pays » (*guojia* 國家). Dans la mesure où « il est extrêmement difficile de se consacrer en même temps à la défense côtière et aux expéditions à l'Ouest », des points de vue opposés se font jour au sein des cercles des fonctionnaires, s'agissant de savoir si le gouvernement impérial doit se mobiliser pour les territoires de l'Ouest ou pour la défense des côtes. Li Hongzhang 李鴻章 souhaite

---

49. Nous reprenons ici le titre du livre de Guo Liping 2007.

50. Par exemple, Liang Qichao 梁啟超, dans « Xijiang jian zhi yange kao xu » 新疆建置沿革考序 (« Préface à l'enquête sur les changements successifs dans l'implantation des régions frontalières de l'Ouest ») affirme que « avoir cédé facilement aux Russes plus de mille *li* des terres du Pamir » doit être imputé « à la méconnaissance des lettrés chinois quant à la géographie du Nord-Ouest, conduisant à une défaite diplomatique ». Publié originellement dans *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 (*Collection de textes du Studio de l'eau glacée*), vol. 56, cité dans TAN Qixiang 1986, tome 3, p. 537.

que l'on concentre les efforts sur la défense des côtes maritimes, estimant qu'un retrait des régions frontalières n'est en rien regrettable, tandis que Zuo Zongtang 左宗棠 s'y oppose farouchement, soutenant qu'il ne faut pas inconsidérément abandonner le dessein des ancêtres<sup>51</sup>. C'est précisément en raison des divergences de vue au sein des cercles académiques de la fin des Qing quant au « pays » et à la « nation » (*minzu* 民族) que deux groupes vont se constituer : ceux pour lesquels le territoire du grand empire des Qing représente la Chine moderne, et ceux pour lesquels c'est la Chine Han située au sud de la Grande Muraille qui la représente. Les intellectuels qui défendent la composante spatiale de la politique de l'empire des Qing considèrent que cette dynastie « a agrandi l'espace géographique de la Chine avec l'intégration de la Mongolie, du Xinjiang, du Tibet et des trois provinces de l'Est, et [que] ce gouvernement a vécu en bonne intelligence avec ces régions durant deux cents ans », ce qui s'avère être en définitive un tour de force<sup>52</sup>. Pour eux, la dynastie Qing a tenté d'inclure l'énorme population et le gigantesque espace de l'empire précédent dans un État moderne. D'autres, influencés par le sentiment antimandchou nourri par la mainmise de la dynastie mandchoue des Qing, et par la notion moderne d'État-nation provenant d'Europe, ne reconnaissent que les « dix-neuf provinces » où vivent les Han pour représenter la « Chine », arguant

---

51. Li Hongzhang 李鴻章 avait suggéré de s'affranchir des règles établies depuis le règne de Qianlong, de renoncer au Nord-Ouest et de se focaliser sur le Sud-Est. Il proposait d'accorder l'amnistie aux despotes locaux du Huijiang et de leur promettre l'autonomie, de façon à empêcher l'infiltration des Britanniques et des Russes, et renforcer la défense côtière dans le Sud-Est. Zuo Zongtang 左宗棠 quant à lui, insistait pour que les principes établis par les ancêtres soient préservés. Il proposait de constituer des provinces sur le modèle de l'administration centralisée traditionnelle du Xinjiang pour lutter contre la Russie et autres grandes puissances, et suggérait également que les autorités centrales exercent un contrôle sur le Nord-Ouest afin de contrecarrer le désir d'expansion des grandes puissances. Ces responsables politiques ne semblent pas avoir suffisamment pris en considération les recherches académiques déjà effectuées sur l'histoire, l'ethnicité et la géographie, et n'ont pas donné l'impulsion qui aurait permis aux études sur l'histoire et la géographie des régions éloignées d'émerger en tant que courant dominant. Voir MOTEGI Toshio 1995, p. 258-259.

52. Voir KANG Youwei 1981, tome 1, p. 487. Le point de vue de Liang Qichao sur l'État-nation de la Chine moderne rejoint pour l'essentiel celui de Kang Youwei : il considère que la Chine à l'avenir devra inclure les différents groupes ethniques installés au sein de l'Empire.

que « l'histoire de la Chine est l'histoire du peuple Han ». Ils clament que « les trois contrées lointaines que sont le Tibet, le Huibu et la Mongolie peuvent être négligées », voire considèrent qu'au regard de la Chine, la Mandchourie n'est pas aussi proche de la Chine qu'elle ne l'est du Japon : « le Japon est proche, la Mandchourie est distante<sup>53</sup>. » Plus tard, celui qui deviendra le réel fondateur de la Chine contemporaine estimera même qu'offrir la Mandchourie et la Mongolie au Japon pouvait être envisageable si cela devait aider à mener à bien la révolution : « La Chine doit construire l'État au sud de la Grande Muraille<sup>54</sup>. »

Il est possible que la priorité ait été accordée aux questions politiques de première importance au détriment des études sur les régions périphériques considérées comme mineures; sans doute aussi la crise était-elle dès lors trop profonde pour que l'on puisse s'intéresser à l'histoire et à la géographie des régions éloignées. Le grand empire des Qing était tourmenté et désorienté: depuis l'empereur, en passant par les hauts fonctionnaires jusqu'aux intellectuels, voire jusqu'aux opposants, tous ont systématiquement manqué de la conscience de soi qui les eût stimulés à raisonner sur la légitimité du « pays » et des « frontières », sur les plans historique, culturel, linguistique et ethnique. Ils n'ont pas non plus cherché à placer leurs travaux académiques au centre de l'attention des principaux courants de la société. Ce n'est que dans les années 1930, alors que les manœuvres et la menace d'invasion des Japonais seront sans équivoque, que les cercles politiques et académiques chinois vont être à nouveau profondément ébranlés. Ils commenceront alors à prendre conscience que les « études sur les régions éloignées » s'inscrivent originairement dans un contexte tragique et revêtent une forte signification<sup>55</sup>.

---

53. Voir Zhang Taiyan 章太炎, « Zhonghua minguo jie » 中華民國解 (« Explication de la république de Chine ») et « Zheng chou Man lun » 正仇滿論 (« Justification du discours antimandchou »), publiés respectivement dans *Min bao*, n°15 (juillet 1907) et *Guomin bao*, n°4, cité dans ZHANG Mudan 1977, tome 1, vol. 1, p. 98-99. Voir également TAO Chengzhang 1986, p. 212.

54. Voir YANG Tianshi 1993, p. 273.

55. En 1915 (quatrième année suivant l'instauration de la république de Chine), Cai E 蔡鍔 fut nommé à la tête du bureau du comité préparatoire pour l'administration des frontières

Mentionnons dès à présent un développement ultérieur. À l'issue de l'incident de Mukden le 18 septembre 1931, l'intérêt du Japon pour les études sur la « Mandchourie » augmente considérablement. C'est précisément à ce moment que Fu Sinian rédige son *Précis d'histoire sur le Nord-Est* (*Dongbei shigang* 東北史綱). Il approuve la théorie moderne selon laquelle « l'historiographie, ce sont les sources historiques », et partage l'intérêt des chercheurs japonais pour les « études sur les barbares », à savoir les études sur les « régions éloignées ». Néanmoins, il réfute avec force la théorie de ces chercheurs (notamment Shiratori Kurakichi, Wataru Yanai, Nakayama Kyutaro et Yano Jin'ichi) pour qui « la Mandchourie et la Mongolie ne sont pas la Chine », de même qu'il s'inscrit en faux contre l'article de Yano Jin'ichi, « La Mandchourie, la Mongolie et le Tibet n'appartiennent pas au territoire chinois » (« Manmōzō wa shina no ryōdo ni arazaruon » 滿蒙藏は支那の領土に非る論), paru en 1931 dans *Waijiao shibao* (外交時報, *Affaires étrangères*). Fu persiste à employer le terme « Nord-Est » (*Dongbei* 東北) et non « Mandchourie » (*Manzhou* 滿州), faisant valoir que « ce terme, forgé spécialement en vue d'envahir ou de démembrer la Chine, ne repose sur aucun fondement national, géographique, politique ou économique<sup>56</sup> ».

\*\*\*

De toute évidence, qu'il s'agisse des débats sur le « Nord-Est »/« Mandchourie » ou de ceux sur le Tibet, le Xinjiang, la Mongolie et la Corée, le raisonnement et les stratégies de recherche des intellectuels chinois et japonais sont souvent diamétralement opposées. Ceci démontre qu'en matière de recherches sur la littérature et l'histoire, et particulièrement concernant l'histoire, nous devons nécessairement affronter des problèmes inhérents aux

---

sur le plan national (*Quanguo jingbie ju choubeichu* 全國經界局籌備處), « il installa des bureaux pour l'édition et la traduction de cartes géographiques et de livres provenant de l'Est et de l'Ouest, et retraça en détail l'origine et le développement des frontières de la Chine ». Cité dans « Cai Songpo nianpu » 蔡鬆坡年譜 (« Chronique biographique de Cai Songpo »), in *Cai Songpo xiansheng ji* 蔡鬆坡先生集 (*Collection de Monsieur Cai Songpo*).  
56. Voir Fu Sinian 1932, p. 3.

différentes lignes de conduite académiques et positions idéologiques. Comme nous y insistions dans un précédent article :

La recherche traditionnelle en littérature et en histoire n'est pas une science universelle qui « transcende les frontières nationales » totalement, et l'évolution du savoir contemporain et la redéfinition de l'État-nation vont toujours de pair. Si cette recherche ne réduit pas à néant un consensus, un concept, une vision, elle les construit, c'est particulièrement le cas lorsque l'objet étudié relève de traditions nationales et culturelles<sup>57</sup>.

De même, si l'enthousiasme qui animait la communauté académique japonaise à l'égard des études sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée » était synonyme d'une quête du savoir contemporain sur le plan de l'histoire intellectuelle, il s'est avéré être un élément fondateur de la reconstruction d'un « nouvel ordre en Asie orientale » (*Dongya xin zhixu* 東亞新秩序) et d'un « nouveau monde de l'Asie orientale » (*Dongya xin shijie* 東亞新世界) sur le plan de l'histoire politique. Or, dans la Chine de la fin des Qing et des premières années de la République, nous n'avons pas observé de prégnance d'une telle recherche explicite ou d'une telle inclination politique. Néanmoins, après réflexion, nous constatons que l'étude des « régions périphériques » ou « sur les barbares » a élargi le périmètre de vision des études chinoises traditionnelles vers la périphérie, et sensibilisé à l'histoire, à la culture et à la géographie de « différents langages et d'autres ethnies » — ce qui est non seulement le reflet d'une quête du savoir moderne, mais encore de la réécriture et de la réaffirmation d'une « Chine » unifiée (*tongyi* 統一).

*Traduction de Cécile Boussin*

---

57. Voir GE Zhaoguang 2007. D'autre part, Ding Wenjiang 丁文江 explique ainsi la signification des études sur la littérature et l'histoire : « Il est difficile d'unifier la Chine, et la raison principale est que nous n'entretenons pas de croyance commune : les fondements de ce genre de croyance doivent reposer sur la connaissance que nous avons de nous-mêmes. L'histoire et l'archéologie étudient le passé de notre nation, tandis que la linguistique, l'ethnologie, ainsi que d'autres sciences sociales étudient le présent de notre nation. C'est en étudiant et en comprenant son passé et son présent que nous serons à même de nous connaître. » Cf. DING Wenjiang 1935.

## Références des ouvrages cités

BANNO Junji 1974.

BANNO Junji 坂野潤治, « Tōyō-meishu-ron to datsua-nyūō-ron — Meiji-chūki Ajia-shinshutsu-ron no niruiki » 東洋盟主論と脱亞入歐論—明治中期アジア進出論の二類型 (« La Théorie du chef de la ligue asiatique et la Théorie de la fuite de l'Asie: deux formes d'expansionnisme au second tiers de l'ère Meiji »), in *Kindai Nihon no taigai-taido* 近代日本の對外態度 (*Attitude du Japon moderne dans les relations internationales*), Seizaburo Sato (éd.), Presses Universitaires de Tokyo, 1974.

CROSSLEY Pamela Kyle 2006.

CROSSLEY Pamela Kyle, SIU Helen F., SUTTON Donald S. et al. (éd.), *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity and Frontier in Early Modern China*, University of California Press, 2006.

DING Wenjiang 1935.

DING Wenjiang 丁文江, « Zhongyang yanjiuyuan de shiming » 中央研究院的使命 (« La mission de l'Academia sinica »), *Dongfang zazhi* (*Revue Orient*), vol. 32, n° 2, 16/1/1935.

EGAMI Namio 1992.

EGAMI Namio 江上波夫 (éd.), *Tōyō gaku no keifu* 東洋學の系譜 (*Généalogie des études orientales*), Tokyo, Taishukan shoten, 1992.

FU Sinian 1932.

FU Sinian 傅斯年, *Dongbei shigang* 東北史綱 (*Précis d'histoire sur le Nord-Est*), Zhongyanyuan lishi yuyan yanjiusuo, 1932.

FUKUZAWA Yukichi 1958-1964.

FUKUZAWA Yukichi 福澤諭吉, *Fukuzawa Yukichi zenshū* 福澤諭吉全集 (*Œuvres complètes de Fukuzawa Yukichi*), Tokyo, Iwanami shoten, 1958-1964.

GE Zhaoguang 2007.

GE Zhaoguang 葛兆光, « Yuliu, lichang yu fangfa » 預流、立場與方法 (« Tendances, points de vue et méthodes »), *Fudan xuebao*, n° 2, 2007.

GE Zhaoguang 2010.

GE Zhaoguang 葛兆光, « Cong xiyu dao donghai » 從西域到東海 (« Des territoires de l'Ouest à la Mer de Chine orientale »), in *Wen shi zhe*, n° 1, 2010.

GUO Liping 2007.

GUO Liping 郭麗萍, *Jueyu yu juexue* 絕域與絕學 (*Espace isolé et savoir perdu*), Sanlian shudian, 2007.

GUO Shuanglin 1999.

GUO Shuanglin 郭雙林, « Wan Qing dilixue yanjiu yu minzu jiuwang » 晚清地理學研究與民族救亡 (« Les études géographiques et la voie du salut national à la fin de la dynastie des Qing »), in *Xichao jidang xia de wan Qing dilixue* 西潮激蕩下的晚清地理學 (*L'incidence de l'onde de choc occidentale sur les études géographiques à la fin des Qing*), Beijing daxue chubanshe, 1999.

HANEDA Toru 1942.

HANEDA Toru 羽田亨, « Shiratori Kurakichi no omoide » 白鳥庫吉の思出 (« Souvenirs de Shiratori Kurakichi »), in *Tōyōshikenkyū* 東洋史研究 (*Études sur l'histoire orientale*), Kyoto, Presses universitaires de Kyoto, 1942.

HANEDA Toru 1975.

HANEDA Toru 羽田亨, « Bankin ni okeru tōyō-shigaku no shinpo » 輓近における東洋史學の進歩 (« Progrès récents des études orientales »), *Haneda-hakase shigaku-ronbun-shū* 羽田博士史學論文集 (*Collection d'essais historiques du Docteur Haneda Toru*), Kyoto, Toyoshi Kenkyukai, 1957, 1975.

HE Changqun 2003.

HE Changqun 賀昌群, « Riben xueshujie zhi "Zhina xue" yanjiu » 日本學術界之“支那學”研究 (« Recherche sur les “études sinologiques” du monde académique japonais »), in *He Changqun wenji* 賀昌群文集 (*Recueil de textes de He Changqun*), Shangwu yinshuguan, 2003.

ICHIKO Chuzo 1941.

ICHIKO Chuzo 市古宙三, *Kindai Nihon no tairiku hatten* 近代日本の大陸發展 (*Le développement continental à l'époque du Japon moderne*), Tokyo, Keiseitsu shoin, 1941.

KANG Youwei 1981.

KANG Youwei 康有為, « Bian geming shu » 辯革命書 (« Argumentation sur la Révolution »), in TANG Zhijun 湯志鈞 (éd.), *Kang Youwei zhenglun ji* 康有為政論集 (*Recueil d'essais politiques de Kang Youwei*), Pékin, Zhonghua shuju, 1981.

KOYASU Nobukuni 2003.

KOYASU Nobukuni 子安宣邦, « Torajiro to “Shinaron” » 湖南と“支那論” (« Torajiro et son “Sur la Chine” »), in *Nihon kindai-shisō-hihan: kokuchi no seiritsu* 日本近代思想批判—國知の成立 (*Critique de la pensée japonaise moderne: fondation d'un savoir national*), Tokyo, Iwanami Shoten, 2003.

KUWABARA Jitsuzo 1968.

KUWABARA Jitsuzo 桑原鷺藏, *Kuwabara Jitsuzo zenshū* 桑原鷺藏全集 (*Œuvres complètes de Kuwabara Jitsuzo*), Tokyo, Iwanami Shoten, 1968.

LARY Diana 2007.

LARY Diana (éd.), *The Chinese State at the Borders*, University of British Columbia Press, 2007.

LATTIMORE Owen 2005.

LATTIMORE Owen, *Inner Asian Frontiers of China*. Traduction chinoise de Tang Xiaofeng 唐曉峰: *Zhongguo de Yazhou neilu bianjiang* 中國的亞洲內陸邊疆, Jiangsu renmin chubanshe, 2005.

MIYAZAKI Ichisada 1996.

MIYAZAKI Ichisada 宮崎市定, *Miyazaki Ichisada jibatsu-shū* 宮崎市定自跋集 (*Recueil de postfaces écrites par Miyazaki Ichisada*), Tokyo, Iwanami Shoten, 1996.

MOTEGI Toshio 1995.

MOTEGI Toshio 茂木敏夫, « Kiyosue ni okeru “Chūgoku” no sōshutsu to Nihon » 清末における“中國”の創出と日本 (« Le Japon et la création de la “Chine” à la fin des Qing »), in *Chūgoku — shakai to bunka* 中國—社會と文化 (*Chine: Société et Culture*), vol. 4, Tokyo, Chūgoku Shakai bunka gakkai, 1995.

NAKAMI Tatsuo 1992.

NAKAMI Tatsuo 中見立夫, « Nihon no tōyō-shi reimei-ki ni okeru shiryō e no tankyū » 日本の東洋史黎明期における史料への探求 (« Exploration des matériaux sur les débuts de l’histoire de l’Asie Orientale au Japon »), in *Shinchō to higashiajia. Kanda Nobuo sensei koki Ki nen ronshū* 清朝と東アジア. 神田信夫先生古稀紀念論集 (*La dynastie Qing et l’Asie Orientale. Collection en l’honneur du soixante-dixième anniversaire du Pr. Kanda Nobuo*), Tokyo, Yamakawa shuppansha, 1992.

NAKANO Seigo 1915.

NAKANO Seigo 中野正剛, *Waga mitaru Mansen* 我が觀たる滿鮮 (*Comment je vois la Mandchourie et la Corée*), Tokyo, Seikyōsha, 1915.

OGURA Yoshihiko 2003.

OGURA Yoshihiko 小倉芳彦, « Nihon ni okeru tōyō-shigaku no hattatsu » 日本における東洋史學の發達 (« Le développement de l’histoire orientale au Japon »), in *Ogura Yoshihiko chosaku-shū* 小倉芳彦著作集 (*Collection des œuvres de Ogura Yoshihiko*), Tokyo, Ronsosha, 2003.

QIN Yongzhang 2005.

QIN Yongzhang 秦永章, *Riben she Zang shi: jindai Riben yu Zhongguo Xizang* 日本涉藏史—近代日本與中國西藏 (*L'histoire de l'ingérence japonaise au Tibet: le Japon moderne et le Tibet chinois*), Pékin, Zhongguo Zangxue chubanshe, 2005.

SAKEDA Masatoshi 1978.

SAKEDA Masatoshi 酒田正敏, *Kindainihon ni okeru taigaikō-undō no kenkyū* 近代日本における對外硬運動の研究 (*Recherches sur le mouvement de durcissement à l'égard des puissances étrangères dans le Japon moderne*), Presses Universitaires de Tokyo, 1978.

SUGIYAMA Masaaki 2004.

SUGIYAMA Masaaki 杉山正明, « Sekaishi no jidai to kenkyū no tenbō » 世界史の時代と研究の展望 (« Perspectives de la recherche et de l'ère de l'histoire mondiale »), in *Mongoru teikoku to Daigen urusu* モンゴル帝國と大元ウルス (*L'Empire mongol et la dynastie des Grands Yuan*), Kyoto, Presses Universitaires de Kyoto, Série des recherches sur l'histoire orientale, 2004.

TAN Qixiang 1986.

TAN Qixiang 譚其驥 (éd.), *Qingren wenji. Dili lei huibian* 清人文集. 地理類彙編 (*Recueil de textes des chercheurs des Qing — Compilation par catégorie sur la géographie*), Zhejiang renmin chubanshe, 1986.

TAO Chengzhang 1986.

TAO Chengzhang 陶成章, « Zhongguo minzu quanli xiaozhang lun » 中國民族權力消長論 (« Considérations sur la grandeur et la décadence de la nation chinoise »), in TANG Zhijun (éd.), *Tao Chengzhang ji* 陶成章集 (*Collection des œuvres de Tao Chengzhang*), Zhonghua shuju, 1986.

Tōa kenkyūjo 1944-1945.

Tōa kenkyūjo 東亞研究所 (Institut de recherche sur l'Asie orientale), *Iminzoku no shina tōchi-shi* 異民族の支那統治史 (*Histoire du gouvernement de la Chine par les ethnies étrangères*) Tokyo, Dai Nihon yūbenkai kodansha, 1944-1945.

TSURUMI Yusuke 2005.

TSURUMI Yusuke 鶴見祐輔, « Man-tetsu jidai » 滿鐵時代 (« L'ère de la société des chemins de fer de Mandchourie du Sud »), in *Goto Shinpei* 後藤新平 (*Goto Shinpei*), Tokyo, Fujiwara Shoten, 2005.

UBUKATA Naokichi & TANAKA Masatoshi 1966.

UBUKATA Naokichi 幼方直吉 & TANAKA Masatoshi 田中正俊 (éd.), *Rekishī-zō-saikōsei no kadai: rekishi-gaku no hōhō to Ajia* 歴史像再構成

の課題：歴史學の方法とアジア (*Projet de reconstruction de l'histoire: la méthodologie historique et l'Asie*), Tokyo, Ochanomizu Shobo, 1966.

WADA Sei 1942.

WADA Sei 和田清, *Tōa-shi-ronsō 東亞史論藪 (Collection d'essais historiques sur l'Asie orientale)*, Tokyo, Seikatsusha, 1942.

WANG Guowei 1923.

WANG Guowei 王國維, *Guantang jilin 觀堂集林 (Anthologie de Monsieur Guantang)*, Minguo congshu, livre n° 93 de la 4<sup>e</sup> compilation, 1923.

WANG Ke 2009.

WANG Ke 王柯, « Riben qin Hua zhanzheng yu “huijiao gongzuo” » 日本侵華戰爭與“回教工作” (« Guerre sino-japonaise et “travaux sur la religion islamique” »), *Lishi Yanjiu*, n° 5, 2009.

WEI Yuan 1976.

WEI Yuan 魏源, *Wei Yuan ji 魏源集 (Recueil des œuvres de Wei Yuan)*, Zhonghua shuju, 1976.

WEI Yuan 1992.

WEI Yuan 魏源, *Qing jingshi wen bian 清經世文編 (Compilation d'essais sur la gouvernance de la dynastie Qing)*, Zhonghua shuju, fac-similé, 1992.

YANG Tianshi 1993.

YANG Tianshi 楊天石, « Sun Zhongshan yu “Zurang Manzhou” wenti » 孫中山與“租讓滿洲”問題 (« Sun Yat-sen et la question de la “concession de la Mandchourie” »), in *Xunqiu lishi de midi 尋求歷史的謎底 (Recherche de réponses aux énigmes historiques)*, Shoudu shifan daxue chubanshe, 1993.

YANO Jin'ichi 1923.

YANO Jin'ichi 矢野仁一, *Kindai-shina-ron 近代支那論 (Sur la Chine moderne)*, Kyoto, Kobundo Shobo, 1923.

YANO Jin'ichi 1944.

YANO Jin'ichi 矢野仁一, *Daitōa-shi no kōsō 大東亞史の構想 (La conception de l'histoire de la grande Asie orientale)*, Tokyo, Meguro Shoten, 1944.

YOSHIKAWA Kojiro 1976.

YOSHIKAWA Kojiro 吉川幸次郎 (éd.), *Tōyō-gaku no sōshisha-tachi 東洋學の創始者たち (Les fondateurs des études orientales)*, Tokyo, Kodansha, 1976.

ZHANG Mudan 1977.

ZHANG Mudan 張木丹 *et al.* (éd.), *Xinhai geming qian shinian jian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間史論選集 (*Recueils d'essais choisis de la décennie précédant la Révolution de 1911*), Sanlian shudian, 1977.

## La réflexion de Tocqueville sur les mœurs

*Le peuple français, un peuple  
révolutionnaire par caractère*

LI Hongtu

En 1835, Alexis de Tocqueville, philosophe, historien et homme politique français, achève à l'âge de trente ans son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, avant de publier en 1851 *Souvenirs*, somme de réflexions sur la révolution populaire de 1848 qui vient d'avoir lieu. En 1856, au crépuscule de sa vie, il publie *L'Ancien Régime et la Révolution* où il livre une analyse à la fois plus profonde et plus distanciée de la révolution de 1789, expliquant les raisons pour lesquelles le régime despotique ne cesse de se rétablir en France, et exposant le destin historique du peuple français. En tant que grande figure de la pensée libérale, son œuvre a été abordée de diverses manières: les penseurs américains par exemple s'attachent davantage à la réflexion de Tocqueville sur l'expérience américaine retracée dans *De la démocratie en Amérique*, tandis que les penseurs français suivent avec intérêt le parcours historique de la France décrit dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, formant ainsi deux grands modèles interprétatifs désignés respectivement dans les milieux académiques par les libellés « école américaine » et « école française ». Dans leurs recherches, un grand nombre de spécialistes ont relevé chez Tocqueville une question centrale: celle des *mœurs*. Ce concept clé de sa pensée est aussi bien l'un des piliers fondamentaux des institutions libérales modernes. Cependant, ce concept n'a jamais fait l'objet d'une réflexion spécifique et

systématique: c'est pourquoi nous nous proposons d'examiner plus attentivement cette question, et d'approfondir ainsi notre compréhension de la pensée de Tocqueville.

## La naissance d'une « société nouvelle »

En 1835, Tocqueville publie *De la démocratie en Amérique* et introduit ainsi son ouvrage :

La société change de formes, l'humanité de condition, et de nouvelles destinées s'approchent<sup>1</sup>.

À travers cette formule, Tocqueville salue « l'avènement prochain, universel, irrésistible de la Démocratie dans le monde<sup>2</sup> » et se réjouit que « le développement graduel de l'égalité [soit] un fait providentiel<sup>3</sup> ». Tocqueville propose ici à la fois une définition de son époque et une réaction à celle-ci. Il comprend que l'avènement d'institutions démocratiques est le marqueur de l'époque et que l'avancée de la démocratisation est inexorable. Mais le développement de la démocratie signe la disparition de la vieille société aristocratique et l'impossibilité de son rétablissement. Très tôt, Tocqueville comprend que le système aristocratique est mort<sup>4</sup>. La société hiérarchisée, basée sur les privilèges de l'aristocratie, disparaît à jamais pour céder la place à une société démocratique et égalitaire. Ce changement social, inédit dans l'histoire de l'humanité, a été rendu possible par une transformation de l'organisation du pouvoir.

Comment comprendre l'avènement de cette société démocratique? Comment construire, sur les ruines de la vieille société aristocratique, une société sans monarque et sans privilèges, une société démocratique assurant l'égalité des individus? Plus important encore, selon quelle perspective, dans quel contexte

---

1. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, T. I, p. I « Avertissement » (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 1).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. II (édition chinoise p. 7).

4. LIVELY Jack 1965, p. 5.

et avec quels outils intellectuels la nouvelle génération peut-elle organiser la société démocratique? Contrairement à ses contemporains, Tocqueville voit l'avènement de l'égalité comme un fait imminent et comme un principe fondateur de la légitimité de la société, et ce même si la société n'y est pas encore totalement préparée. Il écrit :

Il n'y a pas en France, et, je ne crains pas de le dire, en Europe, un seul homme qui ait fait voir d'une manière plus publique, que l'ancienne société aristocratique avait disparu pour toujours, et qu'il ne restait plus aux hommes de notre temps qu'à organiser progressivement et prudemment sur ses ruines la société démocratique et nouvelle [...] sans sortir de la monarchie [...]. Je suis un homme nouveau<sup>5</sup>.

Tocqueville se donne une mission : une société totalement neuve est en train de naître, dont les fonctions, le mode opératoire et les fondations culturelles seront radicalement différents de la société aristocratique ; il faut donc expliquer et éclairer ce nouveau monde, cette nouvelle société, pour en faciliter l'avènement :

Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau<sup>6</sup>.

Il est nécessaire pour cela de créer un système théorique à même d'expliquer l'établissement du régime démocratique et son orientation future, son organisation et son mode opératoire.

Dans le temps où nous vivons et principalement dans le pays où nous sommes, on ne saurait être éclairé sans comprendre que d'éclaircir chez nous la liberté ne peut se produire que sous une forme démocratique. Il est évident pour tout homme qui a un jugement sain et un esprit libre que de nos jours et chez nous le seul problème à résoudre est celui de savoir comment il faut s'y prendre pour familiariser peu à peu notre société aux institutions démocratiques. L'aristocratie n'existe plus désormais que dans l'histoire<sup>7</sup>.

Tocqueville est porteur d'une vision et, bien que né dans un monde aristocratique, il marche résolument vers le nouveau

---

5. « À Messieurs les électeurs de l'arrondissement de Valognes », 13 février. 1839. Cité par WOLIN Sheldon S. 2001, p. 412. Texte original : TOCQUEVILLE Alexis de 1985, vol. 2, p. 52-53.

6. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, p. 9 (édition chinoise p. 8).

7. Lettre à Paul Clamorgam, 1<sup>er</sup> janvier 1839. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 426 (note 216) ; HUANG Yanhong 2010, p. 89.

monde démocratique. L'héritage de l'époque ne l'empêche pas d'accueillir la démocratie, mais s'il accepte cette nouvelle réalité, il lance un avertissement : c'est la liberté qui doit constituer à la fois le fondement et la finalité de la démocratie :

J'ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocratique [sic] par l'instinct, c'est-à-dire que je méprise et crains la foule. J'aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie. Voilà le fond de l'âme<sup>8</sup>.

Il ajoute :

Je suis libéral et rien de plus ; je l'étais dès avant 1830, je le suis encore<sup>9</sup>.

La liberté est, en vérité, une chose sacrée<sup>10</sup>.

En juin 1835, Tocqueville écrit dans une lettre à John Stuart Mill :

J'aime la liberté par intérêt et l'égalité par instinct et par rationalité. Nombreux sont ceux qui feignent leur passion pour ces deux idées, je crois être le seul à être sincère et prêt à me sacrifier pour elles<sup>11</sup>.

C'est pour cette raison qu'il est hostile aux royalistes et ne se retrouve pas dans le régime politique de Guizot, qui ne sert que les intérêts de la bourgeoisie. La question centrale pour Tocqueville est de savoir comment, dans cette nouvelle époque démocratique, éviter les abus inhérents à ce mode de gouvernement et protéger la liberté. C'est pourquoi il n'a de cesse de lancer cet avertissement :

Le fait le plus clair, c'est que nous vivons dans une époque de transition. Mais allons-nous à la liberté, marchons-nous au despotisme<sup>12</sup> ?

On comprend ainsi mieux l'empressement de Tocqueville à édifier une nouvelle science politique.

---

8. Note de 1841, figurant sous le titre « Mon instinct, mes opinions » dans TOCQUEVILLE Alexis de 1985, vol. 2, p. 87.

9. « À Messieurs les électeurs de l'arrondissement de Valognes », 24 juin 1842. Cité par WOLIN Sheldon S. 2001, p. 409. Texte original : TOCQUEVILLE Alexis de 1985, vol. 2, p. 61.

10. LIVELY Jack 1965, p. 13.

11. *Ibid.*, p. 18-19.

12. Lettre à son frère Hippolyte, Cincinnati, 4 déc. 1831. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 249 ; HUANG Yanhong 2010, p. 33.

## Mœurs et caractère d'un peuple : la méthode de Tocqueville

Comment étudier cette nouvelle société ? Quelle méthode choisir et quel point de vue adopter pour saisir ce nouvel ordre démocratique sur le point d'advenir ? La création d'une nouvelle science politique est indispensable, non seulement dans cette perspective théorique, mais aussi parce qu'elle bénéficie à la création d'un système apte à réaliser la liberté en France. Dans son parcours intellectuel, Tocqueville a été influencé par deux penseurs. Le premier, Montesquieu, philosophe des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, a dans *L'Esprit des lois* non seulement observé les lois à l'aune des systèmes politiques, mais aussi pensé à partir du rapport entre « l'esprit des lois », le droit et les mœurs, ce qui fait l'essence des lois et les facteurs sociaux permettant leur fonctionnement. À bord du navire qui l'emporte aux États-Unis, Tocqueville réfléchit sur la démocratie en Amérique et écrit dans une lettre à son ami Louis de Kergolay : « Il y a trois hommes avec lesquels je vis un peu tous les jours, c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau<sup>13</sup>. » Dans ses recherches sur la démocratie en Amérique, il utilise la méthode adoptée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois* et analyse les mœurs qui sous-tendent les lois et les institutions, examine les éléments influant sur le fonctionnement de la société et étudie l'opinion, la psychologie et les relations sociales du peuple américain.

L'autre grande figure prépondérante dans la pensée de Tocqueville est le célèbre penseur et politicien François Guizot. En 1823, Tocqueville arrive à Paris et sera profondément marqué par une série de cours donnés par ce dernier entre 1828 et 1830 sur l'histoire de la civilisation. Après la révolution de 1789, le régime politique et la société française connaissent des transformations profondes tandis que le système aristocratique s'effondre, une société nouvelle émerge pour la compréhension de laquelle Guizot propose une vision tout à fait novatrice. Selon lui :

---

13. Lettre à Louis de Kergolay, 10 novembre 1836. TOCQUEVILLE Alexis de 1977, vol. 1, p. 148. Citée dans LAMBERTI Jean-Claude 1983, p. 15 (édition anglaise consultée par l'auteur : p. 5).

Il eût été plus sage d'étudier d'abord la société elle-même pour connaître et comprendre ses institutions politiques. Avant de devenir cause, les institutions sont effet; la société les produit avant d'en être modifiée; et au lieu de chercher, dans le système ou les formes du gouvernement, quel a été l'état du peuple, c'est l'état du peuple qu'il faut examiner avant tout pour savoir quel a dû, quel a pu être le gouvernement. [...] Le chercheur doit comprendre comment les peuples sont gouvernés<sup>14</sup>.

Selon l'historien des idées Larry Siedentop, Guizot affirme ici l'impossibilité, pour quelque gouvernement que ce soit, de restaurer la société aristocratique, et la nécessité d'instaurer une forme de gouvernement inédite pour la nouvelle société<sup>15</sup>. Quelle que soit la lecture que l'on en fait, selon Guizot, face à un changement social, il est fondamental pour les intellectuels comme pour les gouvernants de se pencher sur l'état du peuple et la manière dont il est gouverné. Autrement dit, il faut se demander quelles sont les bases fondatrices des systèmes politiques avant même qu'ils ne soient érigés en systèmes, et comprendre quel état, en particulier quel état du peuple, détermine la forme des institutions et l'efficacité de leur fonctionnement. Cette méthode s'inspire directement de l'affirmation de Montesquieu selon laquelle « la loi procède directement des coutumes et des mœurs d'une nation ». Tocqueville inscrit donc sa pensée dans la droite ligne de celle de Montesquieu et de Guizot: ce n'est pas la forme ou le fonctionnement des institutions qui comptent avant tout, mais ce qui les sous-tend fondamentalement. Pour Tocqueville, ce fondement se trouve dans un certain état du peuple. Les opinions, les coutumes et les habitudes, ce qu'il appelle enfin « les mœurs », constituent un des facteurs essentiels pesant sur l'établissement et la forme des institutions. On retrouve cette idée à plusieurs reprises dans les écrits de Tocqueville:

La démocratie est dans les mœurs, dans les lois, dans l'opinion de la majorité<sup>16</sup>.

---

14. SIEDENTOP Larry 1994, p. 23.

15. *Ibid.*

16. Lettre à Louis de Kergorlay, Yonkers, 29 juin 1831. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 199 ; HUANG Yanhong 2010, p. 24.

[Un] gouvernement ne peut se soutenir que moyennant certaines conditions de lumières, de moralité privée, de croyances<sup>17</sup>.

La constitution et les lois n'ont en soi aucune signification, ne sont qu'objets inertes; ce sont les mœurs d'un peuple et l'état d'une société qui peuvent lui donner vie<sup>18</sup>.

C'est en ce sens que, selon certains chercheurs, Tocqueville emprunte à Montesquieu les concepts de lois et de mœurs<sup>19</sup> et que, comme l'affirme François Bourricaud, il est à la fois l'héritier de Montesquieu et de Guizot<sup>20</sup>.

Que recouvre concrètement le concept de mœurs chez Tocqueville? Il en propose une définition dans *De la démocratie en Amérique*:

J'entends ici l'expression de mœurs dans le sens qu'attachaient les Anciens au mot *mores*; non seulement je l'applique aux mœurs proprement dites, qu'on pourrait appeler les habitudes du cœur, mais aux différentes notions que possèdent les hommes, aux diverses opinions qui ont cours au milieu d'eux, et à l'ensemble des idées dont se forment les habitudes de l'esprit. Je comprends donc sous ce mot tout l'état moral et intellectuel d'un peuple<sup>21</sup>.

---

17. Lettre à Eugène Stöffels, Paris, 21 février 1835. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 314 ; HUANG Yanhong 2010, p. 60.

18. Nous n'avons pas trouvé dans *Voyage aux États-Unis* le passage exact d'où est tirée cette citation, vraisemblablement modifiée. En revanche, un passage approchant, intitulé « De la supériorité des mœurs sur les lois », donne : « En dehors de toutes ces lois, se rencontre une puissance supérieure à elles : c'est l'esprit et les mœurs du peuple, son caractère. Les meilleures lois ne peuvent faire marcher une constitution en dépit des mœurs ; les mœurs tirent parti des pires lois. » (NdT.) TOCQUEVILLE Alexis de 1865, p. 286 (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 37).

19. LAMBERTI Jean-Claude 2010, p. 18 (édition anglaise p. 8). George A. Kelly voit lui aussi une filiation intellectuelle entre Montesquieu et Tocqueville : cf. KELLY George Armstrong 1992, p. 233.

20. François Bourricaud, « Convictions de Tocqueville », in GUELLEC Laurence 2005, p. 103 (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 57).

21. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, T. II, p. 198 (édition chinoise p. 332). Arthur Kaledin appelle cela la « culture », au sens où ce terme est utilisé dans la littérature et l'anthropologie contemporaines. C'est la signification qui vient immédiatement à l'esprit lorsque Tocqueville évoque les mœurs ou l'état moral et intellectuel d'un peuple. Il ne fait pas de doute que Tocqueville pense lorsqu'il utilise ce terme à ce que recouvre la culture pour nous, c'est-à-dire à un ensemble de valeurs, de croyances et de coutumes. Voir Arthur Kaledin, « Tocqueville's apocalypse : culture, politics, and freedom in *Democracy in America* », in GUELLEC Laurence 2005, p. 47 (édition chinoise p. 31). Kelly explique quant à lui les coutumes et les mœurs de Tocqueville comme un *ethos*, le terme recouvrant diverses

Tocqueville se fixe un objectif :

Je suis bien convaincu que les sociétés politiques sont, non ce que les font leurs lois, mais ce que les préparent d'avance à être les sentiments, les croyances, les idées, les habitudes de cœur et d'esprit des hommes qui les composent, ce que le naturel et l'éducation ont fait ceux-ci. Si cette vérité ne sort pas de toutes parts de mon livre, s'il ne porte pas les lecteurs à faire sans cesse, dans ce sens, un retour sur eux-mêmes, s'il n'indique pas, à chaque instant, sans afficher jamais la prétention de le leur enseigner, quels sont les sentiments, les idées, les mœurs qui seuls peuvent conduire à la prospérité et à la liberté publique, quels sont les vices et les erreurs qui en écartent au contraire invinciblement, je n'aurai point atteint le principal et, pour ainsi dire, le seul but que j'ai en vue<sup>22</sup>.

Ainsi, Tocqueville n'analyse pas la révolution de 1848 à partir de la réalité sociale des classes ouvrières, mais souligne à plusieurs reprises que ce sont des idées qui se trouvent à l'origine de cette révolution.

Chez Tocqueville, les mœurs et les sentiments du peuple recouvrent une réalité assez large ; mais quelle que soit la teneur exacte attribuée à ces termes, leur mention est hautement significative. Selon François Furet, Tocqueville pose la question fondamentale des sciences sociales, celle que nous ne devons jamais cesser de nous poser, à savoir : quel est le lien entre la production d'idées, les représentations mentales et les autres aspects de la vie sociale<sup>23</sup> ? Du point de vue de l'histoire des idées, la notion de mœurs chez Tocqueville est à la fois un enjeu et un concept clé, lié aux notions de culture et d'entité sociale, et qui façonne la substance même de la société. Pour Reinhart Koselleck, c'est à la fois un indicateur et un facteur du

---

significations selon les occurrences où il est employé, par exemple lorsqu'il explique que l'établissement d'un régime despotique en France s'est fait par les mœurs et non par les idées. Tocqueville utilise parfois les termes « habitudes », « opinions » ou « inclinations » dans le sens de mœurs. J.-C. Lamberti et d'autres spécialistes pensent qu'« opinion commune » a également souvent le sens de coutumes et mœurs. Voir LAMBERTI Jean-Claude 1983, p. 18 (édition anglaise p. 8) ; WELC Cheryl B., 2006, p. 198. L'historien François Furet estime aussi que mœurs peut avoir le sens de « sentiments », de « mouvement intellectuel », etc. Voir FURET François 1982, p. 249 (édition anglaise consultée par l'auteur : p. 192).

22. Lettre à Francisque de Corcelle, Saint-Cyr, 17 septembre 1853. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1081-1082 ; HUANG Yanhong 2010, p. 223. Voir *infra*, p. 159.

23. FURET François 1982, p. 249 (édition anglaise p. 192).

changement social, mais cette méthode permet surtout à Tocqueville de mener une réflexion plus riche et d'échafauder, selon Furet, une théorie simple et cependant d'une grande profondeur<sup>24</sup>.

## ***De De la démocratie en Amérique à L'Ancien Régime et la Révolution***

C'est en utilisant cette méthode que Tocqueville a écrit les trois œuvres majeures de sa vie. La première, *De la démocratie en Amérique*, publiée en 1835, analyse la manière dont la liberté s'intègre parfaitement au modèle démocratique américain. Aux États-Unis, l'avènement des institutions et de la société démocratiques s'est fait dans le maintien des droits et des libertés individuelles; autrement dit, c'est une nation où liberté et démocratie fonctionnent de pair. Par ailleurs, contrairement à la France, la démocratie américaine est « non révolutionnaire », c'est-à-dire que les États-Unis ont installé leur démocratie sans passer par une succession de révoltes<sup>25</sup>. La France de Tocqueville, qui n'est pas encore parvenue au même stade, fait quant à elle continuellement appel, dans son processus de réalisation de la liberté et d'édification d'une société démocratique, à des moyens révolutionnaires, sacrifiant ainsi la liberté ou du moins en violant certains principes. Tocqueville se demande continuellement pourquoi la France a échoué là où les États-Unis ont réussi. Selon lui, si la démocratie américaine est compatible avec la liberté, ce n'est pas entièrement en raison des institutions, mais aussi et surtout parce que les mœurs du pays garantissent le bon fonctionnement des formes et des systèmes politiques. Ainsi, lorsque Tocqueville expose les raisons qui ont motivé l'écriture de son ouvrage, il explique avoir cherché « une image de la démocratie elle-même, de ses penchants, de ses caractères, de ses préjugés, de ses passions<sup>26</sup> ». S'il semble donc en apparence que ce

---

24. *Ibid.*

25. François Furet, « The intellectual origins of Tocqueville's thought », in GUELLEC Laurence 2005, p. 132 (édition chinoise p. 73).

26. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, T. I, p. 22 (édition chinoise p. 16).

soient les institutions et les gouvernements autonomes des villes et villages qui empêchent la tyrannie de la majorité et garantissent les droits et les libertés individuels, ce sont en fait les mœurs qui déterminent les institutions et empêchent la démocratie de se dégrader en « un despotisme démocratique ». Tocqueville considère d'ailleurs « les mœurs comme l'une des grandes causes générales auxquelles on peut attribuer le maintien de la république démocratique aux États-Unis<sup>27</sup>. » Si l'on considère qu'en Amérique la situation géographique, les institutions et les mœurs ont conjointement œuvré au maintien de la démocratie et de la liberté, ce sont bien les mœurs qui restent le facteur décisif :

Ces trois grandes causes servent sans doute à régler et à diriger la démocratie américaine ; mais s'il fallait les classer, je dirais que les causes physiques y contribuent moins que les lois, et les lois infiniment moins que les mœurs. Je suis convaincu que la situation la plus heureuse et les meilleures lois ne peuvent maintenir une constitution en dépit des mœurs, tandis que celles-ci tirent encore parti des positions les plus défavorables et des plus mauvaises lois. L'importance des mœurs est une vérité commune à laquelle l'étude et l'expérience ramènent sans cesse. Il me semble que je la trouve placée dans mon esprit comme un point central ; je l'aperçois au bout de toutes mes idées<sup>28</sup>.

Tocqueville distingue ainsi la démocratie en un sens général de la démocratie aux États-Unis ; la démocratie doit être soutenue par les mœurs, s'intégrer à une organisation et permettre une identification de la société :

Ce sont donc particulièrement les mœurs qui rendent les Américains des États-Unis, seuls entre tous les Américains, capables de supporter l'empire de la démocratie ; et ce sont elles encore qui font que les diverses démocraties anglo-américaines sont plus ou moins réglées et prospères<sup>29</sup>.

Tocqueville expose dans ce passage une définition plus complète de la notion de mœurs :

---

27. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, T. II, p. 198 (édition chinoise p. 320).

28. *Ibid.*, T. II, p. 235 (édition chinoise p. 358).

29. *Ibid.*, T. II, p. 235 (édition chinoise p. 358).

C'est à l'est que les Anglo-Américains ont contracté le plus long usage du gouvernement de la démocratie, et qu'ils ont formé les habitudes et conçu les idées les plus favorables à son maintien. La démocratie y a peu à peu pénétré dans les usages, dans les opinions, dans les formes; on la retrouve dans tout le détail de la vie sociale comme dans les lois. C'est à l'est que l'instruction littéraire et l'éducation pratique du peuple ont été le plus perfectionnées et que la religion s'est le mieux entremêlée à la liberté. Qu'est-ce que toutes ces habitudes, ces opinions, ces usages, ces croyances, sinon ce que j'ai appelé des mœurs<sup>30</sup>?

La démocratie repose ainsi sur les mœurs, les lois et les opinions de la majorité<sup>31</sup>, et ses institutions nécessitent une véritable éducation du peuple; cela constitue un processus à la fois long et difficile, et c'est pourquoi le maintien de l'ordre au sein du peuple ne peut venir que du peuple lui-même<sup>32</sup>. Selon Tocqueville :

En Amérique, la liberté des mœurs a créé des institutions libres; en France, c'est aux institutions libres de créer des mœurs libres. C'est le but que nous devons nous efforcer d'atteindre, sans oublier notre point de départ<sup>33</sup>.

Après *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville publie *Souvenirs* en 1851, trois ans après la révolution de 1848. Ayant vécu personnellement ces événements, il ressent la nécessité de raconter et de réfléchir sur cette révolution, de « parler de son rôle et de celui de ses contemporains, d'analyser les passions qui ont motivé leurs actions, de déterminer la responsabilité que chacun doit porter<sup>34</sup> ». À travers l'étude de cette révolution, Tocqueville souhaite répondre

---

30. *Ibid.*, T. II, p. 234 (édition chinoise p. 357-358).

31. Lettre à Louis de Kergorlay, Yonkers, 29 juin 1831. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 199; HUANG Yanhong 2010, p. 24.

32. *Ibid.*, TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 200-201; HUANG Yanhong 2010, p. 26-27.

33. *Voyage aux États-Unis*, cité par LIVELY Jack 1965, p. 67.

34. Tocqueville, *Souvenirs*. L'extrait en chinois est vraisemblablement une citation modifiée de ce passage : « Éloigné momentanément du théâtre des affaires, je suis réduit, au milieu de ma solitude, à me considérer un instant moi-même, ou plutôt à envisager autour de moi les événements contemporains dans lesquels j'ai été acteur ou dont j'ai été témoin. Le meilleur emploi que je puisse faire de mes loisirs me paraît être de retracer ces événements, de peindre les hommes qui y ont pris part sous mes yeux, et de saisir et graver ainsi, si je puis, dans ma mémoire, les traits confus qui forment la physionomie agitée de mon temps. » (NdT.) TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 3 (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 15).

à un certain nombre de questions : pourquoi l'inclination à la révolution est-elle si forte en France ? et en particulier pourquoi l'opposition entre les classes sociales est-elle d'une intensité telle que non seulement des révolutions éclatent fréquemment, mais que la révolution fait l'objet d'un culte quasi religieux<sup>35</sup> ? Enfin, Tocqueville espère, à travers l'examen de ces questions, trouver le chemin qui mènera la France à la prospérité.

Pour comprendre la révolution de 1848, Tocqueville s'efforce d'abord d'en cerner les caractéristiques. D'après lui,

[Cette révolution] n'est pas qu'une émeute, c'est la plus terrible de toutes les guerres civiles, la guerre de classe à classe, de ceux qui n'ont rien contre ceux qui ont<sup>36</sup>.

La révolution de Février, au contraire, semblait être faite entièrement en dehors de la bourgeoisie et contre elle<sup>37</sup>.

Elle n'eut pas pour but de changer la forme du gouvernement, mais d'altérer l'ordre de la société. Elle ne fut pas, à vrai dire, une lutte politique (dans le sens que nous avons donné jusque-là à ce mot) mais un combat de classe, une sorte de guerre servile [...] et on ne doit y voir qu'un effort brutal et aveugle, mais puissant des ouvriers pour échapper aux nécessités de leur condition qu'on leur avait dépeinte comme une oppression illégitime et pour s'ouvrir par le fer un chemin vers ce bien-être imaginaire dont on les avait bercés<sup>38</sup>.

Ce n'est pas d'une forme politique qu'il s'agit ici, c'est de la propriété, de la famille, de la civilisation, de tout ce qui nous attache en un mot à la vie<sup>39</sup>.

Comme l'affirme Auguste Blanqui, défenseur de la cause ouvrière : « Si la grande Révolution française est une révolution politique, alors la révolution de 1848 est une révolution sociale ». Et cette révolution sociale a pour objet la destruction du système basé

---

35. LIVERY Jack 1965, p. 211.

36. Lettre à Paul Clamorgam, Paris, 24 juin 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 631 ; HUANG Yanhong 2010, p. 157.

37. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 102.

38. *Ibid.*, p. 208.

39. Lettre à Paul Clamorgam, Paris, 24 juin 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 631 ; HUANG Yanhong 2010, p. 158.

sur le droit de propriété et les bases de cette culture sociale, ce que Tocqueville nomme la « révolution nouvelle<sup>40</sup> ».

À l'époque, ni le roi, ni les élites, ni même les dirigeants politiques ne comprennent la situation et aucun n'a anticipé la révolution de 1848. En janvier, le roi déclarait : « Ils ne vont tout de même pas faire la révolution en hiver<sup>41</sup> ! » Pourtant la révolution éclatait un mois plus tard, en février, et Tocqueville était le seul à l'avoir vue venir, comme en témoigne le discours prononcé à la Chambre des députés le 29 janvier 1848<sup>42</sup>.

Si Tocqueville a su à l'époque sentir l'air du temps, c'est parce qu'il a été capable de lire les mœurs d'une société complexe. Comme il le dit lui-même :

Cela me permettait de percer au travers du mécanisme des institutions et de la masse des petits faits journaliers pour considérer l'état des mœurs et des opinions dans le pays. Là, je voyais clairement apparaître plusieurs des signes qui annoncent d'ordinaire l'approche des révolutions<sup>43</sup>.

Cette inquiétude naturelle de l'esprit du peuple, cette agitation inévitable de ses désirs et de ses pensées, ces besoins, ces instincts de la foule formèrent, en quelque sorte, le tissu sur lequel les novateurs brodèrent tant de figures monstrueuses ou grotesques<sup>44</sup>.

La révolution naît d'un état du peuple, elle est le résultat d'un « souffle », d'une « force ». Tocqueville explique :

Les révolutions, qui s'accomplissent par émotion populaire, sont d'ordinaire plutôt désirées que préméditées. Tel qui se vante de les avoir machinées n'a fait qu'en tirer parti. Elles naissent spontanément d'une maladie générale des esprits amenée tout à coup à l'état de crise par une circonstance fortuite que personne n'a prévue ; et, quant aux prétendus inventeurs ou conducteurs de ces révolutions, ils n'inventent et ne conduisent rien ; leur seul mérite est celui des

---

40. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 12.

41. Lü Yimin 2002, p. 189.

42. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 15-16.

43. *Ibid.*, p. 12-13.

44. *Ibid.*, p. 111.

aventuriers qui ont découvert la plupart des terres inconnues. Oser aller toujours droit devant soi tant que le vent vous pousse<sup>45</sup>.

Cette révolution sociale menée par les classes populaires et d'une violence sans précédent affecte profondément Tocqueville, qui écrit :

Quelle guerre ! Jamais depuis soixante ans on n'a vu de telle journée. Les plus sanglantes de la Révolution française comparées à celles-ci sont des jeux d'enfants<sup>46</sup>.

En réfléchissant sur cette révolution, Tocqueville analyse l'état du peuple en reprenant la méthode de Guizot, car c'est bien le caractère « populaire » de cette révolution qui fait sa spécificité<sup>47</sup>. Pour Tocqueville, les habitudes et les comportements de ce peuple révolutionnaire ne s'accordent pas aux exigences de la liberté.

Je vous dis que ce peuple, que vous admirez si naïvement, vient d'achever de montrer qu'il était incapable et indigne de vivre libre. Montrez-moi ce que l'expérience lui a appris ? Quelles sont les vertus nouvelles qu'elle lui a données ; les anciens vices qu'elle lui a ôtés ? Non, vous dis-je, il est toujours le même ; aussi impatient, aussi irréfléchi, aussi contempteur de la loi, aussi faible devant l'exemple et téméraire devant le péril que l'ont été ses pères. Le temps n'a rien changé en lui et l'a laissé aussi léger dans les choses sérieuses, qu'il l'était jadis dans les futiles<sup>48</sup>.

Là encore, la question centrale des mœurs explique pourquoi ce peuple, grâce au droit de vote qu'il vient d'acquérir, élit Louis Napoléon Bonaparte qui établira un régime autoritaire avec le Second Empire.

Après cela, Tocqueville arrête d'écrire pendant une longue période pour réfléchir. De cette réflexion naîtra *L'Ancien Régime et la Révolution*, publié en 1856. Dans cet ouvrage, Tocqueville ne relate pas les événements à la manière d'un historien, mais poursuit la réflexion sur l'état du peuple et les mœurs, initiée dans ses deux précédents livres :

---

45. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 48.

46. Lettre à Paul Clamorgam, Paris, 24 juin 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 632 ; HUANG Yanhong 2010, p. 158.

47. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 105.

48. *Ibid.*, p. 98.

Les changements successifs qui se font dans l'état social, dans les institutions, dans l'esprit et dans les mœurs des Français à mesure que la Révolution marche. Voilà mon sujet<sup>49</sup>.

En un mot, il veut comprendre comment les révolutionnaires « détruisent l'Ancien Monde pour en construire un nouveau ». Les révolutionnaires se considèrent comme une nouvelle génération chargée de la mission de rompre le plus nettement avec les anciennes traditions :

Les Français ont fait en 1789 le plus grand effort auquel se soit jamais livré aucun peuple, afin de couper pour ainsi dire en deux leur destinée, et de séparer par un abîme ce qu'ils avaient été jusque-là de ce qu'ils voulaient être désormais. Dans ce but, ils ont pris toutes sortes de précautions pour ne rien emporter du passé dans leur condition nouvelle; ils se sont imposé toutes sortes de contraintes pour se façonner autrement que leurs pères; ils n'ont rien oublié enfin pour se rendre méconnaissables<sup>50</sup>.

On peut ainsi s'étonner du fait qu'un régime totalitaire, par nature semblable à celui de l'Ancien Régime, ait pu succéder à la Révolution de 1789. Cette marche de l'histoire incite Tocqueville à réfléchir sur le caractère d'une nation, en particulier dans une société démocratique. Il écrit :

J'étais convaincu qu'à leur insu [les révolutionnaires de 1789] avaient retenu de l'Ancien Régime la plupart des sentiments, des habitudes, des idées même à l'aide desquelles ils avaient conduit la Révolution qui le détruisit et que, sans le vouloir, ils s'étaient servi de ses débris pour construire l'édifice de la société nouvelle<sup>51</sup>.

Ne nous étonnons plus en voyant avec quelle facilité merveilleuse la centralisation a été rétablie en France au commencement de ce siècle. Les hommes de 89 avaient renversé l'édifice, mais ses fondements étaient restés dans l'âme même de ses destructeurs, et sur ces fondements on a pu le relever tout à coup à nouveau et le bâtir plus solidement qu'il ne l'avait jamais été<sup>52</sup>.

---

49. Lettre à Louis de Kergorlay, 16 mai 1858. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1306 ; HUANG Yanhong 2010, p. 289.

50. *L'Ancien Régime et la Révolution*, TOCQUEVILLE Alexis de 1952, p. 69 (édition chinoise p. 29).

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 137-138 (édition chinoise p. 116).

Bien entendu,

Le dominateur tomba, mais ce qu'il y avait de plus substantiel dans son œuvre resta debout; son gouvernement mort, son administration continua de vivre, et, toutes les fois qu'on a voulu depuis abattre le pouvoir absolu, on s'est borné à placer la tête de la Liberté sur un corps servile<sup>53</sup>.

[La passion pour l'égalité reste] prête fournir au gouvernement qui veut la favoriser et la flatter les habitudes, les idées, les lois dont le despotisme a besoin pour régner<sup>54</sup>.

Tocqueville ne s'attache pas uniquement à déterminer l'origine des révolutions ou la manière de les éviter, mais à connaître à travers ces questions les mœurs qui font les révolutions et à savoir quel type de mœurs créent quel type de révolution et quelles sont les formes et les directions que prennent les institutions politiques et sociales après les révolutions. Selon lui, il n'est pas concevable d'établir un gouvernement libre sans les mœurs, les habitudes et les lois aptes à le soutenir<sup>55</sup>.

Tout au long de sa vie, Tocqueville a su inscrire sa pensée dans la réalité et la nourrir des événements historiques qui ont suivi 1789. Les nombreux systèmes politiques qui se sont succédé durant soixante ans, et leur incapacité à instaurer un gouvernement libre, ont été autant d'occasions pour lui de dérouler le fil de sa pensée. Face à cet échec du politique, Tocqueville choisit d'étudier les mœurs et de se hausser à un degré de compréhension plus élevé encore, en prenant pour objet la nature du peuple français. Selon lui, seule une analyse approfondie de cette question permettrait de sortir de cet étrange cercle vicieux de l'histoire :

La révolution française ne sera que ténèbres pour ceux qui ne voudront regarder qu'elle; c'est dans les temps qui la précèdent qu'il faut chercher la seule lumière qui puisse l'éclairer. Sans une vue nette de l'ancienne société, de ses lois, de ses vices, de ses préjugés, de ses misères, de sa grandeur, on ne comprendra jamais ce qu'ont fait les Français pendant le cours des soixante années qui ont suivi sa chute;

---

53. *L'Ancien Régime et la Révolution*, TOCQUEVILLE Alexis de 1952, p. 248 (édition chinoise p. 240).

54. *Ibid.*

55. LAMBERTI Jean-Claude 1983, p. 137 (édition anglaise p. 126).

mais cette vue ne suffirait pas encore si l'on pénétrait jusqu'au naturel même de notre nation<sup>56</sup>.

Pour comprendre la nature d'un peuple, il faut prêter attention à son caractère et à son état. Selon Tocqueville :

Ce que l'on appelle le caractère national n'est souvent pas autre chose que les traits distinctifs de son état social<sup>57</sup>.

Ici, la nature d'une nation se dissout dans les caractéristiques du peuple, qui s'expriment à travers ses mœurs, ses coutumes, ses sentiments. Pour Tocqueville, au cours des soixante années qui ont suivi la révolution de 1789, le peuple n'a pas changé et le gène de la révolution et de la violence a posé sa marque sur tous les processus historiques. Il revient en ces termes sur la période particulière de 1789 à 1848 et l'établissement du Second Empire en 1852 :

La monarchie constitutionnelle avait succédé à l'Ancien Régime ; la république, à la monarchie ; à la république, l'empire ; à l'empire, la restauration ; puis était venue la monarchie de Juillet. Après chacune de ces mutations successives, on avait dit que la révolution française, ayant achevé ce qu'on appelait présomptueusement son œuvre, était finie : on l'avait dit et on l'avait cru. [...] Et voici la révolution française qui recommence, car c'est toujours la même<sup>58</sup>.

En ce sens, il existe une véritable continuité dans la généalogie conceptuelle de Tocqueville. À l'invitation de John Stuart Mill, Tocqueville écrivait en 1836 *L'État social et politique de la France avant et depuis 1789*, essai dans lequel il abordait la question du « caractère révolutionnaire du peuple français ». Vingt ans plus tard, en 1856, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, il explique pourquoi la quête de démocratie et de liberté individuelle du peuple français se traduit invariablement par l'utilisation de moyens « révolutionnaires ». Tocqueville cherche ainsi non seulement à comprendre la manière dont les révolutions se produisent, mais il se livre à une analyse embryologique du « virus de la révolution » depuis 1789 pour en comprendre les mécanismes de genèse et de

---

56. *L'Ancien Régime et la Révolution*, TOCQUEVILLE Alexis de 1952, p. 249 (édition chinoise p. 240-241).

57. *Voyage aux États-Unis*, TOCQUEVILLE Alexis de 1865, p. \*\*\* (édition chinoise p. 144).

58. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 95.

transmission, et la manière dont la révolution devient un objet de « culte », et un trait constitutif du peuple français.

## **Le peuple et la révolution : la révolution de 1848**

À travers la relation entre l'Ancien Régime et la révolution de 1789, Tocqueville abordait les différents enjeux de la modernité française d'un point de vue politique, tandis qu'il place son analyse de la révolution de 1848 sur un plan social. Si l'on compare les deux révolutions, celle de 1848 a mis au jour de manière encore plus évidente les nombreux problèmes sociaux survenus au cours de la formation de la modernité, ainsi que la nécessité d'intégrer les différents composants du corps social, de dépasser la tradition révolutionnaire et de réaliser la modernité. On peut ainsi comprendre la pensée de Tocqueville sur un autre plan, celui d'une réflexion sur le caractère d'une nation, sur la récurrence des révolutions en France, et sur leur relation avec la modernité. Tocqueville a pour ambition d'éclairer le peuple, de trouver les éléments qui permettront de construire la société de demain et de déterminer quelle sera l'orientation de la modernité. Dans cette optique, la révolution de 1848 constitue un autre cas remarquable pour l'analyse du caractère du peuple français, ainsi qu'un excellent matériau pour comprendre la pensée de Tocqueville.

Selon Tocqueville, la propriété se trouve au centre de la révolution de 1848 et, à travers cette question, il aborde un point central de l'établissement de la société moderne, qui est la question du droit de propriété. Suite à la révolution de 1789, l'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen garantissait l'inviolabilité du droit de propriété. C'est l'existence d'un tel droit qui a provoqué l'accroissement des inégalités entre riches et pauvres dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, menant Tocqueville à s'inquiéter de ce que la concentration des capitaux et la croissance rapide des classes pauvres ne conduisent la France, voire l'ensemble du monde civilisé, à une révolution<sup>59</sup>. Et dans cette révolution où « les pauvres seront les

---

59. SWEDBERG Richard 2009, p. 164-165 (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 281).

plus nombreux », la lutte se tiendra entre « ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent rien<sup>60</sup> ». En outre, Tocqueville poursuit son analyse en se plaçant sur le plan de la direction que prend le développement de la société moderne, et comprend qu'en considérant la société industrielle en dehors du contexte plus large de la société française auquel elle est incorporée, on s'aperçoit que ce qui se produit dans la première est l'inverse de ce qui se passe dans cette dernière. Progressivement, l'égalité étend partout sa domination, à l'exception de l'industrie qui évolue dans une direction toujours plus aristocratique. [Dans la société prise dans son ensemble], le capital est divisé, les profits partagés, les personnes circulent, convergent et se mélangent; [dans la société industrielle], les capitaux sont concentrés entre les mains d'une minorité et les profits dont bénéficient les ouvriers ne correspondent pas à leur travail; malgré cela, ils ne peuvent échapper à leur situation, car ils se situent à une trop grande distance sociale de leur employeur, et dépendent trop fortement de lui<sup>61</sup>. Il existe dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle deux sociétés, l'une qui tend vers la démocratie et l'égalité, l'autre vers l'inégalité et l'aristocratie industrielle capitaliste. Alors qu'il faut réaliser l'égalité dans cette nouvelle société industrielle, cette dernière crée un nouveau système de classes et de nouvelles inégalités, quand bien même celles-ci diffèrent totalement de l'ancien système aristocratique. Si l'on revient au contexte de la révolution de 1789, on observe précisément ce type de mouvement historique: la société est allée d'un système de classe privilégiant les aristocrates vers l'égalité, puis, avec l'avènement de la société industrielle dominée par le capital, a créé de « nouvelles inégalités ». C'est la transformation de ce système de privilèges, où les nouvelles inégalités prennent leur source dans le droit de propriété, qui mènera à une nouvelle révolution.

En cette période de tournant historique, la même question s'est posée: la révolution est-elle donc la seule alternative? En partant du caractère d'un peuple et de ses mœurs, Tocqueville s'interroge sur ce qui motive les révolutions et sur l'orientation qu'elles impriment

---

60. *Ibid.*, p. 179 (édition chinoise p. 287).

61. *Ibid.*, p. 165 (édition chinoise p. 281).

à la société. Selon lui, le caractère du peuple a été l'élément déterminant de la révolution de 1848. Il écrit :

Deux choses me frappèrent surtout : la première, ce fut le caractère, je ne dirai pas principalement, mais uniquement et exclusivement populaire de la révolution qui venait de s'accomplir ; la toute-puissance qu'elle avait donnée au peuple proprement dit, c'est-à-dire aux classes qui travaillent de leurs mains, sur toutes les autres<sup>62</sup>.

Pour cette classe populaire, l'égalité reste le but à atteindre depuis 1789 :

Ne s'apercevait-on pas, depuis longtemps, que le peuple agrandissait et élevait continuellement sa condition, que son importance, ses lumières, ses désirs, son pouvoir, augmentaient sans cesse ? Son aisance avait cru aussi, mais moins vite, et elle approchait du terme qu'elle ne dépasse guère dans les vieilles sociétés, où il se rencontre beaucoup d'hommes et peu de places. Comment des classes pauvres, inférieures et pourtant puissantes n'auraient-elles pas songé à sortir de leur pauvreté et de leur infériorité, en se servant de leur pouvoir, dans un temps surtout où la vue de l'autre monde est devenue plus obscure, et où les misères de celui-ci sont plus visibles et paraissent plus intolérables ? Aussi y travaillaient-elles depuis soixante ans. Le peuple avait d'abord voulu s'aider en changeant toutes les institutions politiques, mais après chaque changement, il avait trouvé que son sort ne s'était point amélioré, ou ne s'améliorait qu'avec une lenteur insupportable à la précipitation de ses désirs. Il était inévitable qu'il finirait un jour ou l'autre par découvrir que ce qui le resserrait dans sa position, ce n'était pas la constitution du gouvernement, c'était les lois immuables qui constituent la société elle-même ; et il était naturel qu'il serait amené à se demander s'il n'avait pas le pouvoir et le droit de changer aussi celles-là, comme il avait changé les autres. Et pour parler spécialement de la propriété, qui est comme le fondement de notre ordre social, tous les privilèges qui couvraient et qui, pour ainsi dire, cachaient le privilège de la propriété étant détruits, et celui-ci restant le principal obstacle à l'égalité parmi les hommes, et paraissant en être le seul signe, n'était-il pas nécessaire, je ne dis pas, qu'on vînt à l'abolir à son tour, mais du moins que la pensée de l'abolir se présentât à l'esprit de ceux qui n'en jouissaient pas<sup>63</sup> ?

---

62. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 102.

63. *Ibid.*, p. 109-110.

Selon Tocqueville, la quête d'égalité ne se manifeste pas uniquement sur le plan matériel, elle est bien davantage, en tant que refus du droit de propriété, un facteur clé de la modernité et un des fondements de la société moderne. Simultanément, et ce point est fondamental, cette quête a acquis une existence en soi, elle est devenue une force indépendante des entités sociales qui la portent. En discutant de l'origine de la révolution de 1848, Tocqueville écrit :

La révolution n'a point été amenée par la misère des classes ouvrières. Cette misère existait bien sur certains points, mais en général on peut dire que dans aucun pays, ni dans aucun temps, les classes ouvrières n'avaient été dans une meilleure condition qu'en France. Cela était surtout vrai de la classe ouvrière agricole [...]. Ce ne sont pas des besoins, ce sont des idées qui ont amené ce grand bouleversement : des idées chimériques sur la condition relative de l'ouvrier et du capital, des théories exagérées sur le rôle que pouvait remplir le pouvoir social dans les rapports de l'ouvrier et du maître, des doctrines ultra-centralisantes qui avaient fini par persuader à des multitudes d'hommes qu'il ne dépendait que de l'État non seulement de les sauver de la misère, mais de leur donner l'aisance et le bien-être [...] nous avons en face de nous des idées plus encore que des besoins<sup>64</sup>.

Dans toutes les sociétés, lors des premières phases du capitalisme, le droit de propriété engendre des inégalités importantes entre les riches et les pauvres, mais du point de vue de la formation d'une société moderne, ce droit est au fondement de la société et, si l'on affirme avec les théoriciens de la classe ouvrière comme Proudhon que « la propriété, c'est le vol<sup>65</sup> » et qu'il faut l'abolir, alors la société moderne perd ses bases, sans parler de sa stabilité ou de sa prospérité. Ainsi, Tocqueville ne cesse d'affirmer que la propriété est au fondement des sociétés civilisées, et il en défend ardemment la légitimité<sup>66</sup> :

---

64. Lettre à Nassau William Senior, 10 avril 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 621-622 ; HUANG Yanhong 2010, p. 152.

65. PROUDHON Pierre Joseph 1873, p. 14.

66. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 110-111. Tocqueville emploie également des termes comme « ordre » et « civilisation ».

Toutes les sociétés possèdent des lois immuables, ou anciennes, et le droit de propriété figure parmi ces lois<sup>67</sup>.

C'est pourquoi Tocqueville déclare s'être « jeté à corps perdu dans l'arène, et [avoir] risqué pour la défense, non pas de tel gouvernement, mais des lois qui constituent la société même, [s]a fortune, [s]on repos et [s]a personne<sup>68</sup> ». Il affirme à plusieurs reprises que faute de connaître un meilleur système, tout individu honnête se doit de défendre becs et ongles le seul qu'il comprend et être prêt à se sacrifier pour lui. La liberté, la civilisation et la propriété sont au cœur de ce système.

En bon philosophe, Tocqueville ne se contente pas de penser sur un seul niveau, mais il cherche, tout en acceptant les fondements de la société moderne, la manière d'y intégrer les classes pauvres et de les maintenir en son sein de manière à ce qu'elles ne deviennent pas des forces « révolutionnaires » et subversives. Tocqueville est convaincu que la société ne peut être durablement divisée en deux parties :

J'y vis la société coupée en deux : ceux qui ne possédaient rien, unis dans une convoitise commune ; ceux qui possédaient quelque chose, dans une commune angoisse. Plus de liens, plus de sympathies entre ces deux grandes classes, partout l'idée d'une lutte inévitable et voisine<sup>69</sup>.

Ainsi, il n'a de cesse d'avertir la classe dominante :

Ce ne sont pas les lois elles-mêmes qui font la destinée des peuples ; non, ce n'est pas le mécanisme des lois qui produit les grands événements, messieurs, c'est l'esprit même du gouvernement. [...] Pour Dieu, changez l'esprit du gouvernement, car, je vous le répète, cet esprit-là vous conduit à l'abîme<sup>70</sup>.

Quel est cet esprit ? Tocqueville apporte une réponse en partant de l'origine de la révolution :

La cause générale et vraie de la révolution est dans le détestable esprit qui a animé le gouvernement durant tout ce long règne : esprit de tromperie, de bassesse et de corruption, qui a énervé et dégradé la classe

---

67. KELLY George Armstrong 1992, p. 68.

68. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 126.

69. *Ibid.*, p. 148.

70. *Ibid.*, p. 19-20.

moyenne, lui a enlevé toute idée politique, lui a suggéré un égoïsme si inintelligent qu'elle a fini par s'isoler entièrement du peuple dont elle était sortie et qu'elle a laissé ce dernier livré aux conseils de tous les hommes qui, sous prétexte de venir à son secours dans l'abandon où on le laissait, lui remplissaient la tête d'idées erronées<sup>71</sup>.

Concrètement, Tocqueville affirme que « la méthode la plus sûre que puisse suivre chez nous le gouvernement, pour se maintenir, est de bien gouverner, de gouverner dans l'intérêt de tout le monde<sup>72</sup> ». En matière de politique sociale, le meilleur moyen de sauver la liberté est de la restreindre<sup>73</sup>.

Ces idées de Tocqueville ne sont pas le fruit d'un mouvement irréfléchi, mais reposent sur l'observation et l'analyse de la société française contemporaine. Après les années 1830, le capitalisme se développe rapidement en France, et la liberté, en particulier celle des capitaux, devient le thème central de l'époque. Si la révolution politique de 1789 a mis fin à la société fondée sur « les privilèges de l'aristocratie », c'est pour donner naissance à une société basée sur le capital. Le capital s'est emparé de cet appel à la liberté, le droit de propriété est devenu la garantie juridique de la rentabilité du capital tandis que la liberté des échanges sur le marché n'était qu'un moyen de garantir la mobilisation et l'intégration des travailleurs dans le capital. Comme le disait La Fayette en 1830 :

Aucune demande à nous adressée, pour que nous intervenions entre le maître et l'ouvrier au sujet de la fixation du salaire, de la durée du travail journalier ou du choix des ouvriers ne sera admise, comme étant formée en opposition aux lois qui ont consacré le principe de la liberté de l'industrie<sup>74</sup>.

Le groupe social représenté par la classe industrielle et capitaliste domine dorénavant la société. On l'appelle encore à l'époque la « classe moyenne ». En 1837, François Guizot, à l'époque chef du gouvernement, écrivait :

---

71. Lettre à Nassau William Senior, Paris, 10 avril 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 622 ; HUANG Yanhong 2010, p. 153.

72. TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 57.

73. *Ibid.*, p. 340.

74. PERNOD Régine 1981, T. II « Les temps modernes », p. 357 (édition chinoise consultée par l'auteur : p. 426).

Aujourd'hui, comme en 1817, comme en 1820, comme en 1830, je veux, je cherche, je sers de tous mes efforts la prépondérance politique des classes moyennes en France<sup>75</sup>.

Il déclarait en outre :

Fondez votre gouvernement, affermissiez vos institutions, éclairez-vous, enrichissez-vous, améliorez la condition morale et matérielle de notre France, voilà ce qui donnera satisfaction à cette ardeur de mouvement, à ce besoin de progrès qui caractérise cette nation<sup>76</sup>.

Ainsi la monarchie de Juillet est-elle devenue une monarchie bourgeoise<sup>77</sup>, soucieuse des intérêts et des exigences de la classe qu'elle sert.

L'idéologie et les modes d'administration de la classe moyenne ont modelé la société, et la structure sociale axée autour du capital en a façonné les mœurs. Après avoir exploré les caractères de la « classe moyenne », Tocqueville s'intéresse donc à ceux du « peuple », c'est-à-dire de la classe ouvrière. La classe ouvrière doit avoir conscience de sa position et reconnaître l'ordre social existant et la place qu'elle y occupe. Pour assurer la coexistence harmonieuse de la classe ouvrière et de la société telle qu'elle est, chacun a un rôle à jouer. C'est dans ce contexte que l'association de la liberté et de l'égalité prend tout son sens chez Tocqueville : l'égalité vient s'insérer dans un système privilégiant la liberté, ainsi régulée et contrôlée, elle acquiert sa légitimité et assure le respect de ses droits. On comprend ainsi la signification des notions d'« ordre » et de « civilisation » sur lesquelles Tocqueville insiste tant, obligeant à reconnaître le droit de propriété et d'édifier des institutions sociales axées autour de ce droit et de la liberté des échanges ; on comprend également sa compréhension de l'égalité, non en tant qu'état, mais en tant que force contrôlant les comportements individuels et en tant que processus historique significatif<sup>78</sup>. La démocratie n'empêche pas la coexistence

---

75. François Guizot, Chambre des députés, séance du 3 mai 1837. Cf. GUIZOT François 1863, T. III, p. 73 (édition chinoise consultée par l'auteur : Ni Yuzhen 2006, p. 181).

76. François Guizot, Chambre des députés, séance du 1<sup>er</sup> mars 1843. Cf. SÉGOFFIN Ferdinand 1843, p. 571 (édition chinoise : Ni Yuzhen 2006, p. 213).

77. SIMON Walter 1972, p. 7.

78. FURET François 1982, p. 249 (édition anglaise p. 192).

des deux grandes classes sociales, mais elle change leur esprit et modifie leurs rapports<sup>79</sup>.

À partir d'une perspective historique globale, Tocqueville observe qu'après 1789, la société européenne, en particulier la France, a connu deux transformations sociales, d'un régime aristocratique vers un régime démocratique assurant l'égalité entre les individus, puis d'une démocratie populaire vers un système libéral protégeant les propriétaires. Mais le changement ne doit pas nécessairement passer par une révolution et il faut éliminer le culte de la révolution, pacifier la société et réaliser la civilisation. Tocqueville ne se contente donc pas d'analyser la révolution, mais il met sur pied une théorie unique du changement social. Avec l'avènement de la société moderne, la structure sociale dominée par l'aristocratie est remplacée par la structure sociale dominée par le capital; après l'extinction de la société aristocratique traditionnelle, tout en abolissant l'ensemble des privilèges de classe, la société moderne a créé une nouvelle structure sociale à laquelle toutes les classes émergentes doivent s'identifier. Cette nouvelle structure met fin à la fermeture et à la rigidité qui caractérisaient le système de classe aristocratique pour stimuler la mobilité sociale et maintenir, conformément à ce principe, la souplesse et la vitalité du corps social. Avec l'égalité des chances permise par cette mobilité, la nouvelle société demande à ses membres de prendre part au mécanisme nouvellement formé de mobilité sociale et de ne pas avoir recours à des révolutions violentes pour détruire ce système et les bases de la société moderne en s'obstinant sur la question de l'égalité. Ainsi, la réalisation de l'égalité et la forme qu'elle peut prendre dans la société industrielle, la manière de contenir la passion de l'égalité dans le nouvel ordre social, et notamment d'assurer l'harmonie des relations au sein de ce nouvel ordre, formeront des questions centrales dans la pensée de Tocqueville.

Cependant, des questions plus urgentes encore se posent, à savoir comment combattre le système discursif faisant l'apologie de la violence qui est au fondement de la société actuelle, cette puissance rhétorique effrayante à l'œuvre dans ce que Tocqueville

---

79. *Ibid.*, p. 242 (édition anglaise p. 187).

compare parfois à un « culte » de la révolution, et comment changer l'inclination du peuple pour l'« esprit révolutionnaire » et la « tradition révolutionnaire<sup>80</sup> ». Ces questions se sont posées, sans trouver de réponse, non seulement aux dirigeants, mais à l'ensemble de la société, durant plus de soixante années. On comprend dans ce contexte l'interrogation constante de Tocqueville sur le destin du peuple français. Il fait part de cette préoccupation dans une lettre au philosophe anglais John Stuart Mill :

Ce n'est pas à vous, mon cher Mill, que j'ai besoin de dire la plus grande maladie qui menace un peuple organisé comme le nôtre, c'est l'amollissement graduel des mœurs, l'abaissement de l'esprit, la médiocrité des goûts ; c'est de ce côté que sont les grands dangers de l'avenir<sup>81</sup>.

On sent dans d'autres passages de son œuvre poindre un certain découragement :

Je suis fatigué de prendre successivement pour le rivage des vapeurs trompeuses, et je me demande souvent si cette terre ferme que nous cherchons depuis si longtemps existe en effet, ou si notre destinée n'est pas plutôt de battre éternellement la mer<sup>82</sup> !

Ou encore ici :

Quel que fût le sort réservé à nos neveux, le nôtre désormais était de consumer misérablement notre vie, au milieu de réactions alternatives de licence et d'oppression<sup>83</sup>.

---

80. Lettre à Eugène Stöffels, Paris, 21 juillet 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 635-636 ; HUANG Yanhong 2010, p. 160. On perçoit ici la crainte et l'horreur suscitées par les émeutes ouvrières. Tocqueville n'a de cesse dans son œuvre de se demander pourquoi cet état d'esprit perdure en France et pourquoi l'opposition entre les classes est si vive. Voir aussi LIVELY Jack 1965, p. 211. On ne trouve pas chez Tocqueville l'expression « culte de la révolution » proprement dite, mais il compare bien la révolution à une révolution religieuse et va jusqu'à affirmer qu'« elle est devenue elle-même une sorte de religion » (cf. *L'Ancien Régime et la Révolution*, chap. III « Comment la révolution française a été une révolution politique qui a procédé à la manière des révolutions religieuses »). Plusieurs spécialistes l'appellent « culte » ou « culture de la révolution », « esprit révolutionnaire », etc. et considèrent que cet esprit est encore plus prégnant dans la démocratie. LAMBERTI Jean-Claude 1983, p. 304 (édition anglaise p. 209).

81. Lettre à John Stuart Mill, 18 mars 1841. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 472 ; HUANG Yanhong 2010, p. 106.

82. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 96.

83. *Ibid.*, p. 95.

En 1853, soit six ans avant sa mort, le constat n'est guère plus optimiste :

Ce n'est pas seulement le découragement de moi-même, mais des hommes, à la vue chaque jour plus claire, du petit nombre de choses que nous savons, de leur incertitude, de leur répétition incessante dans des mots nouveaux depuis trois mille ans, enfin de l'insignifiance de notre espèce, de notre monde, de notre destinée, de ce que nous appelons nos grandes révolutions, et de nos *grandes affaires*<sup>84</sup>...

## **Réflexion sur la tradition « révolutionnaire » du peuple français**

Depuis la révolution de 1789 jusqu'aux années 1850, dernière décennie connue par Tocqueville, la passion de la révolution n'a cessé de contaminer le peuple français, et le philosophe s'est efforcé d'en comprendre les raisons à travers soixante-dix ans d'histoire. S'il semble qu'il y soit parvenu, quelques zones d'ombre demeurent. Jusqu'à la fin de sa vie, il ressent une certaine confusion :

Il y a de plus dans cette maladie de la révolution française quelque chose de particulier que je sens sans pouvoir le bien décrire, ni en analyser les causes. C'est un *virus* d'une espèce nouvelle et inconnue. Il y a eu des révolutions violentes dans le monde; mais le caractère immodéré, violent, radical, désespéré, audacieux, presque fou et pourtant puissant et efficace de ces Révolutionnaires-ci n'a pas de précédents, ce me semble, dans les grandes agitations sociales des siècles passés. D'où vient cette race nouvelle? Qui l'a produite? Qui l'a rendue si efficace? Qui la perpétue? Car nous sommes toujours en face des mêmes hommes, bien que les circonstances soient différentes, et ils ont fait souche dans tout le monde civilisé. Mon esprit s'épuise à concevoir une notion nette de cet objet et à chercher les moyens de le bien peindre. Indépendamment de tout ce qui s'explique dans la révolution française, il y a quelque chose dans son esprit et dans ses actes d'inexpliqué. Je sens où est l'objet inconnu, mais j'ai beau faire, je ne puis lever le voile qui le couvre. Je le tâte comme à travers un corps étranger qui m'empêche soit de le bien toucher, soit de le voir<sup>85</sup>.

---

84. Lettre à Gustave de Beaumont, 23 mars 1853. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1065 ; HUANG Yanhong 2010, p. 218.

85. Lettre à Louis de Kergorlay, 16 mai 1858. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1307 ; HUANG Yanhong 2010, p. 289.

Il ajoute :

On a pu penser, en 1789, en 1815, en 1830 même, que la société française était atteinte par une de ces maladies violentes après lesquelles la santé du corps social devient plus vigoureuse et plus durable. Mais ne voyons-nous pas aujourd'hui qu'il s'agit d'une affection chronique; que la cause du mal est plus profonde; que le mal, sous une forme intermittente, sera plus durable qu'on ne l'avait imaginé. [...] Je suis effrayé, d'ailleurs, à la vue de l'état des esprits. Il est loin d'annoncer une révolution qui finit<sup>86</sup>.

Selon le chercheur George Armstrong Kelly, Tocqueville était plus lucide que la plupart des hommes politiques de l'époque. Benjamin Constant, par exemple, estimait que la révolution était déjà finie, alors que Tocqueville était convaincu de sa résurgence<sup>87</sup>. Ainsi, l'axe de recherche de Tocqueville consiste à identifier dans les deux grandes révolutions que la France a connues, la révolution politique de 1789 et la révolution sociale de 1848, des liens et une continuité historiques intrinsèques. Il découvre à travers cet examen que le facteur le plus influent sur le développement historique de la France réside dans les mœurs et le caractère du peuple.

Pour Tocqueville, deux raisons principales expliquent le retour de la révolution: après 1789, la France n'a pas réussi à opérer un véritable changement politique et en 1830, l'émergence de la classe moyenne n'a pas été suffisamment forte pour stabiliser la société. En France, il a toujours existé une gigantesque fracture entre le politique et le social, autrement dit entre la nation et la société. Pour Tocqueville, la France est une nation où les pratiques sociales et les institutions politiques sont confuses et dangereusement déphasées: la révolution a été « un procédé violent et rapide à l'aide duquel on a adapté l'état politique à l'état social, les faits aux idées et les lois aux mœurs<sup>88</sup> », contrairement aux États-Unis où les institutions et les lois sont fondées sur les mœurs.

---

86. Lettre à Eugène Stöffels, Paris, 21 juillet 1848. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 635 ; HUANG Yanhong 2010, p. 160.

87. KELLY George Armstrong 1992, p. 41.

88. *Ibid.*, p. 45.

Comprendre les mœurs et les réformer constitue donc une tâche prioritaire, au sujet de quoi Tocqueville écrit : « Le plus grand obstacle que nous rencontrons réside dans les opinions du peuple lui-même<sup>89</sup> », c'est-à-dire en somme dans ses mœurs. Tocqueville reste malgré tout intimement persuadé que le peuple français saura sortir de cette situation difficile, et parviendra à mettre en œuvre la liberté ; il a conscience qu'il doit à cette fin assumer une responsabilité importante, celle d'éclairer le peuple, et de le guider sur cette voie. Il écrit à ce sujet :

Vous connaissez assez mes idées pour savoir que je n'accorde qu'une influence secondaire aux institutions sur la destinée des hommes. Plût à Dieu que je crusse plus à la toute-puissance des institutions ! J'espérais mieux de notre avenir ; car le hasard pourrait, un certain jour, nous faire tomber sur le précieux papier qui contiendrait la recette contre tous nos maux, ou sur l'homme qui saurait la recette. Mais, hélas ! Il n'en est rien, et je suis bien convaincu que les sociétés politiques sont, non ce que les font leurs lois, mais ce que les préparent d'avance à être les sentiments, les croyances, les idées, les habitudes de cœur et d'esprit des hommes qui les composent, ce que le naturel et l'éducation ont fait ceux-ci. Si cette vérité ne sort pas, de toutes parts, de mon livre, s'il ne porte pas les lecteurs à faire sans cesse, dans ce sens, un retour sur eux-mêmes, s'il n'indique pas, à chaque instant, sans afficher jamais la prétention de le leur enseigner, quels sont les sentiments, les idées, les mœurs qui seuls peuvent conduire à la prospérité et à la liberté publiques, quels sont les vices et les erreurs qui en écartent au contraire invinciblement, je n'aurai point atteint le principal et, pour ainsi dire, le seul but que j'ai en vue<sup>90</sup>.

Un an avant de mourir, il écrit :

Qu'il est difficile d'établir solidement la liberté chez les peuples qui en ont perdu l'usage et jusqu'à la notion juste ! Quelle impuissance que celle des institutions quand les idées et les mœurs ne les nourrissent point ! J'ai toujours cru que l'entreprise de faire de la France une nation libre (dans le sens vrai du mot), cette entreprise à laquelle

---

89. *Voyage aux États-Unis*, TOCQUEVILLE Alexis de 1865, p. \*\*\* (édition chinoise p. 59).

90. Lettre à Francisque de Corcelle, Saint-Cyr, 17 septembre 1853. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1081-1082 ; HUANG Yanhong 2010, p. 223. Voir *supra*, p. 138.

pour notre petite part nous avons consacré notre vie, j'ai toujours cru, dis-je, que cette entreprise était belle et téméraire<sup>91</sup>.

On comprend ainsi mieux pourquoi Tocqueville répète souvent qu'il accorde plus d'importance à ses écrits qu'à son action politique<sup>92</sup>. Si la classe ouvrière a fait éclater une révolution pour des idées, pour concurrencer et réformer cette force, pour contenir « les passions et les désirs des ouvriers de Paris<sup>93</sup> », enfin pour pacifier et civiliser la société, il doit mobiliser toutes ses capacités et son énergie pour se battre sur ce terrain. Tocqueville estime être plus compétent pour penser que pour mettre en place des manœuvres politiques, et il a consacré sa vie à essayer de comprendre pourquoi la marche de la France vers une société démocratique devait se faire par la révolution<sup>94</sup>.

À travers son expérience de la révolution de 1848, Tocqueville a développé le point de vue qu'il avait formé plus jeune dans son livre *De la démocratie en Amérique*. Il conçoit la démocratie comme une catégorie sociale, et non uniquement comme un objet politique. Il hérite ce point de vue d'un autre penseur français, Royer-Collard, qui dès 1822 définissait la démocratie comme un état social :

À travers beaucoup de malheurs, l'égalité des droits (c'est le vrai nom de la démocratie et je le lui rends) a prévalu; elle est aujourd'hui la seule pairie noblement acceptée, la forme universelle de la société; et c'est pour cela que la démocratie est partout<sup>95</sup>.

Ainsi Tocqueville se considère-t-il à la fois comme un libéral et comme un démocrate :

Leur objet final me paraît être, en réalité, de mettre la majorité des citoyens en état de gouverner et de la rendre capable de gouverner.

---

91. Lettre à Gustave de Beaumont, Tocqueville, 27 février 1858. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 1293-1294 ; HUANG Yanhong 2010, p. 284.

92. Lettre à Louis de Kergorlay, Sorrente, 15 décembre 1850. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 701 ; HUANG Yanhong 2010, p. 191.

93. *Souvenirs*, TOCQUEVILLE Alexis de 1893, p. 161.

94. *L'Ancien Régime et la Révolution*, TOCQUEVILLE Alexis de 1952 : édition anglaise, « Introduction » de Francois Furet et Françoise Melonio, p. 1.

95. Discours du 22 janvier 1822, cité dans VAULABELLE Achille de 1860, p. 132-133 ; RICHTER Melvin 2004, p. 66.

[...] Je suis moi-même démocrate dans ce sens. Amener par degrés les Sociétés modernes à ce point me semble le seul moyen de les sauver de la barbarie ou de l'esclavage<sup>96</sup>.

Ainsi, l'objet d'étude de Tocqueville se déplace et la question ne consiste pas à savoir si la démocratie va advenir, mais comment en restreindre les abus et quels éléments de la société peuvent assumer cette fonction. Autrement dit, la sagesse du peuple tient dans les modes et les sources de pensée qu'il saura mobiliser pour faire fonctionner la future société démocratique :

Il en est résulté que la révolution démocratique s'est opérée dans le matériel de la société, sans qu'il se fit, dans les lois, les idées, les habitudes et les mœurs, le changement qui eût été nécessaire pour rendre cette révolution utile. Ainsi nous avons la démocratie, moins ce qui doit atténuer ses vices et faire ressortir ses avantages naturels; et voyant déjà les maux qu'elle entraîne, nous ignorons encore les biens qu'elle peut donner<sup>97</sup>.

Pour y parvenir, le dirigeant du pays doit reconnaître les risques de la démocratie, éviter « la tyrannie de la majorité » que celle-ci peut entraîner, mettre au jour pour le peuple les fondements de la société moderne, éduquer les citoyens et éradiquer leur dépendance envers les révolutions violentes. En un mot, il faut changer l'état et les mœurs du peuple : sous l'égide de la liberté, réaliser la démocratie, et par la reconnaissance de la démocratie réaliser son union avec la liberté :

Les nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales; mais il dépend d'elles que l'égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères<sup>98</sup>.

Ce que j'ai vu chez les Anglo-Américains me porte à croire que les institutions démocratiques de cette nature, introduites prudemment dans la société, qui s'y mêleraient peu à peu aux habitudes, et s'y

---

96. Lettre à John Stuart Mill, 13 juin 1835. TOCQUEVILLE Alexis de 2003, p. 331-332 ; HUANG Yanhong 2010, p. 63.

97. *De la démocratie en Amérique*, TOCQUEVILLE Alexis de 1848, T. I, p. 10 (édition chinoise p. 9).

98. *Ibid.*, T. IV, p. 345 (édition chinoise p. 889).

fondraient graduellement avec les opinions mêmes du peuple, pourraient subsister ailleurs qu'en Amérique<sup>99</sup>.

\*\*\*

Il est donc tout à fait possible de concevoir et d'établir des institutions qui associeraient liberté et démocratie, et il est tout à fait possible de le faire en dehors des États-Unis, et notamment en France. Selon Tocqueville le véritable enjeu consiste à contenir la quête démocratique d'égalité de manière à ce qu'elle ne menace pas la liberté et à réformer le caractère du peuple pour instaurer les mœurs qui conviennent à ces institutions. Sans cela, la société traditionnelle continuera encore et encore d'exercer son influence et fera toujours obstacle à l'établissement d'une société moderne. Mais loin de se vouloir alarmiste, Tocqueville tente de dresser un tableau honnête de l'histoire de France après 1789. À travers cette réflexion historique, il a posé les questions que son époque avait besoin d'entendre et donné du grain à moudre aux dirigeants, aux législateurs et aux peuples au-delà des frontières hexagonales. Comment connaître, dans une époque démocratique et de grand changement social, l'état social et les mœurs d'un peuple ? Comment les intégrer dans un ordre social stable ? Comment faire en sorte que l'organisation de la société protège les droits de chaque individu ? Et enfin comment abolir les recours aux révolutions violentes pour obtenir des droits ou des privilèges ? Tocqueville a consacré sa vie à répondre à ces questions et ce faisant, il nous a légué une méthode d'analyse unique en son genre.

*Traduction de Camille Richou*

---

<sup>99</sup>. *Ibid.*, T. II, p. 238 (édition chinoise p. 360).

### Références des ouvrages cités

FURET François 1982.

FURET François, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982. Édition anglaise: *In the Workshop of History*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

GUELLEC Laurence 2005.

GUELLEC Laurence (dir.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris, Presses de Sciences Po « Références », 2005. Édition chinoise: *Tuokeweier yu minzhu jingshen 托克維爾與民主精神*, trad. Lu Xianggan 陸象淦, Shanghai, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008.

GUIZOT François 1863.

GUIZOT François, *Histoire parlementaire de France, recueil complet des discours prononcés dans les chambres de 1819 à 1848*, Paris, Michel Lévy frères, 1863.

HUANG Yanhong 2010.

HUANG Yanhong 黃艷紅 (trad.), *Zhengzhi yu youyi: Tuokeweier shuxin ji 政治與友誼: 托克維爾書信集 (Politique et amitié: correspondance sélectionnée d'Alexis de Tocqueville)*, Shanghai, Sanlian shudian, 2010.

KELLY George Armstrong 1992.

KELLY George Armstrong, *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.

LAMBERTI Jean-Claude 1983.

LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983. Édition anglaise: *Tocqueville and the Two Democracies*, trad. A. Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

LIVELY Jack 1965.

LIVELY Jack, *The Social and Political Thought of Alexis De Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

LÜ Yimin 2002.

LÜ Yimin 呂一民, *Faguo tongshi 法國通史 (Histoire générale de France)*, Shanghai, Kexueyuan chubanshe, 2002.

NI Yuzhen 2006.

NI Yuzhen 倪玉珍, *Tuokeweier: minzhu de zhengzhi kexue 托克維爾: 民主的政治科學 (Tocqueville: Science politique de la démocratie)*, Shanghai, Sanlian shudian, 2006.

PERNOUD Régine 1981.

PERNOUD Régine, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Paris, Seuil, 1981.  
Édition chinoise: *Faguo zichan jieji shi* 法國資產階級史, trad. Kang Xinwen 康新文, Shanghai yiwen chubanshe, 1991.

PROUDHON Pierre Joseph 1873.

PROUDHON Pierre Joseph, *Qu'est-ce que la propriété*, Paris, A. Lacroix et C<sup>ie</sup> éditeurs, 1873.

RICHTER Melvin 2004.

RICHTER Melvin, « Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime », *History of European Ideas* n° 30, 2004.

SÉGOFFIN Ferdinand 1843.

SÉGOFFIN Ferdinand, *Du système conservateur: examen de la politique de M. Guizot et du ministère du 29 octobre 1840*, Paris, Librairie D'Amyot, 1843.

SIEDENTOP Larry 1994.

SIEDENTOP Larry, *Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

SIMON Walter 1972.

SIMON Walter, *French Liberalism 1789-1848*, New York, John Wiley and Sons, 1972.

SWEDBERG Richard 2009.

SWEDBERG Richard, *Tocqueville's Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2009. Édition chinoise: *Tuokeweier de zhengzhi jingjixue* 托克維爾的政治經濟學, trad. Li Jin 李晉, Pékin, Gezhi chubanshe, 2011.

TOCQUEVILLE Alexis de 1848.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Pagnerre, 1848. Édition chinoise: *Lun Meiguo de minzhu* 論美國的民主, trad. Dong Guoliang 董果良, Pékin, Shangwu yinshuguan, 1988.

TOCQUEVILLE Alexis de 1865.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Mélanges: fragments historiques et notes sur l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire; voyages; pensées*, in *Œuvres complètes* (publiées par M<sup>me</sup> de Tocqueville et Gustave de Beaumont), T. VIII, Paris, Calmann Lévy, 1877. Édition chinoise: *Meiguo youji* 美國遊記 (*Notes sur le voyage aux États-Unis*), trad. Ni Yuzhen 倪玉珍, Shanghai, Sanlian shudian, 2010.

TOCQUEVILLE Alexis de 1893.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Souvenirs*, Paris, Calmann Lévy, 1893. Édition chinoise: *Tuokeweier huiyi lu* 托克維爾回憶錄 (*Souvenirs de Tocqueville*), trad. Dong Guoliang 董果良, Pékin, Shangwu yinshuguan, 2004.

TOCQUEVILLE Alexis de 1952.

TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1952. Édition chinoise: *Jiu zhidu yu da geming* 舊制度與大革命, trad. Feng Tang 馮棠, Pékin, Shangwu yinshuguan, 1992. Édition anglaise: *The Old Regim and the Revolution*, trad. Alan S. Kahan, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

TOCQUEVILLE Alexis de 1977.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay*, in *Œuvres complètes*, T. XIII, Paris, Gallimard, 1977.

TOCQUEVILLE Alexis de 1985.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Écrits et discours politiques*, in *Œuvres complètes*, T. III, Paris, Gallimard, 1985.

TOCQUEVILLE Alexis de 2003.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Lettres choisies, Souvenirs*, Françoise Melonio & Laurence Guellec (éd.), Paris, Gallimard, 2003.

VAULABELLE Achille de 1860.

VAULABELLE Achille de, *Histoire des deux Restaurations, jusqu'à l'avènement de Louis-Philippe (De janvier 1813 à octobre 1830)*, T. VI, Paris, Perrotin, 1860.

WELCH Cheryl B. 2006.

WELCH Cheryl B., *Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

WOLIN Sheldon S. 2001.

WOLIN Sheldon S., *Tocqueville Between Two Worlds, The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001.



## **Civilisés ou barbares : l'Orient vu par un penseur du XIX<sup>e</sup> siècle**

*Une analyse du cas de John Stuart Mill*

LI Hongtu

Nous aimerions aborder dans la présente contribution la question de la civilisation et de la barbarie à travers les représentations de l'Orient chez les penseurs occidentaux du XX<sup>e</sup> siècle. Nous nous intéresserons plus particulièrement au cas d'un des penseurs anglais majeurs de cette époque, John Stuart Mill, afin de mieux saisir comment l'Orient était perçu par l'Occident. Cette question semble revêtir une importance plus grande encore depuis les réflexions et controverses suscitées dans les milieux académiques par Edward Saïd et sa critique de l'orientalisme ; mais dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, certains penseurs et partisans de la colonisation et de l'hégémonie européenne ont utilisé ce concept d'Orient pour établir les fondements idéologiques d'un nouvel ordre mondial caractérisé par l'hégémonie européenne. Ils se sont posés comme symbole de la « civilisation » en reléguant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine au rang de « barbares ». Ainsi, la dichotomie entre civilisés et barbares a non seulement été érigée en courant de pensée, mais elle est devenue la ligne de démarcation du nouvel ordre mondial.

### **Une classification hiérarchique des civilisations**

Dès les années 1850, la Grande-Bretagne, avec le renforcement de sa puissance économique qui a accompagné la révolution

industrielle, commence à coloniser des territoires étrangers pour établir un « empire sur lequel le soleil ne se couche jamais », formant ainsi un nouveau système international, ou un nouvel ordre, dominé par elle. Il faut bien comprendre que cet ordre international implique une domination non seulement économique, mais aussi et surtout idéologique. Il ne repose donc pas uniquement sur la force matérielle, mais sur une légitimité et sur une capacité à imposer une certaine définition d'un ensemble de concepts, et notamment des concepts clés de « civilisation » et de « liberté ». Les penseurs de l'époque, y compris l'un des plus éminents, John Stuart Mill, ont remanié ces concepts pour défendre la légitimité de l'ordre mondial établi par la Grande-Bretagne.

L'émergence du concept de civilisation est bien antérieure au XIX<sup>e</sup> siècle, mais c'est à ce moment qu'il entre dans la terminologie de penseurs anglais, dont Stuart Mill, et français, comme Guizot et Tocqueville. Ce concept leur permet de mettre en regard la civilisation anglaise, française ou européenne, et ce que montrent d'autres contrées. Tous par exemple évoquent la Chine dans leurs œuvres pour pointer du doigt son immobilisme, tandis que l'Europe ne cesse de progresser. Les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont inscrit l'idée de progrès dans la notion de civilisation, en établissant une gradation et en définissant différents stades, les peuples n'ayant pas atteint un certain stade de civilisation étant barbares ou immobiles. Ainsi, un certain nombre de penseurs comme Adam Smith, Guizot et Tocqueville ont estimé que la Chine, voire toute l'Asie, stagnait. Lorsque Thomas Buckle évoque le concept de civilisation dans son *Histoire de la civilisation en Angleterre*, il pose lui aussi différents degrés de civilisation identifiables par le stade de développement. Ainsi mises en regard, « civilisation » et « barbarie » sont dans la pensée de ces auteurs deux notions antithétiques.

Au cours du processus de formation sémantique du concept de civilisation, les penseurs occidentaux ont également intégré l'idée d'espace. Il existe une classification hiérarchique des différents degrés de civilisation, étroitement liée à l'idée de progrès, d'où l'on peut immédiatement tirer une division spatiale au sein de laquelle l'Europe serait la sphère exclusive de la civilisation. À l'issue de la révolution industrielle, l'Europe développée et industrialisée est

devenue un espace totalement intégré, doté de modes de production homogénéisés, riche, et formant une communauté partageant un mode de vie hautement évolué. Le terme « européanisation » synthétise à lui seul tous ces phénomènes qui concernent pourtant principalement l'Europe de l'Ouest. La civilisation a ainsi pris une dimension spatiale selon laquelle l'Europe est civilisée et l'espace extérieur à l'Europe est barbare. Dans le processus de formation sémantique du mot, l'Europe et l'Asie ont été posées en vis-à-vis, donnant lieu à une opposition entre ce que l'on appelle encore le monde occidental et le monde oriental. Entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Européens ont commencé à diviser le monde en deux : l'Orient et l'Occident. Cette division crée un espace ayant l'Europe pour centre et un espace non européen principalement constitué par les pays d'Orient. Mais ce découpage fait plus que tracer une ligne de séparation entre l'Europe et le reste du monde : il affirme en outre l'état d'avancement de l'Europe et l'état de stagnation des autres régions du monde. C'est au moment où la Grande-Bretagne devient cette superpuissance surnommée « l'empire sur lequel le soleil ne se couche jamais », que les concepts de civilisation et de barbarie atteignent leur apogée, comme on peut le voir dans le tableau page suivante<sup>1</sup>.

On peut observer dans ce tableau que la civilisation se réalise par étape et se divise en catégories ; la Grande-Bretagne se range dans la première, les pays qui ne sont pas encore développés appartiennent au deuxième monde et les territoires qui se trouvent encore à l'état sauvage au troisième monde. Ce résumé comporte des inexactitudes, car l'Australie et la Nouvelle-Zélande sont un peu à part et la Chine, l'Afrique et l'Inde appartiennent en fait au troisième monde. Si l'on compare les différentes caractéristiques, les institutions, voire le climat, on observe dans chaque catégorie la progression depuis un état inférieur, représenté par les pays non européens, vers un état supérieur, représenté par l'Europe. Dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu discutait déjà en détail de l'environnement climatique, géographique, ou encore du système juridique, mais c'est une question qui a intéressé l'ensemble du mouvement des Lumières. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle,

---

1. HOBSON John M. 2004, p. 219.

Classement des niveaux de civilisation

Niveaux de civilisation	« Civilisé » (leader et première catégorie) Premier monde	« Non développé » (seconde catégorie) Deuxième monde	« Barbare » (troisième catégorie) Troisième monde
Pays correspondants	Europe occidentale avec le Royaume-Uni à sa tête	Empire ottoman, Chine, Siam et Japon	Afrique, Australie et Nouvelle-Zélande
Appartenance ethnique	Blancs	Jaunes	Noirs
Nature	Disciplinés, travailleurs	Mélancoliques et rigides	Lents et paresseux
Climat	Froid et humide	Aride et tropical	Extrêmement aride
Religion	Chrétiens	Païens	Athées ou païens
Théorie du despotisme oriental	Démocratique, libéral, individualiste, rationnel	Despotique, esclavagiste, collectiviste, irrationnel	Despotique ou sans gouvernement, collectiviste, irrationnel
Théorie de Peter Pan	Paternel/masculin, novateur, indépendant, rationnel	Adolescent/féminin, exotique, réactionnaire, irrationnel	Enfantin/féminin, dépendant, passif, irrationnel

les penseurs des Lumières se divisent en deux catégories : le groupe représenté par Voltaire fait l'éloge de la Chine tandis que le groupe représenté par Montesquieu en fait la critique. Voltaire considère que la Chine est un modèle à suivre alors que Montesquieu pense le contraire. Bien sûr, quelles que soient leurs différences de point de vue, tous sont motivés par le besoin de critiquer le despotisme de leur époque, et observent leur objet comme un « Autre ». Pourtant, dès le début de la révolution industrielle, les penseurs européens considèrent tous la Chine et l'Inde comme des nations immobiles ; cette critique apparaît de manière récurrente notamment chez Adam Smith, François Guizot et Alexis de Tocqueville, mentionnés plus haut, ou encore chez Stuart Mill. Contrairement aux penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, aucun d'entre eux ne considère la Chine comme une nation civilisée, rationnelle et ayant des coutumes raffinées, ils y voient tous un pays autoritaire et immobile. Cette lecture dichotomique faite par de nombreux penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle va jusqu'à attribuer une nature sexuelle aux pays, les pays européens seraient de nature masculine et les autres de nature féminine. Cette conception de la civilisation chez les penseurs occidentaux du XIX<sup>e</sup> siècle fait état d'une délimitation entre l'Occident et l'Orient, ou plutôt entre l'Europe et ce qui est dehors de l'Europe, et dessine un monde bipolaire où il existe non seulement une fracture, mais des écarts de développement considérables entre les deux mondes, l'Occident se tenant au sommet de la civilisation tandis que le reste du monde se trouverait dans un état de barbarie et d'infériorité. Ainsi, l'Europe doit apporter progrès et civilisation par-delà ses frontières, par la colonisation et d'autres moyens. Comme l'affirme l'historien, philosophe et explorateur anglais Winwood Reade :

La Turquie, la Chine et le reste du monde connaîtront un jour la prospérité, mais ces peuples n'accompliront rien avant de bénéficier des droits de l'homme ; et ils ne pourront obtenir ces droits que grâce à la conquête européenne<sup>2</sup>.

John Westlake affirme quant à lui dans *Chapters on the Principles of International Law* en 1894 :

---

2. HOBSON John M. 2004, p. 219.

Les territoires non développés doivent être annexés ou occupés par des pays occidentaux avancés<sup>3</sup>.

Dans cette optique, nous sommes mieux à même de comprendre l'autre grand penseur du XIX<sup>e</sup> siècle, Karl Marx, qui aborde cette question dans le *Manifeste du Parti communiste* :

La bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. [...] Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production; elle les force à introduire chez elles la prétendue civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image<sup>4</sup>.

Dans cette phrase de Marx, la bourgeoisie, par la mondialisation et le marché, entraîne tous les peuples jusqu'aux plus barbares dans le giron de la civilisation. Ici, Marx présuppose deux concepts, celui de civilisation et celui de barbarie. Il affirme que tous les peuples du monde seront unifiés par les bourgeois occidentaux ou par une communauté menée par eux. Partout où se répand le capitalisme, il intègre les peuples dans le système occidental, c'est-à-dire dans le système capitaliste. On comprend donc que Marx considère ce système comme le système civilisé, et tous les peuples qui n'appartiennent pas à ce système, à ce mode de vie et de production, comme barbares. Il existe donc une double relation d'opposition dans l'œuvre de Marx, entre civilisation et barbarie, et donc aussi bien entre capitalisme et absence de capitalisme. Ainsi, les territoires non européens, non capitalistes, doivent passer du rang de barbares à celui de civilisés, c'est-à-dire prendre le chemin du capitalisme et se développer selon le mode occidental. La civilisation et le mode de vie capitaliste doivent intégrer tous les peuples barbares non développés dans leur système de développement, et initier leur processus de civilisation. Bien entendu, c'est un processus douloureux, mais qui en vaut la peine. Sur cette base, Marx demande en s'appuyant sur l'étude de l'Inde : les colonisateurs exercent-ils une force destructrice

---

3. HOBSON John M. 2004, p. 238.

4. Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, 1848 (trad. de Laura Lafargue, 1893). Édition consultée : version numérique de la collection « Les classiques des sciences sociales » : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_Marx/manifeste\\_communiste/manifeste\\_communiste.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/manifeste_communiste.html), p. 11.

ou génératrice sur les colonies ? La colonisation est-elle un bien ou un mal ? Les colonisateurs sont-ils des envahisseurs ou des bâtisseurs ? Dans *La domination britannique en Inde*<sup>5</sup>, la double mission, destructrice et régénératrice, évoquée par Marx implique que les pays non capitalistes ne puissent entrer dans le système capitaliste occidental que sous la domination coloniale. Ce qui, du point de vue de l'opposition entre civilisation et barbarie, peut apparaître comme un processus de civilisation impose, du point de vue du développement social, le capitalisme comme modèle unique. La double mission dont Marx fait ainsi l'exposé est assurément l'expression de l'idée selon laquelle la civilisation occidentale est le modèle le plus judicieux à adopter, mais comment juger cette attitude, et comment apprécier le caractère judicieux de ce modèle ?

### **John Stuart Mill : quand la « civilisation » guide la « barbarie »**

Nous allons voir à présent comment le penseur anglais John Stuart Mill aborde cette question. Son père, James Mill, auteur d'une *Histoire de l'Inde britannique*, a travaillé à la Compagnie britannique des Indes orientales. John y a lui aussi longuement travaillé et il est assez familier de l'Orient et de l'Inde en particulier, ce qui lui permet d'intégrer dans son système de pensée une mise en contexte et une compréhension particulière de la notion de civilisation. Parce qu'il connaît bien l'Inde et qu'il suit depuis longtemps sa situation en tant que pays d'Orient, il se sent pleinement appartenir à cette glorieuse époque où « l'empire sur lequel le soleil ne se couche jamais » est à son apogée. C'est dans cette optique que nous souhaitons analyser le point de vue de Mill sur les notions de civilisation et de barbarie. Sa vision du monde non occidental en tant que penseur européen du XIX<sup>e</sup> siècle constitue selon nous un cas tout à fait typique.

En tant que penseur libéral, Mill défend ardemment les libertés individuelles, mais une autre question se dessine très nettement dans sa discussion sur la liberté : qui peut être libre, et sous quelles conditions ? En tant qu'individu, dans quelle situation peut-on

---

5. Karl Marx, *New York Tribune* des 25 juin et 8 août 1853.

affirmer que l'on possède la capacité ou le droit d'être libre? En tant que peuple, dans quelle condition peut-on revendiquer une nature suffisamment élevée pour jouir de la liberté? Mill donne à ces questions des réponses à la fois très claires et directes. La liberté est une valeur universelle, mais sa réalisation et son obtention sont soumises à des conditions et des limites. Dans *De la liberté*, il écrit :

Il n'est peut-être guère nécessaire de préciser que cette doctrine n'entend s'appliquer qu'aux êtres humains dans la maturité de leurs facultés. Nous ne parlerons pas ici des enfants, ni des adolescents des deux sexes en dessous de l'âge de la majorité fixé par la loi. Ceux qui sont encore dépendants des soins d'autrui doivent être protégés contre leurs propres actions aussi bien que contre les risques extérieurs. C'est pour cette même raison que nous laisserons de côté ces âges arriérés de la société où l'espèce elle-même pouvait sembler dans son enfance. Les toutes premières difficultés qui se dressent sur le chemin du progrès spontané sont si considérables, qu'on a rarement le choix des moyens pour les surmonter; aussi un souverain progressiste peut-il se permettre d'utiliser n'importe quel expédient pour atteindre un but, autrement inaccessible. Le despotisme est un mode de gouvernement légitime quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but. La liberté, comme principe, ne peut s'appliquer à un état de chose antérieur à l'époque où l'humanité devient capable de s'améliorer par la libre discussion entre individus égaux. Avant ce stade, il n'existe pour les hommes que l'obéissance aveugle à un Akbar ou à un Charlemagne, s'ils ont la bonne fortune d'en trouver un. Mais dès que l'humanité devient capable de se guider sur la voie du progrès grâce à la conviction ou la persuasion (c'est depuis longtemps le cas des nations qui nous intéressent ici), la contrainte — exercée directement ou en répression par le biais de sanctions pénales — ne peut plus être admise comme un moyen de guider les hommes vers leur propre bien : elle se justifie uniquement dès lors qu'il s'agit de la sécurité des autres<sup>6</sup>.

La seule raison légitime que puisse avoir une communauté civilisée pour user de la force contre un de ses membres est de l'empêcher de nuire aux autres<sup>7</sup>.

Notons ici l'emploi des termes « civilisé » et « communauté civilisée ».

---

6. MILL John Stuart (1859) 2002, p. 11-12.

7. *Ibid.*, p. 11.

Par exemple, dans ce pays et dans la plupart des pays civilisés, un engagement par lequel quelqu'un se vendrait ou consentirait à être vendu comme esclave serait nul et sans valeur sans appui de la loi ou de l'opinion<sup>8</sup>.

Dans ce passage, Mill convoque à nouveau la notion de « civilisation ».

Mais c'est là le privilège et la condition propre d'un être humain dans la maturité de ses facultés que de se servir de l'expérience et de l'interpréter à sa façon<sup>9</sup>.

Notons que Mill parle ici de la maturité (*maturity*) des individus et qu'il avait utilisé plus haut la même expression pour caractériser des populations humaines.

On comprend à la lecture de ces quelques extraits que la pensée libérale de Mill implique une réflexion constante sur les conditions de réalisation de la liberté liées aux notions de « maturité », de « civilisation » et de « barbarie ».

Qu'est-ce qu'un individu « mature » et quelle est la signification de ce terme lorsqu'on l'applique à des groupes humains? Pourquoi seuls les individus ou les communautés matures peuvent-ils jouir de la liberté? Pour répondre à cette question, on peut se référer à un passage célèbre du *Qu'est-ce que les Lumières?* de Kant:

Qu'est-ce que les Lumières? La sortie de l'homme de son immaturité dont il est lui-même responsable. Immaturité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, immaturité dont il est lui-même responsable (faute) puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* (Ose penser)! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières<sup>10</sup>.

Ici, le critère de la maturité est la capacité à utiliser sa propre raison, autrement dit, c'est la raison qui permet de déterminer si un individu est mature ou non.

---

8. *Ibid.*, p. 79.

9. *Ibid.*, p. 46.

10. KANT Emmanuel (1784) 2006. Traduction modifiée.

De fait, l'association entre maturité et raison et l'utilisation de ce type de critère n'ont pas été initiées par Kant au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, John Locke évoque clairement ces questions dans son *Traité du gouvernement civil*. Selon lui, l'arrivée dans la maturité se manifeste par la capacité à comprendre la loi et à contenir ses actes dans les limites imposées par cette dernière, c'est-à-dire à faire usage de sa raison. Il écrit :

Ainsi, nous naissons libres, aussi bien que raisonnables, quoique nous n'exercions pas d'abord actuellement notre raison et notre liberté. L'âge qui amène l'une, amène aussi l'autre<sup>11</sup>.

Plus loin, Locke tire une autre conclusion : tant qu'un individu se trouve au stade de l'enfance et que sa raison n'a pas atteint une maturité suffisante, il doit être pris en charge par ses parents, et ce jusqu'à ce qu'il soit assez mature :

Et par là, nous voyons comment la liberté naturelle, et la sujétion aux parents peuvent subsister ensemble, et sont fondées l'une et l'autre sur le même principe. Un enfant est libre, sous la protection et par l'intelligence de son père, qui le doit conduire jusqu'à ce qu'il puisse régler ses propres actions<sup>12</sup>.

De même, comme les enfants, toute personne privée de raison doit être soumise à une supervision :

Si par des défauts qui peuvent arriver, hors du cours ordinaire de la nature, une personne ne parvient pas à ce degré de raison, dans lequel elle peut être supposée capable de connaître les lois et d'en observer les règles, elle ne peut point être considérée comme une personne libre, on ne peut jamais la laisser disposer de sa volonté propre, à laquelle elle ne sait pas quelles bornes elle doit donner. C'est pourquoi étant sans l'intelligence nécessaire, et ne pouvant se conduire elle-même, elle continue à être sous la tutelle et sous la conduite d'autrui, pendant que son esprit demeure incapable de ce soin. Ainsi, les lunatiques et les idiots sont toujours sous la conduite et le gouvernement de leurs parents<sup>13</sup>.

Ce genre de raisonnement généalogique faisant de la raison le critère de la maturité d'un individu traverse toute la pensée

---

11. LOCKE John (1690) 2002, p. 46-47.

12. *Ibid.*, p. 47.

13. *Ibid.*, p. 46.

occidentale, de Locke à Mill. Pour Locke, le gouvernement des individus dépourvus de raison par leurs compatriotes rationnels est à la base de la vie politique<sup>14</sup>, ce qui implique deux conséquences pour ces individus, être sous la tutelle et sous la conduite d'autrui. Là où Locke convoque l'idée de « tutelle » pour les individus, Mill l'étend au niveau des sociétés humaines et des groupes ethniques, en faisant de la Grande-Bretagne la nation civilisée et rationnelle investie de la responsabilité et de la mission de guider et d'éclairer les peuples barbares ou non encore civilisés dans ses colonies et au-delà. Et sur ce point, il existe un large consensus en Europe durant l'époque moderne. Comme l'écrit en France François Guizot :

L'immobilité est le caractère de la vie morale, c'est l'état où sont tombées la plupart des populations de l'Asie, où les dominations théocratiques retiennent l'humanité; c'est l'état des Indous, par exemple. Je fais la même question que sur le peuple précédent: est-ce là un peuple qui se civilise<sup>15</sup>?

Mill dresse une opposition parallèle entre civilisation et barbarie. Il y a, d'un côté, les individus rationnels qui forment des populations civilisées et, d'un autre côté, les barbares qui ne sont pas encore doués de raison et donc non encore civilisés. C'est pourquoi il affirme :

Le despotisme est un mode de gouvernement légitime quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but vise à leur avancement et que les moyens se justifient par la réalisation effective de ce but. La liberté, comme principe, ne peut s'appliquer à un état de choses antérieur à l'époque où l'humanité devient capable de s'améliorer par la libre discussion entre individus égaux.

Il ajoute :

Les esclaves doivent apprendre l'empire sur soi même et les sauvages être soumis au gouvernement d'autrui<sup>16</sup>.

---

14. *Ibid.*, p. 46.

15. GUIZOT François 1828, p. 13-14.

16. L'auteur ne donne pas de note pour cette citation. Un passage trouvé dans *Le gouvernement représentatif*, quoique sensiblement différent, pourrait y correspondre : « Il faut enseigner l'obéissance à un peuple de sauvages, mais non de façon à en faire un peuple d'esclaves. » (NdT.)

Un peuple qui ne dispose pas encore de la raison, autrement dit qui reste sauvage, ne peut jouir de la liberté et « le despotisme [devient] un mode de gouvernement légitime », c'est-à-dire que ce peuple doit être placé sous la conduite et la tutelle d'un homme et d'un peuple rationnel. Cela n'a rien d'immoral, ni même d'illégal, car cela relève pour Mill de la même logique lockienne selon laquelle les enfants qui n'ont pas encore atteint la maturité sont sous la supervision des adultes rationnels. C'est ce qu'il appelle le « gouvernement des lisières ». Il écrit :

Un despotisme qui peut dompter le sauvage ne fera (en tant que despotisme) que confirmer les esclaves dans leurs incapacités. Cependant, ceux-ci ne sauraient nullement diriger un gouvernement placé sous leur propre contrôle. Leur amélioration ne peut venir d'eux-mêmes, mais doit être apportée du dehors. La façon qu'il leur faut, leur seule manière d'arriver au progrès, c'est de passer d'un gouvernement arbitraire au gouvernement du droit. Ils ont à apprendre l'empire sur soi-même, et ceci n'est autre chose, au début, que la capacité d'agir d'après des instructions générales. Ce qu'il leur faut, ce n'est pas un gouvernement qui use de force, mais un gouvernement qui les guide. Comme ils sont cependant dans un état d'abaissement trop grand pour céder à la direction de ceux qu'ils ne regarderaient pas comme les possesseurs de la force, le gouvernement qui leur convient le mieux est celui qui possède la force, mais qui s'en sert rarement. À ce peuple d'esclaves, il faut un despotisme paternel ou une aristocratie à la façon du socialisme saint-simonien, un pouvoir qui préside d'en haut à toutes les opérations de la société (de manière à ce que chacun sente la présence d'une force capable de l'obliger à se conformer aux lois) mais qui, vu l'impossibilité de descendre à régler toutes les minuties de la vie et du travail, condamnerait et pousserait incessamment les individus à faire beaucoup par eux-mêmes. Ce gouvernement, qu'on peut appeler le gouvernement des lisières, semble être ce qu'il faut pour aider un pareil peuple à franchir le plus rapidement possible le premier pas qu'il doit faire dans le progrès social. Tel paraît avoir été le type du gouvernement des Incas au Pérou, et tel fut celui des Jésuites au Paraguay. J'ai à peine besoin de faire remarquer que les lisières ne sont admissibles que comme un moyen d'habituer graduellement le peuple à marcher seul<sup>17</sup>.

---

17. MILL John Stuart 1877, p. 53-54.

Dans une optique similaire, Mill prend le soin d'inclure dans *Le gouvernement représentatif*, un ouvrage qui se donne pour objet la définition du meilleur système politique, un chapitre intitulé « Du gouvernement des colonies d'un État libre ». Il commence ainsi ce chapitre :

Les États libres, comme tous les autres, peuvent posséder des dépendances acquises soit par conquête, soit par colonisation; nous en offrons le plus grand exemple dans le monde moderne<sup>18</sup>.

Mill divise par ailleurs les territoires colonisés en deux catégories :

Les uns sont composés de peuples dont la civilisation est semblable à celle du pays gouvernant, qui sont mûrs pour le gouvernement représentatif et dignes d'en jouir, comme les possessions anglaises en Amérique et en Australie; d'autres comme l'Inde sont encore fort loin de cet état<sup>19</sup>.

Notons ici l'emploi des expressions « États libres » et « civilisation », il ne fait pas de doute que sous la plume de Mill les pays libres sont les pays civilisés, et que les pays non encore civilisés comme l'Inde ne sont pas libres et loin de le devenir.

De toute évidence, Mill a toujours été de cet avis, il occupe depuis longtemps des responsabilités au sein de la Compagnie des Indes orientales et en tire une perception concrète. Selon lui, l'Inde, comme les autres colonies anglaises, est un pays autocratique et sauvage, et comme les intellectuels de l'époque, dès le début de sa carrière en Inde, Mill considère qu'il a affaire à un pays soumis à un gouvernement despotique et obéissant à un système de caste cruel. Il écrit dans son journal :

Le peuple anglais est probablement le plus apte à gouverner les peuples barbares ou semi-barbares tels que ceux qui habitent l'Orient, précisément parce que, de tous les peuples civilisés, c'est le plus inflexible et le plus attaché à ses propres coutumes<sup>20</sup>.

---

18. *Ibid.*, p. 417.

19. *Ibid.*, p. 418.

20. ZASTOUPIL Lynn 1994, p. 175.

Mill considère ici que la Grande-Bretagne est un pays civilisé et libre et que l'Inde est un pays barbare et non libre. Dès 1836, dans un article intitulé « Civilization », Mill établit déjà une opposition entre civilisation et barbarie ; il estime qu'à un niveau supérieur, toutes les propriétés essentielles de la civilisation existent uniquement dans l'Europe de son temps, en particulier dans l'Empire britannique, et qu'on ne les retrouve dans aucun autre lieu ni à aucune autre époque<sup>21</sup>. Selon Edward Saïd, ce type de dichotomie provient d'une construction artificielle plaçant l'Occident au centre du monde. Mill n'est pas le seul à tenir ce genre de raisonnement, c'est une opinion répandue parmi les penseurs et responsables politiques anglais de l'époque qui se trouvent dans un schéma mental où la Grande-Bretagne constitue un « Moi » représentant l'Occident et où l'Inde est l'« Autre » oriental. Dans ce schéma, l'Inde et la Chine sont des pays soumis au « despotisme oriental » et à un « système rural archaïque ». Selon Saïd, cet orientalisme est caractéristique de l'idéologie de la domination occidentale.

Dans cette dichotomie, l'Inde est enfermée dans un système conceptuel qui la condamne à la barbarie et à l'asservissement, et où il est donc tout naturel de dévaluer sa société et sa culture. En 1834, Thomas Babington Macaulay, qui a beaucoup œuvré pour l'éducation au sein du Conseil supérieur de l'Inde, écrit :

Une seule étagère d'une bonne bibliothèque européenne vaut bien l'ensemble de la littérature indienne.

Lord William Bentinck, gouverneur général des Indes, écrit quant à lui :

Le grand dessein du gouvernement britannique devrait être la promotion de la littérature et des sciences européennes parmi la population indienne<sup>22</sup>.

On comprend à travers ces extraits que l'Inde se trouve dans un état sauvage ou semi-sauvage, qu'elle est incapable de se gouverner elle-même et qu'elle doit être prise en charge par des

---

21. MEHTA Uday Singh 1999, p. 99-100.

22. ROADS Murphey 1996, p. 273.

professionnels anglais disposant de connaissances avancées dans divers domaines<sup>23</sup>.

Dans cette optique, le gouvernement colonial de la Grande-Bretagne sur l'Inde ne relève pas de l'ingérence ou de la domination, mais a pour objet de guider et d'éduquer le pays et pour finalité de le conduire vers la civilisation et la liberté. Tous les décideurs politiques britanniques et, dès 1828, tous les gouverneurs généraux des Indes convertis au libéralisme utilitariste, Lord Bentinck en tête, estiment que la première mission de leur gouvernement consiste à éduquer et améliorer autant que possible la population indienne selon le modèle anglais et que la Grande-Bretagne doit, comme l'affirme le président du conseil d'administration de la Compagnie britannique des Indes orientales Edward Law, « remplir un devoir moral » afin d'« éduquer » l'Inde selon le modèle britannique moderne. Cela se manifeste concrètement par l'utilisation de l'anglais à la place du sanskrit et par la suppression des enseignements traditionnels indiens au profit des savoirs occidentaux, aussi bien en sciences et en mathématiques qu'en histoire et en philosophie<sup>24</sup>. En 1835, il est décidé que la maîtrise des connaissances anglaises et occidentales devait être le principal objet d'éducation en Inde,

afin de former une classe d'interprètes entre nous et les millions de personnes que nous gouvernons, une classe qui serait indienne de sang et de couleur de peau, mais anglaise en ce qui concerne les goûts, les opinions, la moralité et l'intellect<sup>25</sup>.

En somme, il s'agit de faire de l'Inde un pays « civilisé ».

Pour revenir aux idées Mill, à une époque où civilisation et barbarie étaient dans une opposition radicale et en tant que membre de la Compagnie britannique des Indes orientales, il estimait que la Grande-Bretagne était le parangon de la civilisation et de la liberté et que l'Inde était un pays de sauvages arriérés. D'un point de vue téléologique, le gouvernement de l'une sur l'autre est donc à la fois

---

23. Ce type de raisonnement s'applique également à la Chine. Les Allemands, par exemple, lorsqu'ils ont colonisé Qingdao, voyaient les Chinois comme des barbares malpropres qui avaient besoin d'un maître européen pour les guider. Voir Liu Lydia 2004, p. 62.

24. ROADS Murphey 1996, p. 273.

25. *Ibid.*

nécessaire et bénéfique<sup>26</sup>. Dans la mesure où ce gouvernement a pour objet de guider un peuple inférieur vers un état supérieur de civilisation, il est tout à fait légitime. À ce sujet, Mill écrit :

Voilà ce que nous avons à dire des colonies dont la population est assez avancée pour comporter le gouvernement représentatif. Mais il y en a d'autres qui n'en sont point arrivés là, et qui doivent être gouvernés par le pays dominant ou par les délégués de ce pays. Ce mode de gouvernement est aussi légitime qu'un autre<sup>27</sup>.

Ce à quoi il ajoute :

Rarement le gouvernant unique et ses conseillers, ou bien le petit nombre des gouvernants, seront exempts de la faiblesse générale du peuple ou de celle qui tient à l'état de civilisation, à moins qu'ils ne soient des étrangers appartenant à un peuple supérieur ou à une société plus avancée. Alors, sans doute, les gouvernants peuvent être de tous points supérieurs en civilisation à ceux qu'ils gouvernent, et la soumission à un gouvernement étranger de cette espèce, malgré ses maux inévitables, est souvent le plus grand des avantages pour un peuple; car elle lui fait franchir rapidement plusieurs phases du progrès et écarte bien des obstacles qui auraient pu subsister indéfiniment si la population soumise avait été abandonnée à ses chances, et à ses tendances naturelles<sup>28</sup>.

## **Le « progrès » de l'Europe et la « stagnation » de l'Orient**

Le raisonnement restitué ci-dessus associe étroitement la notion de civilisation à celle de progrès. C'est même le fil directeur de « Civilisation » ; Mill écrit d'ailleurs au début de cet article :

Le mot « civilisation », comme beaucoup d'autres termes philosophiques sur la nature humaine, dispose d'un double sens. Il désigne parfois les progrès humains en général et parfois certains types spécifiques de progrès. Ces progrès ayant pour finalité ultime la civilisation, « progrès » et « civilisation » sont intimement liés. Nous avons pour habitude de qualifier un pays de plus civilisé lorsque

---

26. ZASTOUPIL Lynn 1994, p. 173.

27. MILL John Stuart 1877, p. 430.

28. *Ibid.*, p. 105.

nous estimons qu'il a progressé, que sa population et sa société sont d'une nature supérieure; qu'il est plus avancé sur le chemin de la perfection; et qu'il plus heureux, plus noble et plus sage. C'est l'un des sens du mot civilisation. Mais il désigne en un autre sens uniquement le type de progrès qui distingue une nation riche et puissante d'un peuple de sauvages ou de barbares.

C'est à partir de ce second sens que Mill dresse une liste de domaines où se manifeste la différence entre civilisation et barbarie. Dans cette liste, c'est bien le mode d'organisation de la société, et non les critères matériels, qui constitue la différence la plus importante. Mill poursuit :

Dans la vie sauvage, il n'y a pas ou peu de droit ou d'administration judiciaire; pas d'emploi systématique de la force collective de la société pour empêcher les individus de se nuire mutuellement; chacun ne peut se fier qu'à sa propre force ou sa propre intelligence, et lorsque cela échoue, il n'a généralement pas d'autres ressources. Nous appelons donc civilisée toute population où l'organisation de la société, et sa capacité à protéger les personnes et les biens, est suffisamment aboutie pour maintenir la paix parmi ses membres, de manière à ce que la majeure partie de la communauté confie sa sécurité avant tout à l'organisation sociale et renonce, pour la plus grande partie et dans des circonstances ordinaires, à protéger ses intérêts (que ce soit par l'agression ou la défense) avec sa force et son courage.

Ici, il faut prêter une attention toute particulière au terme « progrès » (*progress*), et pour bien comprendre quel sens il recouvre chez Mill, il est nécessaire d'examiner l'usage qui en a été fait au fil du temps. Dès la Grèce et la Rome antiques jusqu'au Moyen Âge, on ne trouve pas, dans la conception de la société, de notion de progrès, mais bien davantage une compréhension cyclique de l'histoire et de l'humanité. Ce n'est qu'au xvi<sup>e</sup> siècle que le développement des sciences et de la technologie offre de nouvelles perspectives sur l'évolution de la nature et de l'homme, et que l'idée selon laquelle l'humanité progresse par une série de conquêtes et de transformations sur la nature se fait jour. Selon Fontenelle, les progrès de l'humanité sont sans limite et obéissent à des motifs spécifiques. En 1750, Turgot affirme dans son *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* que l'histoire de l'humanité

équivalait à l'histoire universelle des progrès, à l'histoire du passage de l'état sauvage à la liberté, et à l'histoire du développement des connaissances et de l'intelligence humaine. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec les Lumières, et plus particulièrement chez Condorcet, l'idée selon laquelle les progrès de l'humanité sont théoriquement infinis et irréversibles est fortement ancrée. Condorcet se base sur le développement de l'Europe pour définir dix époques de ce progrès : 1. les hommes sont réunis en peuplades, 2. les peuples pasteurs, 3. progrès des peuples agriculteurs, jusqu'à l'invention de l'écriture alphabétique, 4. progrès de l'esprit humain dans la Grèce, 5. progrès des sciences durant la Rome antique, 6. décadence des lumières, jusqu'à leur restauration, 7. la Renaissance, 8. depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'au temps où les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l'autorité, 9. depuis Descartes jusqu'à la Révolution française, 10. de la Révolution française jusqu'aux progrès futurs de l'esprit humain. Cette chronologie montre bien de quelle manière ces penseurs envisagent un mouvement de l'humanité par étape. Mill a été profondément influencé par cette pensée et par les concepts qui en ont procédé.

Avec la révolution industrielle et l'émergence de l'empire où le soleil ne se couche jamais, la foi en une humanité qui ne cesserait de progresser est de plus en plus prégnante, et l'optimisme et la confiance qui accompagnent cette croyance constituent un trait marquant de l'époque. Cependant, l'utilisation de la notion de progrès par Mill ne correspond pas tout à fait à celle de ses contemporains : selon lui, ce n'est pas seulement l'avènement de la démocratie qui marque l'époque, mais aussi l'ère industrielle et la marche incessante du progrès. Mill est à cet égard dans la droite ligne de la théorie du développement social de Saint-Simon et d'Auguste Comte. Face à une nouvelle structure sociale, Saint-Simon et Comte n'ont pas hésité à proposer une théorie du développement social en trois étapes afin d'élaborer une démonstration en faveur de la société industrielle à venir. Comte, en particulier, divise le développement historique en trois grandes étapes correspondant à trois états de l'intelligence humaine : théologique, métaphysique et positif, l'humanité étant en train d'entamer la troisième étape qui marque l'aboutissement de l'histoire humaine. Dans cette étape, la

classe industrielle est dominante, ses actions sont guidées par la philosophie positiviste, et l'ordre et le progrès sont les deux moteurs du développement social. Selon Comte, l'histoire et l'évolution de la société à la lumière de la loi des trois états dressent un portrait de l'humanité en progrès constant. Pour promouvoir ce progrès continu de l'humanité, nous devons établir une « notion rationnelle du progrès humain », écrit-il<sup>29</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence active des penseurs des Lumières, l'idée de progrès et la foi en un progrès ininterrompu de l'humanité se répand dans tous les esprits. Mill fait lui-même part de sa surprise et de son excitation à la lecture des œuvres de Saint-Simon<sup>30</sup>.

La notion d'étape ou de phase (*stage*) est étroitement liée à celle de progrès. Marx et Engels, et Comte avant eux, l'utilisent pour désigner aussi bien les progrès historiques que le développement individuel, toujours dans un mouvement ascendant. Si l'on examine les notions de progrès et de phase chez Mill, on constate qu'il a aussi une conception linéaire du progrès, mais ce qu'il recouvre et son principe moteur sont différents. Au cours de la révolution industrielle anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle, la vision progressiste de l'humanité se renforce, et Mill, convaincu par le fait de la révolution industrielle et séduit par le positivisme de Comte, ne fait pas exception. John C. Rees explique comment la théorie des trois états de Comte fournit à Mill le concept le plus clair d'humanité depuis le changement d'époque<sup>31</sup>. Mill présente à ce sujet les bénéfices qu'il tire de la lecture des *Cours de philosophie positive*<sup>32</sup>: le progrès de l'humanité se fait d'une étape inférieure vers une étape supérieure, de la barbarie vers la civilisation; « progrès » revêt ici non seulement un sens matériel, mais aussi une dimension spirituelle et conceptuelle, culturelle et intellectuelle. Quand on parle de progrès, de progrès social, il convient de prêter attention au moteur de ce progrès. Mill écrit: toute l'histoire peut être considérée comme une longue chaîne de cause à effet, ou comme un filet qui s'étend, soumis aux caractéristiques intrinsèques

---

29. COMTE Auguste 1844, p. 59.

30. MILL John Stuart 1981, p. 52.

31. REES John C. 1985, p. 53.

32. Sur les relations entre Comte et Mill, voir MILL John Stuart 1981, p. 219.

de l'homme et aux caractéristiques extrinsèques des lois de l'univers ; tout état de la société et toute conception de l'humanité qui en découlent révèlent les bases de son principe supérieur, peu importe son degré de clarté, l'objet de la philosophie historique du troisième état est de déterminer dans quelle mesure le futur état de la société vient de ses conditions actuelles<sup>33</sup>. Ainsi Mill veut-il mettre au jour les progrès historiques dans l'évolution de l'histoire, mais, contrairement à la plupart des penseurs, en particulier ceux des Lumières, il ne se contente pas de penser que les progrès sociaux sont constants : il souhaite avant tout découvrir la loi qui régit ces progrès, et réfléchir aux moyens de stimuler cette force motrice qui les provoque.

Nous pouvons voir à partir de là que la civilisation est hiérarchisée et qu'elle évolue d'un état inférieur vers un état supérieur. Dans cette optique, les peuples civilisés doivent assumer une mission de civilisation : c'est la fameuse mission civilisatrice des colonies (ces concepts sont tous apparus au XIX<sup>e</sup> siècle). Cette mission n'a rien à voir avec la domination ou la persécution, mais elle consiste à prendre sous son aile le peuple colonisé pour l'emmener vers la civilisation et la maturité, et lui transmettre les modes de production et les modes de vie appropriés, à savoir ceux de la Grande-Bretagne. La civilisation est donc hiérarchisée, marquée par un état d'avancement ou de retard relatif et elle tend vers une fin. Les Européens sont parvenus au stade ultime de ce processus tandis que les autres, à savoir tous les peuples non européens, stagnent. On voit bien que l'immobilisme des territoires extérieurs à l'Europe, en particulier l'Inde et la Chine, est indispensable pour assurer la légitimité de la volonté civilisatrice européenne. Comment pourrait-il en être autrement ? C'est pourquoi au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les penseurs européens ont fait une distinction entre l'Orient et l'Occident, et affirmé que l'Orient, en particulier l'Inde et la Chine, se caractérisait par un état de stagnation et de barbarie. Mais l'on est en droit de se demander sur quoi se basaient de telles affirmations. Mill s'attarde longuement sur cette question dans *De la liberté*, où il analyse dans un premier temps pourquoi l'Europe n'a pas stagné. Grâce aux grandes découvertes géographiques, la Renaissance, les

---

33. GIBBINS John 1990, p. 93.

Lumières et la révolution industrielle, l'Europe est entrée dans une phase de liberté, et elle a avancé alors que la Chine a stagné durant plusieurs milliers d'années. À partir de ce constat, Mill lance un avertissement à ses compatriotes :

Il nous faut impérativement rester libres, car nous deviendrions sans quoi immobiles comme les Chinois.

Il avait déjà exprimé ce point de vue en 1840 dans la *Edinburgh Review*, à l'occasion d'un commentaire sur le second volume de l'essai de Tocqueville *De la démocratie en Amérique*. Préoccupé par l'ambiance de répression qui règne à l'époque victorienne, Mill préconise un renforcement de la liberté et de l'ouverture, faute de quoi la Grande-Bretagne risquerait de devenir immobile comme la Chine.

Nous pouvons voir à partir de cette division de la civilisation en différents stades de quelle manière l'Europe est considérée comme civilisée tandis que les territoires non européens, encore soumis à un gouvernement féodal et autoritaire, stagnent. Cette théorie du développement social permet non seulement d'énoncer que ce qui est extérieur à l'Europe est immobile, mais d'élaborer un système théorique pour affirmer que les pays non européens se trouvent dans un état d'immobilisme, et convaincre plus particulièrement les pays intéressés de leur état d'infériorité. Marx esquisse un schéma d'évolution sociale en cinq étapes, Condorcet énonce dix étapes dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Saint-Simon affirme que la société industrielle est l'étape ultime du développement de l'humanité et Mill élabore une théorie en quatre phases. Toutes ces approches ont en commun de considérer le développement humain comme un mouvement linéaire, procédant par étapes, depuis un état inférieur vers un état supérieur.

Ainsi, les barbares font bien pâle figure par rapport aux peuples civilisés qui, quel que soit le système de mesure, se trouvent tout en haut de l'échelle. La civilisation crée de toute évidence un sentiment de supériorité ; elle attribue à ses champions une mission, prendre sous leur aile les sociétés ayant un niveau de civilisation plus faible, tandis que ces dernières doivent accepter avec joie d'être guidées par leurs nouveaux maîtres. Ce système théorique implique non

seulement les notions de civilisation et de barbarie, mais aussi l'idée que le développement social s'effectue par étapes et suit une progression linéaire d'un état inférieur vers un état supérieur ; il permet qu'un peuple plus évolué gouverne ou guide un groupe moins évolué pour l'emmener vers un état supérieur. On comprend ainsi pourquoi les Européens ont instauré au XIX<sup>e</sup> siècle un système de gouvernement impérialiste dans le monde entier, pourquoi la colonisation n'a posé aucun problème moral et comment elle donnait au contraire l'occasion aux colons de se sentir supérieurs. Ces derniers estimaient que l'Europe devait guider les peuples non européens et, selon les mots de Marx, convertir les territoires colonisés ou semi-colonisés à un mode de production ou un système capitaliste pour qu'ils atteignent un stade supérieur, sans quoi ils ne pourraient réaliser la civilisation. La mission civilisatrice ou impérialiste est donc toute naturelle. C'est cette relation entre progrès et civilisation qu'interroge Mill, en se demandant si la mission civilisatrice est un bien ou un mal. Il estime pour sa part que c'est un bien, comme en témoignent ses écrits sur la Chine :

L'exemple de la Chine peut nous servir d'avertissement. [...] Or, au contraire, les Chinois se sont immobilisés ; ils sont depuis des milliers d'années tels que nous les voyons, et, s'ils doivent s'améliorer encore, ce sera nécessairement grâce à des étrangers. Ils ont réussi au-delà de toute espérance l'entreprise à laquelle les philanthropes anglais s'adonnent avec zèle : uniformiser un peuple en faisant adopter par tous les mêmes maximes et les mêmes règles pour les mêmes pensées et les mêmes conduites. Voilà le fruit. Le régime moderne de l'opinion publique est, sous une forme non organisée, ce que sont les systèmes éducatif et politique chinois sous une forme organisée. Et, si l'individualité n'est pas capable de s'affirmer contre ce joug, l'Europe, malgré ses nobles antécédents et le christianisme qu'elle professe, tendra à devenir une autre Chine<sup>34</sup>.

En approfondissant l'analyse, on découvre que la pensée de Mill présuppose un système moral axé sur les fins, que l'on retrouve chez tous les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette fin consiste à assumer la mission civilisatrice et amener les peuples barbares vers un mode de production capitaliste, c'est-à-dire vers la civilisation et la liberté. De

---

34. MILL John Stuart (1859) 2002, p. 56.

ce point de vue, le progrès est l'objectif principal et la raison d'être de tous les gouvernements coloniaux, et si l'on veut juger de la qualité d'un gouvernement ou évaluer ses mérites, il suffit de voir quels progrès ont été instaurés par lui dans les colonies, et si les peuples colonisés se rapprochent des Européens. Si cet objectif n'est pas atteint, c'est le mode de gouvernement qui doit être mis en cause, car il s'est rendu coupable d'un crime. Selon Mill, lorsque les gouvernants n'assument pas le plus grand devoir moral dû à un pays, cela équivaut à un crime. Les gouvernants sont non seulement responsables de la gestion d'un territoire, mais ils sont aussi porteurs d'une charge morale, car le pays colonisé confie au pays suzerain la responsabilité de le mener vers un stade de civilisation supérieur. Si le gouvernement colonisateur n'a pas atteint cette fin, cela signifie qu'il a failli à son devoir moral. Aujourd'hui en Chine, nous attribuons des objectifs à chaque niveau de gouvernement, les résultats sont planifiés : si les établissements de province ne réussissent pas à envoyer un certain nombre de leurs élèves à Qinghua ou Beida<sup>35</sup>, cela signifie que l'éducation locale a échoué ; si l'on n'a pas réussi à construire un certain nombre d'autoroutes, cela signifie que les services responsables des infrastructures n'ont pas bien travaillé, etc. La logique est la même ici. Comment Mill examine-t-il l'efficacité d'un gouvernement ? Si un gouvernement ne peut assumer sa mission, il a failli à son plus grand devoir moral, cela signifie qu'il faut non seulement évaluer les performances du gouvernement, mais aussi le condamner moralement si le pays gouverné n'est pas devenu plus civilisé. Mais en dépit de ce discours, Mill croit fondamentalement que sur le plan matériel, intellectuel, ou même moral, le gouvernement colonial anglais est toujours du côté du bon et du bien, et jamais du mal, c'est un phare qui mène vers la civilisation, la maturité et la rationalité.

\*\*\*

Pour comprendre aujourd'hui ces idées de Mill ainsi que les oppositions, centrées sur la Grande-Bretagne, entre civilisation et

---

35. Deux des plus prestigieuses universités du pays, situées à Pékin. (NdT)

barbarie, liberté et despotisme, Moi et Autrui, Occident et Orient, ou encore les différentes phases de la civilisation, il convient de renouveler la réflexion sur la définition et le contenu de ces concepts. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra mieux comprendre la pensée de Mill sur le libéralisme et mieux saisir ce qu'impliquent ces concepts pour lui. On peut voir à la lumière des réflexions de Mill exposées ci-dessus que l'on peut être un penseur libéral tout en défendant la légitimité de l'établissement de colonies par un gouvernement impérial : Mill parvient à tenir ensemble ces deux idées contradictoires. Comment comprendre et apprécier ce paradoxe<sup>36</sup>? En ce qui concerne la civilisation<sup>37</sup>, existe-t-il vraiment une distinction catégorielle entre l'inférieur et le supérieur, entre le bon et le mauvais? Le dialogue culturel et civilisationnel entre deux peuples est-il établi sur une base égalitaire, ou bien doit-il se faire sous ce qu'on appelle la « supervision » et la « tutelle » d'un autre peuple? Par conséquent, on ne peut s'empêcher de poser la question suivante : Mill est-il encore vraiment un penseur libéral? et quel type de penseur libéral est-il alors? Ainsi, il convient de consacrer à cette pensée une réflexion qui embrasse plusieurs niveaux d'analyse, au lieu de l'aborder de manière unidimensionnelle. De même, si l'on essaie d'établir, au-delà de Mill, une généalogie de la pensée et des connaissances au XIX<sup>e</sup> siècle, il convient de renouveler la réflexion sur les

---

36. Plusieurs contemporains de Mill proposent une critique en s'interrogeant sur la légitimité du gouvernement des pays civilisés sur les pays dits non civilisés et sur les moyens de la prouver. Voir STEPHEN James 1876. Le penseur américain d'origine palestinienne Edward Saïd affirme que la culture européenne n'a pas toujours, mais souvent procédé ainsi : les pays européens disposent de critères sélectifs pour affirmer leur supériorité et leur droit à gouverner des pays lointains. Mill fait de même quand il affirme qu'on ne peut accorder son indépendance à l'Inde. Sur la défense de l'empire britannique par Mill, on peut aussi lire SULLIVAN Eileen 1983, p. 599-617.

37. Pour le chercheur Uday Singh Mehta, la pensée de Mill selon laquelle la civilisation se divise en plusieurs catégories relève de la théorie de la hiérarchie des civilisations où la civilisation la moins avancée doit se soumettre à la plus avancée pour atteindre un stade supérieur. Cette idée est aussi liée à l'utilitarisme de Mill : il écrit au début de *De la liberté* qu'il faut se fonder sur les intérêts permanents de l'homme en tant qu'être susceptible de progrès. On peut donc voir qu'il reste chez Mill une finalité ultime, ou une pensée téléologique. Pour atteindre cette fin, le gouvernement colonial britannique est un moyen qui peut être utilisé. Pour une analyse de la vision de Mill sur la civilisation et l'empire, voir MEHTA Uday Singh, 1999, chap. 3, « Progress, Civilization and Content ».

principes idéologiques sous-jacents à la définition de « civilisation » et de « barbarie », et ainsi interroger la légitimité et le caractère inéluctable du système international qui s'appuie sur ces notions.

Traduction de Camille Richou

### **Références des ouvrages cités**

COMTE Auguste 1844.

COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1844.

GIBBINS John 1990.

GIBBINS John, J.S. Mill, *Liberalism and Progress in Victorian Liberalism: Nineteenth century Political Thought and Practice*, Richard Bellamy éd., Routledge, 1990.

GUIZOT François 1828.

GUIZOT François, *La civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*, Paris, Pichon et Didier éditeurs, 1828.

HOBSON John M. 2004.

HOBSON John M., *The Eastern Origins of Western Civilisation*, University of Cambridge, 2004.

KANT Emmanuel (1784) 2006.

KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières?* traduit par Stéphane Piobetta, Paris, éd. Mille et une nuits, 2006.

LIU Lydia H. 2004.

LIU Lydia H., *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, Harvard University Press, 2004.

LOCKE John (1690) 2002.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduit par David Mazel, livre numérique édité par l'Université du Québec à Chicoutoumi, 2002 : [http://classiques.uqac.ca/classiques/locke\\_john/traité\\_du\\_gouvernement/traité\\_du\\_gouver\\_civil.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traité_du_gouvernement/traité_du_gouver_civil.html)

MEHTA Uday Singh 1999.

MEHTA Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, University of Chicago Press, 1999.

MILL John Stuart (1859) 2002.

MILL John Stuart, *De la liberté*, traduit par Laurence Lenglet, livre numérique édité par l'Université du Québec à Chicoutoumi, 2002 : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Mill\\_john\\_stuart/de\\_la\\_liberte/de\\_la\\_liberte.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Mill_john_stuart/de_la_liberte/de_la_liberte.html)

MILL John Stuart 1877.

MILL John Stuart, *Le gouvernement représentatif*, trad. Charles Dupont-White, Paris, Guillaumin, 1877.

MILL John Stuart 1981.

MILL John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume I – Autobiography and Literary Essays*, John M. Robson & Jack Stillinger éd., Londres, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, 1981.

REES John C. 1985.

REES John C, *John Stuart Mill's On Liberty*, Oxford, 1985.

ROADS Murphey 1996.

ROADS Murphey, *A History of Asia*, Harper Collins College Publisher, 1996.

STEPHEN James 1876.

STEPHEN James, *Liberté, égalité, fraternité*, traduit de l'anglais par Amédée Gréban, A. Lacroix, 1876.

SULLIVAN Eileen 1983.

SULLIVAN Eileen, « Liberalism and Imperialism: John Stuart Mill's Defence of the British Empire », *Journal of the History of Ideas* 44, n° 4, 1983.

ZASTOUPIL Lynn 1994.

ZASTOUPIL Lynn, *John Stuart Mill and India*, Stanford University Press, 1994.

# Le témoignage d'une organisation d'ouvriers rebelles durant la Révolution culturelle

*Le Quartier général ouvrier  
vu à travers les Notes de travail  
de Ye Changming*

JIN Guangyao

En juin 1967, alors que la Révolution culturelle battait son plein, Mao Zedong déclarait : « Le contingent des ouvriers à Shanghai est plutôt bon, c'est pourquoi le comité central du Parti ne se fait pas d'inquiétude quant à la situation de la ville<sup>1</sup>. » Si le président Mao pouvait tenir de tels propos, c'est parce que les ouvriers de Shanghai étaient alors représentés par le Quartier général des ouvriers révolutionnaires-rebelles<sup>2</sup> de Shanghai (*Shanghai gongren geming zaofan zong siling bu* 上海工人革命造反總司令部), abrégé ci-après en Quartier général ouvrier (*Gong zong si* 工總司) ou QGO. Celui-ci fut

---

1. SONG Yongyi 2002.

2. Les rebelles (*zaofan pai* 造反派) : avant de désigner la faction radicale des masses révolutionnaires, le terme a vu le jour chez les lycéens et étudiants de Pékin, qui clament que la rébellion est l'âme de la pensée de Mao et exaltent « l'esprit rebelle-révolutionnaire du prolétariat ». Encouragés par Mao à s'affranchir de toutes les contraintes, familiales, scolaires, sociales, les jeunes « rebelles » – futurs « gardes-rouges » – s'en prennent aux « vieilleries » et aux « catégories noires » symbolisant les valeurs de l'ancien monde. Le mouvement d'émancipation doit s'étendre également aux paysans et aux ouvriers, et une nouvelle faction rebelle émerge, constituée majoritairement de travailleurs, qui devient une force majeure dans la campagne pour la « prise du pouvoir », notamment à Shanghai avec la révolution de janvier.

l'organisation rebelle d'ouvriers la plus influente de la Révolution culturelle ; son leader, Wang Hongwen 王洪文<sup>3</sup>, sera nommé plus tard vice-président du comité central du Parti communiste chinois, et formé par Mao Zedong comme un candidat à sa succession.

L'existence de ce Quartier général ouvrier confère à la Révolution culturelle, telle qu'elle se déroula à Shanghai, certaines spécificités par rapport à ce qui la caractérisa ailleurs. Elle représente en soi un sujet de la plus haute importance pour les recherches sur cet épisode majeur de l'histoire chinoise. Jusqu'à présent, l'étude du QGO s'est appuyée principalement sur deux types de matériaux : les tracts, journaux, affiches et placards de l'époque, d'une part, et, d'autre part, les textes de confession rédigés par les parties concernées après la Révolution culturelle. Quoique très significatifs, ces documents présentent des défauts évidents : les premiers, qui dans un contexte politique de légitimation de la rébellion — comme le clame le slogan : « il est juste de se rebeller » (*zaofan you li* 造反有理) — accentuent voire exagèrent l'esprit rebelle et les exploits militaires éclatants du QGO, visent à mettre en valeur ce dernier comme « glorieuse image » des rebelles ; les seconds sont les aveux rédigés durant la période de leur détention et de leur procès par les membres principaux du même QGO, considérés après la Révolution culturelle comme des criminels. En raison d'une empreinte historique évidente et d'une forte dimension subjective, ces documents revêtent un caractère tendancieux manifeste. C'est pourquoi il paraît nécessaire, pour progresser dans l'étude du QGO, d'explorer d'autres matériaux.

À cet égard, les *Notes de travail* (*Gongzuo biji* 工作筆記) de Ye Changming 葉昌明 apparaissent comme une source capitale d'informations pour l'étude du QGO au début de la Révolution culturelle. Ye Changming, né en mars 1944, était au moment du

---

3. Wang Hongwen (1935-1992) : vigile de la filature de coton n° 17 lorsque la Révolution culturelle éclate, il prend la tête de l'organisation rebelle des ouvriers à Shanghai et joue un rôle actif auprès de Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan lors de la « tempête de janvier » (1967). Élu au comité central du PCC en 1969 et pressenti par Mao comme l'un de ses successeurs potentiels, il devient vice-président du Parti. Il est arrêté comme membre principal de la Bande des Quatre en 1976 et condamné à mort, puis sa sentence est commuée en incarcération à perpétuité en 1981.

lancement de la Révolution culturelle employé de laboratoire à l'Institut de recherche sur les fibres synthétiques de Shanghai. Durant les dix premiers jours de novembre 1966, il prit part à la fondation du Quartier général des ouvriers révolutionnaires rebelles de Shanghai, siégeant à son comité permanent et devenant ainsi l'un de ses membres principaux. Il a laissé cinq cahiers de notes de travail, qui couvrent une période de presque huit mois et demi — du 12 novembre 1966 au 24 juillet 1967 — et comptent quelque 130 000 mots.

L'assemblée inaugurale du QGO se tint le 9 novembre 1966 ; ses structures organisationnelles étant alors encore incomplètes, aucun compte-rendu officiel n'en a été dressé. Par conséquent, du seul point de vue chronologique, les notes de travail rédigées par Ye Changming dès le quatrième jour qui suivit cette séance inaugurale ont une valeur historique irremplaçable. Intimement liées à un contexte de travail, elles enregistrent en temps réel les discours des dirigeants, les propos tenus lors des assemblées, les résultats des discussions ou les décisions prises à leur issue, les réactions des autres interlocuteurs, ou encore la situation des structures et du personnel au sein du bureau principal ou des organisations subordonnées, etc. Plus proches de la réalité que les différents tracts, affiches, placards et autres documents de l'époque, elles revêtent de ce point de vue-là également une valeur historique différente, et supérieure si l'on s'attache à la connaissance des faits proprement dits.

Qu'il s'agisse du siège du QGO, de ses principaux responsables ou encore de ses relations avec les autres organisations rebelles, les *Notes de travail* fournissent ainsi de nombreux matériaux de première main sur les différents aspects de Shanghai au début de la Révolution culturelle. Or, un certain nombre de ces matériaux ne sont pas évoqués dans les récits et analyses disponibles, ou le sont de manière fautive. Leur utilisation pleine et rigoureuse reste à faire et devrait ouvrir une nouvelle fenêtre de compréhension des mouvements d'alors.

## Le siège principal du QGO au début des insurrections

Les récits historiques dont nous disposons actuellement ne font pas état de l'action du bureau principal du QGO aux premiers temps de la fondation de ce dernier. Le 14 novembre, c'est-à-dire cinq jours après l'assemblée inaugurale, une réunion eut lieu au siège du mouvement, situé 691 rue Julu (巨鹿). Alors qu'aucune trace écrite de cette réunion ne figure dans les *Comptes-rendus des luttes du quartier général des ouvriers rebelles révolutionnaires de Shanghai* (*Shanghai gongren geming zaofan zongsilingbu douzheng jiyao* 上海工人革命造反總司令部鬥爭紀要), rédigés par les soins du QGO durant l'année 1967<sup>4</sup>, ni dans les autres récits disponibles, il est en revanche relaté dans les *Notes de travail* que ce soir-là, à vingt heures, une « réunion de masse » se tint au bureau principal. Selon Ye Changming — à s'en rapporter à l'expression de ses souvenirs bien des années plus tard —, ce qu'on appelait réunion de masse désignait une assemblée à laquelle tous les hommes présents au bureau principal pouvaient prendre part<sup>5</sup>. Les *Notes de travail* consignent les trente-sept « remarques » formulées au cours de cette réunion.

Un grand nombre de ces remarques concrétisent une insatisfaction à l'égard du commandement principal :

Le bureau principal est incapable de mobiliser les masses, il n'a fait qu'imparfaitement son travail. (Seizième remarque.)

Les cinq délégués du bureau principal ne s'accordent pas dans leurs propositions et agissent sans concertation, ce qui n'est pas sans causer de dommages. (Vingt et unième remarque.)

D'autres voix s'élevèrent contre un changement de personnel du bureau principal :

Si les membres fondateurs sont remplacés, qui vous reconnaîtra ? (Dix-septième remarque.)

---

4. *Shanghai gongren geming zaofan zongsilingbu* 1967, p. 12.

5. En collationnant les *Notes de travail*, nous avons expressément sollicité auprès de leur auteur les explications et éclaircissements que sa mémoire pouvait lui permettre de nous apporter concernant les hommes et les faits mentionnés ici. (NdA.)

Certains encore formulent des propositions pour renforcer le bureau principal :

Ses membres doivent être soumis à un examen rigoureux, il ne faut pas se laisser duper par des « pickpockets politiques » (*zhengzhi pashou* 政治扒手). (Cinquième remarque.)

Le bureau principal doit délivrer des permis de travail spéciaux pour empêcher l'intrusion de mauvais éléments. (Vingt-huitième remarque.)

Certains établissent les critères auxquels doivent satisfaire les dirigeants :

Le noyau dirigeant doit être celui qui a le moins peur de se rebeller. (Trente et unième remarque.)

Seuls ceux qui tiennent bon contre vents et marées sont dignes de nous diriger, seuls les plus fermes gauchistes révolutionnaires peuvent endosser la fonction de chefs. (Vingt-cinquième remarque.)

D'autres encore donnent leur avis sur les tâches du moment :

Préparer l'assemblée générale pour l'autocritique de Cao Diqiu [maire de Shanghai]. (Première remarque.)

La tâche centrale devrait être de tirer pleinement avantage des cinq points de Zhang Chunqiao, de diffuser largement des documents écrits, de réfuter le télégramme de Chen Boda. Le plus tôt sera le mieux. (Sixième remarque.)

Dévoiler au grand jour les conduites mensongères du comité municipal. (Septième remarque.)

À la lecture de ces trente-sept remarques, on imagine aisément le chahut qui régnait durant la séance et la disparité des points de vue, reflétant le désordre du commandement général aux débuts de sa mise en place. Toutefois, ces ouvriers rebelles se montraient extrêmement vigilants à l'égard des risques de confusion, insistant à maintes reprises sur l'importance de se prémunir contre les « méchants » et les « pickpockets politiques », ou soulignant la nécessité de « procéder à une réorganisation », d'« épurer les rangs » :

Dans les rangs de notre équipe il faut clarifier l'appartenance de classe et les conceptions révolutionnaires de chacun.

Souligner « l'appartenance de classe » était un réflexe de pensée très répandu à l'époque. Selon les *Notes de travail*, à l'enregistrement des personnes qui arrivaient au siège principal pour rapporter une situation, sont inscrites en premier lieu leurs origines familiales et appartenance de classe. Ainsi, il fut décidé que le service d'ordre du QGO devait être assuré par les militaires démobilisés et reconvertis<sup>6</sup>.

L'incident d'Anting<sup>7</sup> (*Anting shijian* 安亭事件) est généralement considéré comme le point de départ de l'alliance entre le QGO et Zhang Chunqiao 張春橋<sup>8</sup>. Mais les *Notes de travail* révèlent qu'à l'issue de l'incident, les ouvriers rebelles n'avaient pas entièrement confiance en ce dernier, et étaient d'autant moins disposés à suivre aveuglément toutes ses recommandations. Dès leur retour d'Anting à Shanghai, Wang Hongwen, Pan Guoping 潘國平, Ye Changming et les autres leaders du QGO se réunirent pour discuter de la suite des opérations. Un des points était de « ne pas lâcher » Zhang Chunqiao, afin qu'il reconnaisse leur organisation et leur mouvement comme révolutionnaires », montrant qu'ils ne croyaient pas encore complètement la promesse verbale que Zhang leur avait

---

6. *Notes de travail*, premier cahier, p. 5.

7. Devant le refus des autorités municipales de Shanghai de reconnaître le QGO comme organisation révolutionnaire, une délégation (2500 ouvriers) réquisitionne un train pour se rendre à Pékin afin d'obtenir l'appui du centre. Lorsque Zhou Enlai ordonne l'arrêt du train à Anting, en banlieue de Shanghai, les ouvriers, en signe de protestation, s'installent sur les rails durant plus de trente heures, paralysant le trafic sur l'axe Shanghai-Nankin. Zhang Chunqiao est alors dépêché comme conciliateur pour les persuader de regagner Shanghai où seront entamées les négociations. (NdT.)

8. Zhang Chunqiao (1917-2005) : journaliste à Shanghai durant sa jeunesse, il y devient rédacteur en chef du journal du Parti et haut responsable de la propagande (1963). Intellectuel ultragauchiste, il entre dans le cercle des proches de Mao et, aux côtés de Jiang Qing, Yao Wenyuan et Chen Boda, s'engage profondément dans la planification stratégique de la Révolution culturelle dès le début des années 1960. Devenu adjoint du groupe central de la Révolution culturelle (1966), il joue un rôle significatif dans sa mise en œuvre : exclusion de Liu Shaoqi, campagne de critique contre la « ligne réactionnaire bourgeoise », soutien aux rebelles étudiants de Pékin puis ouvriers de Shanghai, dont il mène le mouvement pour la « prise du pouvoir » en 1967. Après la chute de Chen Pixian et Cao Diqui, il assure la présidence du nouveau gouvernement, le Comité révolutionnaire de Shanghai (1967-1976). Supporter inconditionnel de la Révolution culturelle et grand théoricien de l'idéologie maoïste, il sera élu au bureau politique du PCC (1969) et vice-premier ministre du Conseil d'état (1975). Arrêté comme membre de la Bande des Quatre en 1976, il est condamné à mort avec un sursis de deux ans, puis sa sentence sera commuée en emprisonnement à perpétuité.

faite à Anting, et craignaient qu'il ne se rétracte lors de son retour à Shanghai<sup>9</sup>. Même après la signature formelle des « cinq demandes » (*wu xiang yaoqiu* 五項要求) par Zhang Chunqiao le 13 novembre après-midi, certains des ouvriers rebelles restaient sceptiques et le soupçonnaient de « venir à Shanghai avec l'intention de comploter<sup>10</sup> ». Ce comportement illustre la prégnance du mot d'ordre « douter de tout » (*huaiyi yiqie* 懷疑一切) chez les ouvriers rebelles, et la complexité induite sur les relations entre Zhang Chunqiao et ces derniers.

Au moment de la fondation du QGO, la structure organisationnelle de son bureau principal était encore incomplète et la composition de son personnel très instable; en raison du manque de documents écrits, les seuls récits dont nous disposons aujourd'hui sur ce point reposent sur des souvenirs parfois très largement postérieurs aux faits, de sorte que différentes versions coexistent, comme c'est le cas notamment pour la liste des sept membres du comité permanent. Les *Notes de travail* livrent trois listes de la structure du bureau principal et du personnel pour la période qui s'étend de la mi-novembre 1966 à la fin de l'année. Ces trois listes, qui consignent de manière précise et exhaustive la structure organisationnelle et la composition du personnel du QGO à ses débuts, ainsi que certains changements survenus par la suite, représentent un matériau de la plus haute importance quant à l'état de l'organisation aux premiers temps de sa création.

Les *Notes de travail* ont également enregistré un grand nombre de coordonnées d'agents de liaison des organisations rebelles, jusqu'au numéro de téléphone des dirigeants du bureau Est-Chine<sup>11</sup> (*Huadong ju* 華東局) ou du comité du parti de la ville de Shanghai (*Shanghai shiwei* 上海市委) comme Wei Wenbo 魏文伯, Liang Guobin 梁國斌, etc. Elles peuvent à ce titre être considérées comme

---

9. *Notes de travail*, premier cahier, p. 3.

10. *Ibid.*, p. 8.

11. Structure dirigeante du comité central du PCC pour la région Est (*Huadong* 華東) du pays, qui englobe les provinces du Fujian, du Jiangsu, du Jiangxi, de l'Anhui, du Zhejiang et du Shandong, ainsi que la municipalité de Shanghai.

un véritable « diagramme de communication » des rebelles de Shanghai au début de la Révolution culturelle.

## Discours révolutionnaire des rebelles

Après l'affaire d'Anting, à l'issue de laquelle Zhang Chunqiao accepta les « cinq demandes » (*wu tiao yaoqiu* 五条要求) qui permirent au QGO de devenir une organisation municipale d'ouvriers rebelles officiellement reconnue, ce dernier se rebella contre la « ligne réactionnaire bourgeoise » (*zichan jieji fandong luxian* 資產階級反動路線) des autorités municipales de Shanghai; dans le même temps, il prêta la plus haute attention aux problèmes inhérents au bureau principal à ce stade initial. Tandis que les récits historiques disponibles sont lacunaires sur ce point, les *Notes de travail* fournissent de très précieux renseignements.

Le 26 novembre, c'est-à-dire deux semaines après l'incident d'Anting et la fondation consécutive du QGO, celui-ci tint sa première séance de « rectification interne », au cours de laquelle, selon les termes de l'époque, on développa la « critique » et l'« autocritique ». Outre les sept membres du comité permanent, les participants comprenaient les chefs des différentes organisations. Wang Hongwen, qui présidait la séance, déclara dès l'ouverture :

Il existe toutes sortes d'idées, il existe toutes sortes d'hommes; il existe des pickpockets politiques. On ne peut pas participer aux mouvements révolutionnaires si l'on a par devers soi des pensées égoïstes et des considérations d'ordre personnel.

Dans la suite des interventions, Jiang Zhoufa 蔣周發, membre du comité permanent du QGO, déclare :

Le désordre règne au niveau du bureau principal, certains se disputent le pouvoir et ses avantages.

Puis il critique ceux qui :

à Nankin se repaissent de viande et de poisson, et prennent la voie du révisionnisme (*zou xiuzheng zhuyi daolu* 走修正主義道路). Les luttes internes pour le pouvoir jouent en notre défaveur auprès de l'opinion et nous valent les critiques des autres organisations rebelles.

Par « ceux qui à Nankin se repaissent de viande et de poisson », il faisait allusion à Dai Zuxiang 戴祖祥, le commandant du premier bataillon de retour du Nord<sup>12</sup> (*Beishang fan Hu yibingtuan* 工總司北上返滬一兵團).

Tout en critiquant Dai Zuxiang qui « se payait le luxe de manger de la viande et du poisson », Pan Guoping, deuxième chef du QGO, se justifie contre ceux qui l'accusent de porter un manteau militaire, de rouler en voiture ou encore d'avoir gardé pour son propre usage un camion entier d'effets personnels. Il propose que « l'accueil du Quartier général soit suspendu pendant trois jours, le temps de procéder à sa réorganisation interne ». Quant à Dai Zuxiang, dont tout le monde dénonce la conduite, il se défend en ces termes :

À Nankin je n'ai jamais roulé en voiture ; mon frère était malade et je l'ai conduit à l'hôpital, je n'avais pas un sou sur moi<sup>13</sup>.

On trouve dans les *Notes de travail* plusieurs comptes-rendus de ce genre. Ainsi, par exemple, les 2 et 4 avril, le QGO tient successivement deux séances de rectification interne, au cours desquelles les membres du commandement principal se livrent à l'examen de leurs pensées, de leur style de travail et de leur mode de vie, chacun procédant à son autocritique. Lors de sa prise de parole, Wang Hongwen déclare :

Le plus gros défaut du QGO après son établissement a été de relâcher le travail politico-idéologique et de ne pas lui apporter toute l'attention requise. Nos réflexions se concentrent sur les affaires militaires, mais nous n'avons aucune direction politique. Aux assemblées elles-mêmes la politique est très rarement abordée, moi-même j'ai omis de rappeler sa prééminence, de telle sorte que le bureau principal s'est trouvé entravé dans son travail. Je ne me suis pas soucié des progrès des camarades. [...] En outre, je n'ai pas permis à la direction collective de jouer son rôle, sur de nombreuses questions j'ai pris des décisions arbitraires, sans consulter personne. Objectivement nous nous sommes peu consultés, subjectivement c'est moi qui avais le dernier mot, agissant seul, avec l'idée erronée que je ne pouvais pas

---

12. Sur le chemin du retour d'Anting à Shanghai, après l'épisode de l'immobilisation du trafic ferroviaire, les rebelles du QGO qui avaient entrepris de se rendre à Pékin constituèrent trois « bataillons de retour du Nord », qui devinrent des factions rebelles.

13. *Notes de travail*, premier cahier, p. 12-13.

faire confiance à mes camarades. Rarement le comité permanent a examiné et traité collectivement les problèmes; le plus souvent je les ai tranchés individuellement. En somme, je n'ai pas été un bon chef d'équipe, je n'ai pas laissé au bras droit la possibilité de jouer son rôle.

Voici l'autocritique de Pan Guoping:

Je suis moi aussi responsable du problème de désordre dans l'organisation. [...] J'avais dans l'idée de vivre dans le confort et l'opulence. [...] En raison d'un certain changement de statut, ma mentalité elle aussi a sensiblement changé.

Chen Ada 陳阿大, un autre membre du comité permanent, déclare:

Je pêche par mon subjectivisme et ma partialité, et me montre volontiers impulsif. Après l'incident d'Anting, j'avais des doutes sur Wang [Hongwen] et Pan [Guoping] et me plaignais d'eux.

Au cours de la réunion, certains formulèrent non pas des autocritiques, mais des critiques dirigées contre d'autres. Ainsi Jiang Zhoufa déclare-t-il:

L'idéologie capitaliste s'est déjà manifestée dans les rangs du commandement général, comme on le voit par exemple avec ceux qui circulent en auto. [...] Certains sont de grands gaspilleurs, ils vont manger au restaurant en voiture. [...]

Jiang Zhoufa désignait ici sans le nommer Wang Hongwen. À l'époque, la garnison de Shanghai avait fait don au QGO d'une jeep en témoignage du soutien des troupes aux ouvriers rebelles. L'usage de cette unique voiture revint à Wang Hongwen, qui la prenait souvent depuis le QG sur le Bund pour aller manger à l'hôtel Yan'an, géré par les troupes aux abords du temple Jing'an.

Wang Hongwen ne chercha aucunement à se disculper contre l'accusation de Jiang Zhoufa et l'accepta humblement, reconnaissant:

Avant la tempête de janvier (*yiyue geming* 一月革命), ne possédant pas de voiture je circulais le plus souvent à pied; lorsque par la suite nous avons disposé d'une voiture, je n'ai plus tellement eu envie de marcher: ma mentalité a changé.

Dans son bilan de ces deux séances de rectification, Kang Ningyi 康寧一, responsable de la brigade de soutien à la gauche, détachée de la garnison en poste à Shanghai, souligna deux points :

Premièrement, les changements survenus dans l'esprit des rebelles eux-mêmes :

Au sein du comité permanent et parmi les leaders de l'organisation, la pensée n'a pas suivi certains changements de position.

Nous ne devons jamais oublier les qualités propres de l'ouvrier.

Le caractère rebelle qui nous animait initialement a peu à peu disparu tandis que de mauvaises pratiques se développent.

Le second point concernait la cohésion interne et la formation d'une direction collective :

Aucune direction collective ne s'est constituée, chacun forme son propre clan, c'est là un grand danger. Personne ne tient compte de la situation dans son ensemble et ne réfléchit dans l'intérêt général de la Révolution<sup>14</sup>.

Les deux points soulignés par Kang Ningyi sont exactement ceux que le bureau principal du QGO, lors de plusieurs séances de rectification, préconisa de « rectifier », en particulier sur la question de la conservation des qualités ouvrières même après un changement de statut : le fait de rouler en voiture ou de manger de la viande et du poisson était considéré par les rebelles comme une « recherche de confort et d'opulence » de la part des « routiers du révisionnisme<sup>15</sup> » (*zou xiuzhengzhuyi daolu* 走修正主義道路). Ces pratiques attiraient donc naturellement de vives critiques ; les blâmes et le mépris dont elles faisaient l'objet surpassaient même ceux formulés, sur le plan

---

14. *Notes de travail*, troisième cahier, p. 7-12.

15. Dans la phraséologie alors en vigueur, le « révisionnisme » désigne toute pensée qui, procédant à une révision des principes fondamentaux de l'orthodoxie marxiste-léniniste (et stalinienne), en dévie et, ce faisant, se livre à sa trahison théorique ou pratique. Au moment de la dégradation des relations sino-soviétiques dans les années 1960, Khrouchtchev, qui lance le processus de déstalinisation et s'engage dans la coexistence pacifique, est perçu par Mao comme un traître au marxisme-léninisme fondé sur la lutte des classes, la dictature du prolétariat, l'anticapitalisme et l'anti-impérialisme. Par extension, se retrouvent taxés de révisionnistes tous ceux qui, en Chine même, à tous les niveaux de l'appareil dirigeant, font entrave à la révolution prolétarienne et tentent de restaurer les valeurs capitalistes de l'idéologie bourgeoise.

du travail, à l'encontre de lourds travers comme le développement des conduites autoritaires, des décisions arbitraires ou la formation de clans. Les informations livrées sur ce point par les *Notes de travail* rendent ainsi compte de la complexité et des nombreuses facettes de la pensée et de l'action des rebelles révolutionnaires de Shanghai au début de la Révolution culturelle.

Les récits historiques dont nous disposons mettent le plus souvent l'accent sur la dimension de « rébellion » (*zaofan* 造反), et trouvent généralement le mobile de cette dernière dans la répression exercée sur les ouvriers au niveau de l'unité de travail. En réalité, dans le contexte politique de l'époque, une authentique dimension « révolutionnaire » (*geming* 革命) subsistait, comme on le voit à travers les quelques exemples rappelés ci-dessus : ne pas relâcher sa vigilance quant aux changements de mentalité susceptibles de survenir suite à un changement de statut, ne jamais oublier de préserver les qualités propres de l'ouvrier ; *a contrario*, rouler en voiture devenait une marque symbolique de l'idéologie capitaliste. Cela montre que les discours révolutionnaires si répandus à l'époque n'étaient pas seulement de creuses paroles criées du bout des lèvres, mais de véritables « critères d'évaluation révolutionnaires » adoptés par la majorité des rebelles. Mais, d'autre part, quoique le discours révolutionnaire fût extrêmement en vogue, en l'absence de contraintes institutionnelles, les rebelles qui obtenaient du pouvoir avaient du mal à résister à ses tentations : c'est pourquoi les cas de « corruption par l'idéologie bourgeoise » (*zichan jieji sixiang fushi* 資產階級思想腐蝕), tels que circuler en automobile, se rencontraient fréquemment...

La complexité intrinsèque des rebelles se manifestait également dans leur attitude à l'égard du Parti. Lorsque les rebelles se soulevèrent, ils avaient d'abord essentiellement pour cible les dirigeants du Parti et du gouvernement à l'intérieur de leur unité de travail même, avant de s'en prendre, au niveau de la municipalité de Shanghai puis du pays tout entier, aux grands du Parti « engagés dans la voie capitaliste » (*zou zi pai* 走資派). En attaquant et en critiquant ces derniers, les rebelles manifestaient leur mépris pour l'autorité des dirigeants du Parti et du gouvernement de leur propre localité et unité de travail. Cependant, le Parti conservait à leurs

yeux une position éminente. Les *Notes de travail* de Ye Changming fournissent là aussi de précieuses informations. Lors de la première séance de rectification au siège du QGO qui se tint le 26 novembre 1966, un des présents qui s'exprimait au sujet du désordre interne du quartier général évoqua la « présence nécessaire de dirigeants du Parti » et préconisa de mobiliser les membres du parti « pour qu'ils prennent part au noyau dirigeant<sup>16</sup> ». Et, en réalité, si Wang Hongwen put se distinguer parmi les pionniers des dix-sept usines et prendre la tête du QGO, c'est pour grande part à son affiliation au PCC qu'il le doit.

L'apparente contradiction entre l'insurrection contre les « rou-tiers du capitalisme » au sein du Parti, d'une part, et, d'autre part, l'importance accordée aux dirigeants du Parti et la confiance conser-vée à ses membres, est précisément la clé qui permet de comprendre qu'au début de la Révolution culturelle, des millions d'étudiants et de ouvriers se soient engagés dans le mouvement avec la même ferveur. Cette conviction se maintiendra : lorsque, après la rectifica-tion du QGO en mai 1967, il sera question de muter des membres de la base pour renforcer le bureau principal, le statut de membre du Parti continuera de figurer comme un critère décisif dans le choix des personnes. Ainsi, si l'on reprend la liste des *Notes de tra-vail*, sur les cinq hommes mutés, trois étaient affiliés au PCC ; parmi eux, Jin Zumin 金祖敏, muté depuis l'usine de machines électriques de Shanghai, entrera ainsi dans le cercle du pouvoir, et après la Révolution culturelle s'élèvera jusqu'au département de l'organisa-tion du comité central du Parti (*zhongyang zuzhi bu* 中央組織部), où il occupera de hautes fonctions<sup>17</sup>.

Alors que les tracts, affiches et placards distribués dans la rue à l'époque ne font aucune mention des paroles prononcées par Wang Hongwen lors de la séance de rectification interne, les *Notes de tra-vail* en rendent compte comme de véritables archives. Si le Wang Hongwen de l'époque occupait déjà la place éminente de comman-dant du QGO, il s'efforçait toujours lors des séances de rectification d'agir conformément aux « deux nécessités » énoncées par Mao

---

16. *Notes de travail*, deuxième cahier, p. 12.

17. *Notes de travail*, cinquième cahier, p. 32.

et selon le discours révolutionnaire de l'époque; c'est donc — du moins verbalement — sans chercher à dissimuler ses torts qu'il se livra à son autocritique concernant certaines conduites abusives (comme aller manger en voiture). Rien à voir avec l'arrogance et le faste dont il fera montre, après la Révolution culturelle, lors de son arrivée à Pékin au moment de la campagne contre la « Bande des Quatre<sup>18</sup> » (*siren bang* 四人幫) — ce qui démontre une fois encore l'action corruptrice du pouvoir sur les hommes... Les nombreux passages concernant Wang Hongwen au sein des *Notes de travail* nous permettent d'observer de plus près le comportement dans les débuts de la Révolution culturelle de ce grand leader des ouvriers rebelles, dont Mao dira plus tard qu'il réunissait à lui seul les qualités de l'ouvrier, du paysan et du soldat, et qui sera nommé à ce titre vice-président du comité central du PCC. Par exemple, comme le QGO commémorait le 9 mai 1967, le sixième mois de sa fondation, l'organisation fit l'objet de critiques de la part de Xu Jingxian 徐景賢<sup>19</sup>, ainsi que dans l'éditorial du quotidien *Wenhui* (*Wenhui bao* 文匯報). Alors que ces critiques suscitèrent de nombreuses protestations parmi les membres du quartier général (par exemple

---

18. La « Bande des Quatre », composée des quatre personnalités les plus radicales du maoïsme (Jiang Qing — la femme de Mao —, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan et Wang Hongwen), a d'abord constitué le noyau dur des dirigeants de la Révolution culturelle. Dans les années 1970, ils sont critiqués par Mao pour leur caractère factieux et mis à l'écart du pouvoir, épisode qui signe la fin définitive de la Révolution culturelle. Soupçonnés de vouloir s'emparer de la succession de Mao, ils sont arrêtés le mois qui suit sa mort, puis exclus à vie du PCC. Lors du procès qui se tient à Pékin (1980-1981), on les accuse d'être les instigateurs de la Révolution culturelle, et à ce titre directement responsables des milliers de victimes qu'elle a occasionnées. Le verdict les condamne à mort ou à l'emprisonnement à perpétuité.

19. Xu Jingxian (1933-2007) rejoint le PCC au début des années 1950 et se fait connaître comme écrivain révolutionnaire. Dans la première moitié des années 1960, il devient secrétaire du groupe de rédaction du comité du Parti de la municipalité de Shanghai, établissant d'étroites relations de travail avec Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, alors en charge de la propagande. Lorsque la Révolution culturelle éclate, encouragé par Zhang Chunqiao, Xu incite le groupe de rédaction à se rebeller contre le comité municipal de PCC de Shanghai, et à former le Poste de liaison rebelle révolutionnaire des organes du comité du Parti de Shanghai. L'organisation rebelle s'allie au QGO dans l'attaque des dirigeants de la ville, et Xu est nommé à la tête du comité révolutionnaire de Shanghai. Admis au comité central du PCC, il sera arrêté comme membre de la Bande des Quatre et condamné pour crimes contre-révolutionnaires à 18 ans d'emprisonnement.

chez Pan Guoping et d'autres), Wang Hongwen eut une réaction différente. Prenant la parole devant le QGO le 22 mai, il déclara :

Au vu des problèmes que nous avons récemment mis en lumière, on admettra que la critique du quotidien *Wenhui* est exacte. Il nous faut examiner nos erreurs et en faire la critique.

Il dénonça également quelques pensées erronées au sein de l'organisation, telles que l'arrogance et la vanité de certains, ou encore le manque de confiance à l'égard de Zhang Chunqiao et les velléités d'aller se plaindre de lui à Pékin<sup>20</sup>. À la différence de la plupart des autres ouvriers rebelles qui examinaient les problèmes du point de vue du QGO en lui-même, Wang Hongwen se montrait souvent capable de dépasser ce point de vue, témoignant sur le plan politique d'une maturité politique supérieure à la leur.

Les *Notes de travail* contiennent également de nombreux renseignements sur les autres chefs de file de l'organisation, comme par exemple Pan Guoping, qui tenait le deuxième rang sur la liste des dirigeants derrière Wang Hongwen. Durant les dix derniers jours de novembre 1966, Ye Changming note un certain nombre de remarques formulées à son sujet lors d'échanges privés entre gardes rouges et ouvriers rebelles :

Je portais initialement à Pan Guoping une profonde admiration, mais l'incident d'Anting et le désordre à la tête du Quartier général ouvrier ont radicalement changé ma perception.

Le 7 (novembre), j'ai réalisé que Pan Guoping n'était pas un vrai révolutionnaire ; il n'entretient de relations qu'avec ses amis proches.

[Au moment de l'affaire d'Anting] il se trouvait dans le premier wagon, il était mieux logé et nourri que les autres, et circulait en voiture pour tous ses déplacements.

Pan s'est infiltré dans nos rangs.

Ces propos attestent que dès le début de sa mission à la tête des rebelles, Pan Guoping vit ses compétences et ses capacités morales remises en cause<sup>21</sup>. Les *Notes de travail* consignent encore un grand

---

20. *Notes de travail*, quatrième cahier, p. 150.

21. *Notes de travail*, deuxième cahier, p. 1-3.

nombre de critiques à son encontre, portant essentiellement sur son style de vie. Par exemple :

On désapprouve que Pan Guoping se déplace en voiture et roule à toute vitesse<sup>22</sup>.

On constate une nouvelle fois que rouler en voiture est constamment perçu comme un indice de l'influence des idées capitalistes...

## Diversité des rebelles et de leurs organisations

Lorsqu'il siégeait au bureau principal du QGO, à l'exception d'une courte période, Ye Changming était en charge de toutes sortes de tâches. Il s'occupait notamment de recevoir les nombreux ouvriers des usines de base<sup>23</sup> venus rapporter un problème ou chercher du soutien. Les *Notes de travail* ont enregistré un grand nombre de situations rapportées par les ouvriers de base : ce sont donc une source d'information essentielle pour comprendre la situation des usines de base au début de la Révolution culturelle, et les raisons pour lesquelles les ouvriers se sont insurgés.

Ainsi par exemple, vers la mi-novembre 1966, un ouvrier de l'usine de teinturerie Yida répondant au nom de Xu se présente pour exposer une situation. Outre son nom, Ye Changming note les données suivantes : « Ouvrier, quatorze ans d'ancienneté. Origine de classe : employés du gouvernement illégitime<sup>24</sup> ». Il lui avait visiblement demandé son appartenance de classe et ses antécédents familiaux, pratique qui était monnaie courante à l'époque. Ledit Xu expose son cas : considérant que les propos de Liu Shaoqi sur les luttes internes du Parti allaient à l'encontre de la pensée de Mao, il avait écrit au début de la Révolution culturelle un *dazibao* (大字報, « affiche en grands caractères »), mais son unité de travail lui avait

---

22. *Notes de travail*, quatrième cahier, p. 105.

23. La « base » (*jiceng* 基層) : échelon le plus bas d'une organisation, en relation directe avec les masses.

24. C'est à dire du Guomindang, le Parti nationaliste chinois.

collé l'étiquette de « contre-révolutionnaire » (*fan geming* 反革命) : c'est pourquoi il demandait à s'entretenir avec Zhang Chunqiao<sup>25</sup>.

Plus vers la fin novembre, une ouvrière de la manufacture de flanelle de Shanghai nommée Miao, issue d'une famille d'enfants-ouvriers, expose son cas : comme elle s'était rendue au comité municipal pour dénoncer le secrétaire du Parti de l'usine, ceux de l'usine lui avaient rasé les cheveux, puis l'avaient battue et fait défilier dans la rue, l'empêchant de dormir et de manger pendant deux jours et une nuit. Dix autres personnes de la même usine avaient comme elle été taxées de « contre-révolutionnaires »<sup>26</sup>.

Toujours à la même époque, un ouvrier de l'équipe de construction des bâtiments Changning, répondant au nom de Wang et issu d'une famille d'ouvriers, qui en 1953 avait écopé d'un an de sanctions pénales, vient exposer son cas : vers la fin juillet, il avait coécrit un *dazibao* dénonçant les dirigeants de son unité de travail ; découvert, il avait été démis de ses fonctions de chef des équipes de production et de l'étude, puis condamné aux travaux forcés sous surveillance. À la suite de cela, on l'avait encore rasé, mené ligoté dans la rue et blessé à la main ; début novembre il avait été conduit de force à la campagne, et c'est seulement après avoir été renvoyé de la campagne qu'il avait pu regagner son unité de travail<sup>27</sup>.

Toutes ces doléances se concentrent sur les deux derniers tiers de novembre ; les plaignants sont tous des auteurs de *dazibao* visant principalement les dirigeants de leur unité de travail, victimes à leur tour de la critique de ces derniers, et qualifiés de « contre-révolutionnaires ». On mesure ici les tensions qui pouvaient opposer les masses et une partie des dirigeants des unités de base. Ces plaignants considéraient le QGO comme leur sauveur désigné et venaient y chercher du soutien : voilà qui nous permet une compréhension plus intuitive du rôle pivot qu'il joua aux premiers temps de son existence.

Durant cette même période, nombreux aussi étaient les ouvriers des usines de base qui se rendaient siège du QGO non pas pour

---

25. *Notes de travail*, premier cahier, p. 9.

26. *Notes de travail*, deuxième cahier, p. 15-16.

27. *Ibid.*, p. 17.

présenter leurs plaintes, mais pour réclamer des brassards: les demandes pouvaient aller de dix pour les petites structures à mille pour les grosses. Les ouvriers désiraient ardemment porter ces brassards rouges du QGO, qui faisaient d'eux d'authentiques rebelles, exactement de la même manière qu'au moment de la révolution de 1911, couper sa tresse faisait de vous un vrai révolutionnaire. Mais le siège de l'organisation distribuait ces brassards avec la plus grande circonspection, car, pour reprendre le mot de Ye Changming quelques décennies plus tard, donner un brassard était comme confier un mandat, cela signifiait l'entière reconnaissance par l'organisation d'une équipe de base rebelle.

Si le QGO était la plus grande organisation rebelle de Shanghai à l'époque, la ville comptait dans les différents secteurs professionnels bien d'autres organisations rebelles également, et en tout genre. Les *Notes de travail* conservent un nombre appréciable d'écrits sur les relations entre celles-ci et le QGO.

Le 26 mai 1967, conformément aux directives de Zhang Chunqiao, le QGO organisa une séance publique de rectification et enjoignit aux autres organisations rebelles de venir formuler leurs remarques: neuf organisations de niveau municipal appartenant à différents secteurs d'activité (finances et commerce, éducation, sciences et techniques, médecine, etc.) y assistèrent. En tant qu'organisation des ouvriers rebelles, le QGO aurait dû normalement circonscrire son champ d'action aux usines; mais il avait également établi des organisations subordonnées dans les secteurs des finances et du commerce, des sciences et des techniques ou encore de l'enseignement primaire, occasionnant des désaccords avec d'autres organisations comme le Comité rebelle révolutionnaire du système du commerce et des finances de Shanghai (*Shanghai caimao xitong geming zaofan weiyuanhui* 上海財貿系統革命造反委員會, abrégé. *cai ge hui* 財革會), le Quartier général rebelle révolutionnaire des unités de recherche de Shanghai (*Shanghai shi keyan danwei geming zaofan zong siling bu* 上海市科研單位革命造反總司令部, abrégé. *ke si* 科司) ou le Quartier général rebelle de la coalition révolutionnaire de l'enseignement primaire de Shanghai (*Shanghai xiaojiao geming lianhe zaofan zong siling bu* 上海小教革命聯合造反總司令部, abrégé. *xiaojiao si* 小教司). Même dans les

secteurs où il n'avait pas installé d'organisations affiliées, comme la sécurité publique, il entretenait avec les organisations propres de ces secteurs — en l'occurrence le Comité rebelle révolutionnaire du bureau de la sécurité publique de Shanghai (*Shanghai shi gonganju geming zaofan weiyuanhui* 上海市公安局革命造反委員會, abrégé. *gong ge hui* 公革會) — des relations tendues.

De façon générale, ces organisations manifestèrent du mécontentement à l'égard du QGO qui intervenait dans leur propre secteur, et l'accusèrent de « chauvinisme ». Ainsi le Comité révolutionnaire du commerce et des finances dénonça-t-il son « autoritarisme » et lui reprocha-t-il de « s'intéresser uniquement à sa position sans réfléchir à ses responsabilités. » Le QG rebelle révolutionnaire des unités de recherche déclara :

L'organisation de base du Quartier général ouvrier nous a torpillés à maintes reprises.

Tous ces reproches montrent bien le caractère tendu des relations entre le QGO, une fois établie sa suprématie, et les autres organisations rebelles<sup>28</sup>.

Le jour suivant, le QGO se réunit en interne pour faire le bilan des remarques soulevées la veille par les autres organisations, admettant humblement les critiques et faisant son autocritique :

De nombreuses situations montrent que le Quartier général ouvrier fait preuve de chauvinisme et ne respecte pas suffisamment les autres organisations, se comporte comme un « tigre auquel personne n'ose tirer la queue ». [...] Lorsque nous échangeons nos points de vue avec les autres organisations, nous ne nous concertons pas suffisamment pour parler du travail, nous sommes incapable d'entendre des avis divergents et n'aimons que les propos qui nous flattent, nous ne savons pas distinguer nos véritables amis. [Par conséquent] il faut rectifier le noyau de notre organisation<sup>29</sup>.

Si dans ses relations avec des organisations de petite envergure comme celles citées plus haut, le QGO adopta une attitude chauvine et dominatrice, la situation fut bien plus complexe, en revanche, avec le Poste de liaison rebelle révolutionnaire des organes du

---

28. *Notes de travail*, cinquième cahier, p. 10-20.

29. *Ibid.*, p. 21.

comité du Parti de Shanghai (*Shanghai shiwei jiguan geming zaofan lianluo zhan* 上海市委機關革命造反聯絡站, abrégé. *ji lian zhan* 機聯站).

Fondée après la rébellion du groupe de rédaction du comité du Parti municipal, le poste de liaison comptait principalement parmi ses membres des officiels des organes municipaux. Après leur retour de Pékin à Shanghai au début du mois de janvier 1967, Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan 姚文元<sup>30</sup> se mirent à utiliser les membres du poste de liaison comme leur équipe de secrétaires, de sorte que celui-ci prit rapidement le dessus sur toutes les autres organisations rebelles. Son leader, Xu Jingxian, qui par son pouvoir et son influence allait se ranger juste derrière Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, et avait reçu le surnom populaire de « Xu numéro 3 », s'attira ainsi le mécontentement et l'hostilité des autres rebelles, en particulier les ouvriers, qui se sentaient froidement traités. Du côté du poste de liaison, les cadres issus de familles d'intellectuels avaient au fond d'eux-mêmes peu d'estime pour ces « incultes » d'ouvriers. Par conséquent, après les temps partagés de la « prise du pouvoir » (*duoquan* 奪權)<sup>31</sup> durant la « révolution de janvier » (*yiyue geming* 一月革命)<sup>32</sup>, les deux organisations virent leurs rapports se tendre et les rancœurs s'exacerber.

---

30. Yao Wenyuan (1931-1905) : critique littéraire et polémiste radical de Shanghai, il se distingue durant les années 1950 dans la dénonciation des écrivains et intellectuels « droitiers, réactionnaires, bourgeois ». Promu membre du comité de rédaction du journal officiel du comité du Parti à Shanghai, il se fait remarquer de Zhang Chunqiao alors responsable de la propagande, et est désigné pour rédiger la charge contre Wu Han, avec l'article sur *La Destitution de Hai Rui* qui marque le coup d'envoi de la Révolution culturelle. Il joue un rôle actif dans les événements de Shanghai et continuera à écrire sur commande avec un zèle efficace, qui lui vaut de devenir l'adjoint de Zhang Chunqiao à la tête du comité révolutionnaire de Shanghai, puis d'être élu au bureau politique du PCC en 1969. Dans les années 1970, il a le contrôle de l'appareil de propagande et des médias officiels du pays. Arrêté comme membre de la Bande des Quatre en 1976, il est condamné à vingt ans de prison.

31. La « prise du pouvoir » renvoie à l'activité des organisations de masse pour prendre le contrôle de l'appareil d'État et du Parti à différents niveaux, depuis les structures de gouvernement provinciales, jusqu'aux ministères du gouvernement central. Le mouvement commence dans plusieurs provinces début 1967 avant de gagner rapidement l'ensemble du pays.

32. La « révolution » ou « tempête de janvier » initie à Shanghai la campagne de la « prise du pouvoir » : les ouvriers rebelles dirigés par Xu Jingxian et Wang Hongwen, et soutenus

Les *Notes de travail* relatent l'épisode du 4 mai 1967 au soir : Xu Jingxian, représentant le Comité révolutionnaire de Shanghai, assiste à l'assemblée de rectification convoquée par le QGO. Évoquant les relations avec ce dernier, Xu Jingxian reconnaît :

Nous voyons trop peu nos camarades du Quartier général ouvrier responsables du travail quotidien. Aussi occupés que nous soyons, il faut tout de même se réunir de temps en temps pour échanger nos avis. [...] Certaines remarques ont été formulées concernant tout particulièrement l'insuffisance des échanges avec l'organisation ouvrière sur la situation d'ensemble ou sur le travail, c'est essentiellement à nous qu'en incombe la responsabilité.

Bien qu'il fit là son autocritique, le ton de Xu Jingxian tout au long de son discours était empreint de condescendance ; en outre, il mentionna à maintes reprises le nom de Zhang Chunqiao pour rappeler le statut particulier dont jouissait le poste de liaison. Comme il le rappelle, dès leur retour à Shanghai début janvier 1967,

Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan mirent [le poste de liaison] à une position un peu particulière : quand ils recherchaient quelqu'un ils passaient aussi par [eux], ce qui [leur] conférait un pouvoir assez spécial.

Mais le QGO ne se laissa nullement impressionner par ces mots. Huang Jinhai 黄金海 répliqua ouvertement qu'il y avait effectivement des remarques à faire aux lettrés du poste de liaison, et récrimina :

Pourquoi, depuis le comité révolutionnaire municipal jusqu'aux échelons inférieurs, le groupe rebelle des organes officiels n'est-il pas à l'unisson avec nous et cherche à évincer l'organisation ouvrière ? C'est l'équipe de cadres officiels d'origine qui continue à prendre les dispositions et à manœuvrer.

Il pointe encore :

Mis à part Wang Hongwen, le camarade Xu Jingxian ne prête pas attention à grand monde.

---

par Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, entreprennent de s'emparer du pouvoir au niveau du comité du Parti de la municipalité et de la mairie, en attaquant leurs représentants respectifs Chen Pixian et Cao Diqui, et en déclarant l'établissement de la Commune de Shanghai.

Dai Liqing 戴立清, autre homme de tête du QGO, déclare sans ambages :

Les rebelles des organes officiels et l'équipe des ouvriers rebelles ne sont pas à l'unisson<sup>33</sup>.

La prétendue autocritique de Xu Jingxian eut pour effet inverse d'attiser le mécontentement du QGO, et son air de supériorité fit monter avec plus d'acuité le dépit des ouvriers rebelles. C'est la raison principale pour laquelle ils organisèrent avec faste et éclat une grande assemblée commémorative pour célébrer les six mois de la fondation du QGO, espérant ainsi revivifier leur prestige. C'est à contrecœur que Xu Jingxian, qui avait été invité, assista à ce rassemblement. Le lendemain, dans une autre occasion, il en fit ouvertement la critique, demandant même avec une pointe de raillerie s'ils « n'auraient tout de même pas pu attendre le premier anniversaire »... Contrariés, Ye Changming, Wang Xiuzhen 王秀珍 et d'autres se déplacèrent alors expressément jusqu'à Nankin pour rendre compte de la situation à Zhang Chunqiao, qui s'y trouvait justement. Ye Changming liste dans ses *Notes de travail* les grands points qu'il se préparait à rapporter :

1. La situation est excellente (au regard du pays), mais la lutte des classes est compliquée, ces derniers temps la lutte armée s'intensifie de jour en jour; 2. La situation du Quartier général ouvrier; 3. Notre point de vue sur la situation présente (la divergence avec le poste de liaison); 4. Nos remarques et propositions<sup>34</sup>.

Ces notes reflètent le fort mécontentement dont faisait l'objet le poste de liaison. Mais lorsqu'ils arrivèrent à Nankin, Zhang Chunqiao évita de les recevoir... Les *Notes de travail* consignent l'allocution qu'il prononça le 20 mai après son retour à Shanghai. Il y critiqua, d'une part,

l'excès de dépenses et le gaspillage occasionnés par l'assemblée générale de célébration des six mois. Nos camarades ont passablement manqué de sobriété, ce n'est pas ainsi que l'on peut revivifier son prestige.

---

33. *Notes de travail*, quatrième cahier, p. 1-6.

34. *Ibid.*, p. 17.

Mais, d'autre part, il consola le QGO en disant :

Ce jour-là, si vous m'en aviez parlé plus tôt et m'aviez demandé de prendre la parole, j'aurais toujours prononcé quelques mots en votre faveur. Je connais votre état d'esprit, c'est uniquement parce que vous rencontrez des difficultés que vous avez organisé ce rassemblement<sup>35</sup>.

Après cette allocution, Xu Jingxian changea de ton, reconnaissant qu'il « n'aurait pas dû tenir certains propos » et « s'était montré léger et irresponsable<sup>36</sup> ». Autant de témoignages capitaux pour comprendre les relations entre les « incultes » du QGO et les « lettrés » du poste de liaison, ainsi que l'attitude de Zhang Chunqiao à l'égard des uns et des autres.

\* \* \*

La découverte de nouveaux matériaux historiques fait nécessairement progresser la recherche sur les sujets concernés, telle est la loi du développement de l'historiographie. Dans le cas qui nous intéresse, les *Notes de travail* jouent assurément ce rôle pour les recherches sur le Quartier général ouvrier et l'histoire de la Révolution culturelle à Shanghai.

Traduction de Julie Gary

### **Références des ouvrages cités**

*Shanghai gongren geming zaofan zongsilingbu* 1967.

*Shanghai gongren geming zaofan zongsilingbu douzheng jiyao — chugao* 上海工人革命造反總司令部門爭紀要. 初稿 (*Comptes-rendus des luttes du Quartier Général des Ouvriers rebelles-révolutionnaires de Shanghai : premier manuscrit*), compilé par les sections éditoriales du *Journal des rebelles ouvriers* et de *La tempête de janvier*, éditions du Quartier Général Ouvrier et du Poste de Liaison, 1967.

---

35. p. 169-170.

36. p. 227.

SONG Yongyi 2002.

SONG Yongyi 宋永毅 (éd.): *Zhongguo wenhua dageming wenku* 中國文化大革命文 (Chinese Cultural Revolution Database), DVD, Hong Kong, Zhongwen daxue chubanshe, 2002.

## Essor et déclin du groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai durant la Révolution culturelle

JIN Guangyao

Formé au début de l'année 1964 et dissout en 1976 après l'arrestation de la « Bande des Quatre », le groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai (*Shanghai shiwei xiezuozu* 上海市委寫作組) totalise douze années d'existence; il s'est imposé durant la Révolution culturelle comme l'organisation la plus influente du pays dans les champs idéologique et culturel. Au moment de sa formation, il a spécifiquement pour tâche d'écrire des articles de critique du révisionnisme<sup>1</sup>. Lorsque la Révolution culturelle éclate, il prend la tête de la rébellion contre le comité du Parti de Shanghai (*Shanghai shiwei* 上海市委) et devient à la fois l'étendard et le fer de lance des cadres rebelles, puis, très vite, de l'équipe de secrétaires attirée de Zhang Chunqiao 張春橋 et Yao Wenyuan 姚文元<sup>2</sup>, qui ont alors la haute main sur la ville. Avec le développement de la Révolution culturelle et l'essor du pouvoir de ces deux personnages, ses fonctions évoluent; l'organisation s'agrandit progressivement et son domaine de compétences s'élargit: durant les dernières années de la Révolution culturelle, ce n'est plus un simple groupe de rédaction, mais un puissant organe en charge de la propagande, de la

1. Sur le terme « révisionnisme », voir *supra*, p. 203 note 15.

2. Voir *supra*, p. 212 note 30.

culture, de l'édition, de l'éducation et même de la recherche sur les mesures politiques.

Pour reprendre l'expression d'un des principaux membres de l'organisation, le groupe de rédaction a connu, entre le début et la fin de la Révolution culturelle, « trois essors et trois déclin » (*san qi san luo* 三起三落).

En suivant le fil de ces trois essors et déclin, on se concentrera ici sur les protagonistes qui sous le nom de plume « Luo Siding » (羅思鼎)<sup>3</sup> constituèrent la pièce maîtresse du groupe. Il s'agit d'élucider les raisons de l'évolution des fonctions et de l'expansion de leur pouvoir, et de fournir des éléments à la réflexion sur le contrôle et la mobilisation idéologique durant la Révolution culturelle, ainsi que sur le rôle spécifique et décisif joué par les intellectuels.

## Premier essor et premier déclin

Au printemps 1964, comme la critique du révisionnisme soviétique requiert d'écrire des articles dénonçant la politique agressive de l'URSS envers la Chine, le comité municipal de Shanghai, par l'intermédiaire du comité du Parti de l'université Fudan (*Fudan daxue dangwei* 復旦大學黨委), détache cinq professeurs du département d'histoire vers le bureau de rédaction d'*Ébauches* (*Weiding wengao* 未定文稿), journal interne du bureau Est-Chine<sup>4</sup> (*Huadong ju* 華東局). Ces cinq professeurs se nomment Jin Chongji 金冲及 (muté à Pékin en 1965), Zhu Yongjia 朱永嘉, Wang Zhichang 王知常, Wu Ruiwu 吳瑞武 et Zhu Weizheng 朱維錚 ; ils prennent le pseudonyme collectif de Luo Siding (羅思鼎) avec l'idée de devenir, comme Lei Feng 雷鋒<sup>5</sup>, une « vis » (螺絲釘, également prononcé *luosiding*) inoxydable de la machine révolutionnaire.

---

3. Ces trois caractères ont respectivement le sens suivant : *luo* 羅, « prendre au filet, regrouper, exposer » ; *si* 思, « penser, réfléchir » ; *ding* 鼎, « vase tripode, chaudron alchimique ; moment où le faible s'élève vers le fort (*Yijing*) ». *Luo Siding* est homophone de 螺絲釘, « vis ».

4. Voir *supra*, p. 199 note 11.

5. Lei Feng (1940-1962) : issu d'une famille de paysans pauvres et très jeune orphelin, il est élevé par le Parti communiste dont il rejoint les rangs dès sa majorité, devenant membre

Ces cinq éléments fusionnant dans l'identité militante de Luo Siding sont tous de jeunes enseignants, âgés entre 28 et 34 ans. Diplômés après 1949, ce sont de jeunes intellectuels qui ont grandi après la prise du pouvoir par le parti communiste et qui, à l'exception d'un seul d'entre eux, en sont tous membres : écouter la parole du Parti et se mettre avec zèle à son service est leur vœu le plus ardent — comme il est celui de tous les intellectuels de l'époque. Ces cinq jeunes professeurs, qui ont connu la « révolution de l'historiographie » (*shixue geming* 史學革命) de 1958 et bien assimilé dès le début des années 1960 toute l'importance accordée à la « lutte idéologique », pratiquent déjà la recherche historique du point de vue de la lutte des classes et avec la méthode de l'analyse de classe. C'est précisément la raison pour laquelle le comité du Parti de Shanghai fait appel à eux plutôt qu'à la vieille génération d'historiens, qui conservent une approche plus proprement historique de leur discipline.

De façon avouée, ils ont été détachés et Luo Siding inventé pour critiquer avec une autorité d'historiens le « révisionnisme soviétique » (*Sulian xiuzheng zhuyi* 蘇聯修正主義, abr. *Suxiu* 蘇修). Mais peu après leur arrivée au bureau éditorial du journal interne et la parution d'un premier article effectivement consacré à ce sujet, on leur commande un autre article critiquant les menées du révisionnisme à l'intérieur même du pays : le vent de la lutte idéologique, outil de démarcation entre révolutionnaires authentiques et traîtres divers, moyen essentiel de victoire par stigmatisation de l'adversaire, souffle avec une intensité grandissante.

---

de la Jeunesse communiste et soldat de l'Armée populaire de libération. Désirant « travailler avec diligence pour devenir un bon soldat de Mao », et devenir « une vis qui ne rouille jamais », rouage aussi discret qu'indispensable de la Révolution, il s'illustre pour ses bonnes actions avec un enthousiasme et un dévouement exemplaires. Sa mort brutale dans un accident de la route à 22 ans en fait le « martyr de la nation » et donne naissance à une légende qui va permettre à Mao, par le biais de campagnes d'émulation, de motiver — et contrôler — l'ensemble du pays. À grands renforts de propagande, Lei Feng est érigé en héros national, protecteur de la mère-patrie et pionnier de la Révolution, loué pour son abnégation dans les services rendus à son peuple et sa dévotion inconditionnelle à la cause révolutionnaire, proposé en modèle à tous.

Les autorités supérieures prennent ainsi pour cible l'école exégétique Qian Jia (*Qian Jia xuepai* 乾嘉學派), les politiques de concession, la trahison du général Li Xiucheng 李秀成, etc. Les auteurs de Luo Siding, initialement spécialisés dans la rédaction d'essais historiques, se mettent donc à écrire sur commande des articles académiques à caractère politique. « Intégrité politique, intégrité morale, intégrité au soir de sa vie » (« Da jie, qi jie, wan jie » 大節、氣節、晚節), qui porte sur la droiture morale (ou plutôt l'absence de droiture) de Li Xiucheng, est un excellent exemple de ce type d'écrit.

Fraichement débarqués de l'université, les auteurs subsumés sous Luo Siding conservent dans un premier temps le style académique et érudit hérité de leur formation universitaire. Ainsi, par exemple, pour cet article de mise en cause de l'intégrité de Li Xiucheng, un premier manuscrit est ébauché par Wang Zhichang puis corrigé par Zhu Weizheng : cette version remaniée comprend de nombreuses phrases agencées par paires, en raison du goût de Zhu Weizheng pour la prose parallèle des Six Dynasties. Lorsque, plus tard, Shi Ximin 石西民, secrétaire à la culture et à l'éducation du comité du Parti de Shanghai, louera cet article comme un « excellent essai », il causera le mécontentement de Wang Zhichang qui estimait avoir écrit un article scientifique... Or, en réalité, le politique y supplantait déjà nettement le scientifique.

La conscience de travailler pour le Parti, la présence proche de ses dirigeants et l'exemple donné par son porte-plume officiel Yao Wenyuan amènent Luo Siding à s'adapter et à maîtriser progressivement l'écriture d'articles académiques à caractère politique. Dans le cas de l'article sur l'intégrité morale et politique, le sujet a été proposé par Zhou Yuanbing 周原冰, directeur-adjoint du bureau de rédaction du journal interne, après avoir entendu Wang Zhichang en exposer le contenu. C'est à travers des échanges avec Yao Wenyuan que Wang Zhichang apprend à mettre le doigt sur les failles et à examiner les problèmes sous un angle politique pour écrire ses articles.

L'événement qui marque un tournant décisif pour Luo Siding est la critique de la pièce historique de Wu Han 吳晗, *La Destitution de Hai Rui* (*Hai Rui baguan* 海瑞罷官), publiée par Yao Wenyuan le 10 novembre 1965 dans le *Wenhui bao* (文匯報), journal de

Shanghai<sup>6</sup>. Au début, Luo Siding a juste été chargé de fournir à Yao Wenyuan des matériaux historiques sur la période des Ming, sans connaître ni chercher à se renseigner sur la teneur de l'article. À la lecture du manuscrit, les auteurs associés trouvent d'abord ses liens avec l'actualité trop tirés par les cheveux ; puis, comprenant au vu des suites que Yao Wenyuan a la caution des hauts dirigeants, ils vont dès lors collaborer activement avec ce qui s'avère être les directives du Parti. Luo Siding devient « l'assistant » de Yao Wenyuan et sa tâche principale, qui consistait à rédiger des articles académiques à caractère politique, devient dès lors de développer la critique politique dans le champ académique.

Autour de l'article de Yao Wenyuan, Zhang Chunqiao confie à *Wenhui* l'organisation d'un débat intitulé « Cent écoles de pensée rivalisent » (*baijia zhengming* 百家爭鳴). Les quatre articles publiés le jour de l'ouverture du débat sont commandés par Luo Siding, montrant qu'ils ne sont déjà plus de simples scribes, mais ont commencé à prendre part au contrôle des scribes. Au cours de ce débat visant à « attirer les serpents hors de leur trou » (*yin shen chu dong* 引蛇出洞), un ancien professeur des membres de Luo Siding nommé Zhou Yutong 周予同, ainsi qu'un camarade de classe de Wang Zhichang sont mis en cause.

La dimension de critique politique qui caractérise les articles écrits par Luo Siding durant cette période s'intensifie. Début février 1966, un article intitulé « "L'autocritique" de Wu Han vue sous l'angle du "métayage" » (« Cong "touxian" kan Wu Han de "Ziwo piping" » 從“投獻”看吳晗的“自我批評»), traitant du plaidoyer en retour de Wu Han sur des points précis comme la restitution des terres ou le métayage, ainsi que de la remise en cause de Yao Wenyuan par les historiens, s'efforce de combler les lacunes

---

6. Après un premier article intitulé « Hai Rui semonce l'Empereur » (1959), Wu Han (1909-1969), professeur d'histoire à l'université Qinghua et vice-maire de Pékin, compose en 1960 un livret d'opéra centré sur le même personnage : *La Destitution de Hai Rui*. Dans cet apologue historique, Hai Rui (1515-1587), haut-fonctionnaire Ming démis de ses fonctions pour avoir défendu la cause des paysans opprimés, sert de prête-nom à l'officier Peng Dehuai, écarté du pouvoir pour avoir critiqué Mao à propos des conséquences du Grand Bond en avant sur les paysans. La critique de cette pièce par Yao Wenyuan sur instruction personnelle de Mao est considérée comme l'événement qui marque le début de la Révolution culturelle.

scientifiques de ce dernier, citant à cet effet un grand nombre de documents historiques de la période Ming. Si un article comme celui-ci s'apparente passablement à un article historique, l'intention politique qui motive sa rédaction est néanmoins explicite. La « Remise en cause de la conception des “fonctionnaires intègres” » (« Lun “qingguan” zhiyi » 論“清官”質疑) rédigé courant avril vise directement, avec le ton fixé à l'avance par Yao Wenyuan, le département central de la propagande (*zhong xuan bu* 中宣部) et le comité du Parti de Pékin : les auteurs de Luo Siding connaissent à ce moment l'intention déclarée de Mao Zedong de dissoudre ce département et d'« abattre le royaume infernal » (*dadao yanwang dian* 打倒閻王殿)...

Au fil de cette évolution qui le conduit de l'écriture d'articles académiques à caractère politique jusqu'à la critique politique développée sur le terrain académique, Luo Siding s'impose comme un acteur puissant et influent dans le domaine idéologique. Un fait en témoigne : avant la publication de l'article de Yao Wenyuan, le groupe avait pour principaux interlocuteurs au journal les directeurs de section ; après sa publication, ils ont directement affaire au rédacteur en chef et, dans la mesure où leurs articles paraissent principalement dans *Wenhui*, le rédacteur en chef du quotidien *Libération* (*Jiefang ribao* 解放日報) doit faire expressément le déplacement pour leur demander un article. Voilà qui renforce la toute puissance de ces jeunes intellectuels.

L'article de Yao Wenyuan critiquant *La Destitution de Hai Rui* de Wu Han peut être considéré comme le coup d'envoi de la Révolution culturelle lancée par Mao Zedong. En répondant aux sollicitations et en apportant son concours, Luo Siding s'est non seulement placé à la pointe de l'avant-garde dans le domaine idéologique, mais s'est *de facto* mis directement au service de cette entreprise politique. Le paradoxe est que la Révolution culturelle vraiment lancée, il va rencontrer des difficultés.

Dans les prémices de la révolution, Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan quittent Shanghai pour Pékin où ils rejoignent le Groupe central de la révolution culturelle (*zhongyang wenge xiaozu* 中央文革小組); Luo Siding se trouve privé de sa direction directe et de sa principale source de commande.

Une fois la Révolution culturelle sérieusement enclenchée, la critique initiale des « autorités académiques bourgeoises » (*zichan jieji xueshu quanwei* 資產階級學術權威) bifurque rapidement vers une « critique des dirigeants du Parti engagés dans la voie du capitalisme » (*dangnei zou zibenzhuyi daolu de dangquanpai* 黨內走資本主義道路的當權派). En quelque sorte dépassé par les événements, Luo Siding, qui commençait tout juste à se faire à la critique politique dans le domaine idéologique, ne sait plus quelle attitude adopter devant un mouvement politique de masse d'une telle envergure et marque une certaine hésitation.

Lorsque le mouvement gagne l'université Fudan, un certain nombre de jeunes professeurs et d'étudiants qui ont rallié le mouvement dirigent le fer contre Luo Siding et cherchent même à dénicher ceux qui le pilotent depuis les coulisses. Sous la pression du mouvement, le comité du Parti de l'école encourage les actions rebelles parmi les étudiants et les professeurs, de sorte que le bataillon pionnier de la critique politique dans le milieu académique devient à son tour la cible de la critique menée par l'énorme mouvement politique de masse. À la fin novembre 1966, le responsable de Luo Siding Zhu Yongjia se fait arrêter et ramener de force à Fudan pour y être critiqué.

Voilà pour le premier essor et le premier déclin du groupe de rédaction.

## **Second essor et second déclin**

C'est l'époque où la politique tient les commandes, pénétrant dans tous les recoins de la société et influençant le destin de chacun. Alors que Zhu Yongjia subit à Fudan les critiques et attaques des gardes rouges et que les autres membres de Luo Siding se retrouvent absolument désarmés, une intervention salvatrice vient changer leur destinée. Sitôt qu'ils apprennent le sort qui est fait à Zhu Yongjia, Zhang Chunqiao et Yao Wenyan, devenus à Pékin les leaders du groupe central de la révolution, annoncent ouvertement être les pilotes de Luo Siding. On assiste alors à un complet renversement de situation : de cible des critiques, Luo Siding devient une figure

rebelle, et Zhu Yongjia placarde sur le campus de Fudan un dazibao portant l'inscription « je veux la rébellion ! » (*wo yao zaofan* 我要造反).

De tous les membres du groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai, Luo Siding est le premier à se rebeller ; l'impact est énorme, tout le système vacille ; à l'instigation de Yao Wenyuan et sous l'impulsion active de Luo Siding, la totalité des membres du groupe finit par rallier la rébellion pour former à la mi-décembre le « Poste de liaison rebelle révolutionnaire des organes du comité du Parti de Shanghai » (*Shanghai shiwei jiguan geming zaofan lianluozhan* 上海市委機關革命造反聯絡站), abrégé en « Poste de liaison » (*jilianzhan* 機聯站). Ce dernier se trouve être, tous cadres confondus — nationaux, provinciaux et municipaux — la première organisation communiste rebelle à surgir sur scène, saluée par le président Mao.

Cette « rébellion » de Luo Siding et de l'ensemble du groupe de rédaction témoigne du contrôle du pouvoir politique sur les intellectuels, mais témoigne aussi d'une adhésion délibérée et consentie de ces derniers à Mao et au parti communiste.

Le 4 janvier 1967, Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan sont envoyés en délégation à Shanghai et reçus le jour même au poste de liaison. Celui-ci (avec donc Luo Siding parmi ses membres) est expressément mobilisé par les deux hommes pour promouvoir, en tant que collectif de travail et organe administratif à la fois, la Révolution culturelle à Shanghai. De ce moment la ville est plongée dans la tempête de la « révolution de janvier » (*yiyue geming* 一月革命)<sup>7</sup>. Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan cherchent avant tout à « prendre le pouvoir » (*duo-quan* 奪權)<sup>8</sup> et à mettre en place de nouvelles structures, ce qui se concrétisera par la création du Comité révolutionnaire de Shanghai (*Shanghai shi geming weiyuanhui* 上海市革命委員會). Durant toute cette période, Luo Siding ne ménage pas sa plume au service de cette tâche capitale, et joue tout son rôle.

Le groupe prend part à la conception et à la rédaction de plusieurs articles essentiels de la révolution de janvier : parmi les

---

7. Voir *supra*, p. 212 note 32

8. Voir *supra*, p. 212 note 31.

plus influents, on peut citer « Note urgente » (« Jinji tonggao » 緊急通告) et « Proclamation de la Commune populaire de Shanghai » (« Shanghai renmin gongshe xuanyan » 上海人民公社宣言). Après la campagne de bombardement de Zhang Chunqiao à la fin du mois de janvier 1967 et « l'incident du 28 janvier », Luo Siding est chargé de rédiger les « Comptes-rendus des bombardements du contre-courant réactionnaire de la Révolution culturelle » (« Paoda zhongyang wenge de fandong niliu jiyao » 炮打中央文革的反動逆流紀要), autrement dit une chronique de l'affaire du 28 janvier. De tous les articles qu'il signe au cours de cette période, celui-ci est le plus en rapport avec la spécialité de ses membres, l'histoire.

À partir du moment où ses articles ne visent plus à développer la critique politique dans le domaine idéologique, mais à faire la promotion de la rébellion révolutionnaire, le style de Luo Siding se modifie ; la tournure académique de ses débuts laisse place aux accents belliqueux de la rébellion révolutionnaire, dans un ajustement de plus en plus net au ton de l'époque. Issu d'une famille d'écrivains-ouvriers, Xiao Mu 蕭木, qui n'a pas séjourné dans le groupe de rédaction avant la Révolution culturelle, écrit encore aux premiers temps de son intégration à Luo Siding dans un style délicat et raffiné, mais au contact d'un habitué comme Wang Zhichang, son écriture se charge progressivement de la phraséologie révolutionnaire, en phase avec l'essor impérieux du style rebelle. La « Proclamation de la Commune populaire de Shanghai » fournit un des exemples les plus frappants de ce type d'écriture.

Pris dans l'immense mouvement de masse de la Révolution culturelle et n'ayant guère le loisir de s'occuper pour lors de critique idéologico-politique, les érudits de Luo Siding endossent aussi durant un certain temps le rôle de travailleurs sur le terrain. Ainsi Zhu Yongjia, qui passe deux mois au « Poste de commandement du front pour "empoigner la révolution et promouvoir la production" » (*zhua geming cu shengchan huoxian zhihui bu* 抓革命促生產火線指揮部), participe-t-il au contrôle de la production pour les voies de chemin de fer et les ports ; à l'« équipe des bulletins », Wang Zhichang s'occupe de rédiger les bulletins sur la situation quotidienne de la production à Shanghai ; Wu Ruiwu est chargé, dans l'« équipe des enquêtes », de se renseigner sur la situation dans

les secteurs du trafic et de l'industrie, du commerce et des finances, de la culture et de l'éducation, etc. Les voilà effectivement devenus une vis de la machine révolutionnaire...

Après la fondation du comité révolutionnaire de Shanghai, Zhang Chungqiao et Yao Wenyan, qui accordent la plus haute importance à la rédaction de ses documents et résolutions, souhaitent monter une équipe spécialement dévolue à cette besogne. C'est alors que Xu Jingxian 徐景賢<sup>9</sup> intervient pour demander à Wu Ruiwu et Zhu Yongjia de reformer le groupe de rédaction. Au début du mois d'avril est fondée l'« équipe de rédaction thématique » (*zhuan ti xie zuo zu* 專題寫作組), avec à sa tête Wu Ruiwu, secondé de Zhu Yongjia, et comme membres Wang Zhichang et d'autres figures de la section de littérature du groupe de rédaction initial. Sur un total de huit personnes, les membres de Luo Siding sont en prépondérance.

Au début, l'équipe de rédaction thématique a pour tâche principale la rédaction pour le comité révolutionnaire de Shanghai de toutes sortes de documents, y compris les comptes-rendus de travail destinés au comité central ou les messages de félicitation adressés aux comités révolutionnaires surgis dans les autres provinces. C'est le cas, par exemple, de la « Résolution sur le contrôle de l'orientation générale de la lutte et l'usage étendu de la critique » (« Guanyu zhangwo douzheng da fangxiang, yong da pipan tuidong yiqie de jueyi » 關於掌握鬥爭大方向，用大批判推動一切的決議), ou des « Remarques sur l'accueil de l'essor généralisé de la Révolution culturelle » (« Guangyu yingjie wenhua dageming quanmian gaozhang de yijian » 關於迎接文化大革命全面高漲的意見). Ses responsabilités sont équivalentes à celles des groupes de rédaction dans le système administratif des organes gouvernementaux et du Parti. Mais, par la suite, mécontent de l'étendue du domaine de compétence de Xu Jingxian, le responsable du bureau du comité révolutionnaire municipal, Wang Chenglong 王承龍, met en place un groupe de rédaction à proprement parler; dès lors, l'équipe de rédaction thématique se voit confier de moins en moins de textes officiels, et se réoriente vers l'écriture d'articles

---

9. Voir *supra*, p. 206 note 19.

critiques, domaine où ses membres peuvent le mieux faire valoir leurs compétences.

Parmi ces articles, on citera, signés par les bureaux de rédaction des quotidiens *Wenhui*, *Libération* et *La Vie de la Cellule du Parti* (*Zhibu shenghuo* 支部生活) une série de sept critiques du « Khrouchtchev chinois » Liu Shaoqi 劉少奇. (Initialement, la série devait comporter neuf critiques : Mao Zedong loue les deux premières mais son appréciation sur les suivantes est moins élogieuse, c'est pourquoi elles s'arrêtent finalement à sept). Voici leurs titres : « Manigancer de trahir le Parti vise à usurper son pouvoir » (« Cedong pan dang jiushi weile cuan dang » 策動叛黨就是為了篡黨), daté du 9 août 1967 ; « La faillite du partisan chinois du “crétinisme parlementaire” » (« Zhongghuo “yihuimi de pochao” » 中國“議會迷”的破產), daté du 10 août ; « Seul le socialisme peut sauver la Chine » (« Zhiyou shehuizhuyi nenggou jiu Zhongguo » 只有社會主義能夠救中國), daté du 14 août ; « La dictature du prolétariat et le traître Khrouchtchev chinois » (« Wuchan jieji zhuanzheng he pantu Zhongguo Heluxiaofu » 無產階級專政和叛徒中國赫魯曉夫), daté du 20 août ; « Deux voies foncièrement opposées de l'édification économique en Chine » (« Liang tiao genben duili de jingji jianshe luxian » 兩條根本對立的經濟建設路線), daté du 23 août ; « La nature de la ligne réactionnaire bourgeoise c'est d'emprunter la voie capitaliste » (« Zichan jieji fandong luxian de benzhi jiushi zou ziben zhuyi daolu » 資產階級反動路線的本質就是走資本主義道路), daté du 27 août ; « Parti communiste ou Parti social-démocrate » (« Gongchandang haishi shehui mingzhudang » 共產黨還是社會民主黨), daté du 31 août. On trouve également des articles critiquant les « routiers capitalistes » (*zouzipai* 走資派) de Shanghai, Chen Pixian 陳丕顯, premier secrétaire du PCC de Shanghai, et Cao Diqiu 曹荻秋, maire de la ville, comme le « Commentaire sur les cinq autocritiques mensongères de Chen Pixian » (« Ping Chen Pixian de wu ci jia jiantao » 評陳丕顯的五次假檢討), etc. Si les articles rédigés autour de *La Destitution de Hai Rui* requéraient encore, plus ou moins, les connaissances acquises à travers une formation universitaire en histoire, ceux-ci sont en revanche de plus en plus éloignés de la pratique académique.

L'« équipe de rédaction thématique » est un groupe de petite envergne, qui compte peu de membres. Pendant ce temps à Pékin, un groupe de plus de cent personnes a été constitué pour écrire des articles de « grande critique » (*da pipan* 大批判)<sup>10</sup>; Zhang Chunqiao souhaite du coup que Shanghai unisse aussi ses forces pour être le lieu de parution d'articles portant sur des points cruciaux. En novembre 1967, il met donc en place le « groupe de rédaction de la grande critique » (*da piping xiezuozu* 大批判寫作組) conduit par Zhu Yongjia et composé d'une trentaine de membres pour la plupart issus de l'ancien groupe de rédaction (y compris Zhu Weizheng, le seul de Luo Siding à n'avoir pas fait partie de l'équipe de rédaction thématique), du bureau éditorial du journal interne du bureau Est-Chine, etc. En réalité, ce groupe de rédaction de la grande critique est un prolongement du groupe de rédaction thématique, les deux s'alliant pour composer la nouvelle équipe de rédaction de cette période.

En raison de différends toujours plus importants entre Xu Jingxian, directement responsable du groupe de rédaction thématique et du groupe de rédaction de la grande critique, et Wang Chenglong, en charge du bureau du comité révolutionnaire de Shanghai, en raison également du mécontentement des ouvriers rebelles dirigés par Wang Hongwen 王洪文 à l'égard du groupe de rédaction, en juillet-août 1967, Xu Jingxian profite de l'envoi de l'équipe de propagande des ouvriers en garnison (*sic*) dans les établissements d'enseignement supérieur pour proposer que les

---

10. La « grande critique » désigne le mouvement de masse et de lutte politique prenant pour cible tout ennemi du socialisme, traître au Parti et à la voie révolutionnaire de Mao. En août 1966, la charte en seize points de la Révolution culturelle fait de la « critique » une tâche majeure du mouvement : il s'agit de « critiquer les autorités académiques réactionnaires de la bourgeoisie, critiquer l'idéologie de la bourgeoisie et de toutes les autres classes exploiteuses ». D'abord circonscrite aux milieux académiques par le biais d'articles à caractère scientifique (visant notamment Wu Han, Tao Zhu, Zhou Yang, au sujet d'œuvres littéraires), la critique s'amplifie en intensité et en étendue. À l'époque où l'hyperbole règne et où « grand » s'applique à toutes les actions révolutionnaires, la critique gagne l'ensemble de la société, se répand dans les fermes et les usines; sa nature change aussi, elle devient expressément un mouvement politique, prenant pour cible le capitalisme et le révisionnisme. Le peuple se livre à des séances de critique et de dénonciation publiques tandis qu'à chaque échelon les structures politiques se dotent d'une d'un groupe de grande critique, dont les plus célèbres sont Liang Xiao 梁效 (homophone de 两校 « deux écoles », désignant les universités Qinghua et Beida à Pékin) et Luo Siding.

membres des deux groupes de rédaction se joignent à cette équipe ainsi déployée : grâce à cette stratégie de division, il espère éviter le conflit frontal avec Wang Chenglong. Mais ce dernier, au nom du comité révolutionnaire de Shanghai, dissout alors officiellement, texte à l'appui, les deux groupes de rédaction. Certes, ces deux groupes avaient été mis en place selon les directives de Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan ; mais ils étaient associés à Xu Jingxian, concrètement leur responsable et étaient donc les victimes désignées de l'exacerbation de son conflit avec Wang Chenglong ; ni Zhang Chunqiao ni Yao Wenyuan n'étant à Shanghai, Xu Jingxian est contraint de s'incliner.

Voilà donc pour le second essor et le second déclin du groupe de rédaction.

### Troisième essor et troisième déclin

En août 1968, Mao Zedong décide d'envoyer à Shanghai Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, en tant que responsables de la revue *Drapeau rouge* (*Hongqi* 紅旗). Cette décision marque un pas capital dans leur parcours de grands responsables de l'idéologie durant la Révolution culturelle. L'expansion de leur pouvoir constitue un facteur décisif du « troisième essor » du groupe de rédaction de Shanghai.

En septembre, Yao Wenyuan arrive à Shanghai. Après concertation avec Xu Jingxian, il décide de rappeler Zhu Yongjia, Wang Zhichang et Xiao Mu, les sortant de l'équipe de propagande des ouvriers, et de fonder l'antenne shanghaienne du *Drapeau Rouge*. Les membres de Luo Siding y occupent une place prépondérante ; Zhu Yongjia est nommé responsable. On est alors seulement un mois après la révocation des groupes de rédaction thématique et de la grande critique. La différence la plus notable avec ces deux groupes est que le bureau de l'antenne de Shanghai est placé sous la direction immédiate de Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, et qu'un document émis par le comité central du Parti stipule explicitement son affiliation officielle à la revue *Drapeau Rouge*, lui conférant un pouvoir plus important que par le passé.

La tâche principale de ce bureau consiste, bien sûr, à commander et écrire des articles pour *Drapeau Rouge*. Leur sujet est défini de concert par Zhang Chunqiao, alors à Shanghai, et par le bureau. Pour l'un des sujets donné par Zhang Chunqiao: « Du huitième au neuvième congrès national du Parti communiste chinois » (« Cong bada dao jiuda » 從“八大”到“九大”), Zhu Yongjia, Xiao Mu et Wang Zhichang soumettent pas moins de trente-six manuscrits; aucun n'étant jugé satisfaisant par Zhang Chunqiao, l'article ne voit jamais le jour. En l'espace de trois années, le bureau fournit à *Drapeau Rouge* plus de quarante textes; il en rédige lui-même vingt-deux, soit environ la moitié, sous les noms de plume « groupe de rédaction de la grande critique de la révolution à Shanghai » (*Shanghai geming da pipan xiezu xiaozu* 上海革命大批判寫作小組), « Gong Xiaowen » (宮效聞), « Qi Yonghong » (齊永紅), etc. Un grand nombre de ces textes critiquent des œuvres littéraires telles que *Matin de Shanghai* (*Shanghai de zaochen* 上海的早晨), *Une famille révolutionnaire* (*Geming jiating* 革命家庭), *La ruelle aux trois familles* (*San jia xiang* 三家巷) etc., et pratiquement aucun n'a de rapport avec l'histoire.

Outre la fourniture de manuscrits à *Drapeau Rouge*, le bureau reçoit également l'ordre de rédiger ou d'organiser la rédaction d'autres articles. Fin 1968, lors des préparatifs du neuvième congrès national du PCC, le comité central demande que Shanghai mobilise les masses pour amender les statuts du Parti: Xiao Mu se voit nommer responsable de la section de l'amendement des statuts du Parti à Shanghai. Sous le pseudonyme « Tang Xiaozuo » (唐曉佐, quasi homophone de *dang xiaozu* 黨小組, « petit groupe du Parti »), Wang Zhichang et quelques autres signent un grand nombre de critiques où ils expriment leur point de vue sur le remaniement du Parti et l'amendement de ses statuts. Puis, lorsque se tient le quatrième congrès du Parti de Shanghai, le bureau est chargé d'en élaborer le projet de résolution.

Bien qu'il ne compte que trois hommes, le bureau ne tarde pas à restaurer progressivement puis à élargir l'équipe de rédaction, eu égard à l'ancienne structure. C'est d'abord la « section histoire », principalement composée de membres du département d'histoire de l'université Fudan et du centre d'histoire de l'Institut des sciences

sociales de Shanghai; son bureau est situé à la bibliothèque de Shanghai. C'est ensuite la section « arts et lettres », composée principalement de la section de littérature du groupe de rédaction initial, et qui a son bureau au quotidien *Libération*. Puis c'est la « section dialectique de la nature », qui a ses quartiers au quotidien *Wenhui*. Par la suite, on fonde encore la « section philosophie » et la « section économie ». L'envergure du groupe de rédaction dépasse alors celle d'avant la Révolution culturelle.

En juillet-août 1967, Zhang Chunqiao rassemble les trois membres du bureau de l'antenne du *Drapeau Rouge* pour étudier avec lui les cinq volumes des *Textes choisis de Mao* (*Mao xuan* 毛選). Si Zhang Chunqiao a déjà, avant la Révolution culturelle, pris la tête de l'équipe de rédaction du comité du Parti municipal, c'est la première fois qu'il a avec Zhu Yongjia, Wang Zhichang et Xiao Mu des contacts aussi intimes sur une période aussi prolongée. Cette session d'étude élève considérablement le degré de reconnaissance intellectuelle des quatre protagonistes et renforce la position du bureau. Ce dernier aura donc constitué un maillon essentiel dans l'évolution du groupe de rédaction.

Le développement du bureau de l'antenne du *Drapeau Rouge* et des différents groupes placés sous sa direction équivaut à la réunion des conditions d'instauration d'une nouvelle structure, le groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai. Le 7 juillet 1971, le comité municipal de Shanghai publie un document proclamant officiellement la création du « groupe de rédaction du comité municipal de Shanghai » (*Shanghai shiwei xiezuozu* 上海市委寫作組), appelé également « groupe de rédaction du comité révolutionnaire de la ville de Shanghai » (*Shanghaishi geming wenyuanhui xiezuozu* 上海市革命委員會寫作組). Ses membres principaux sont Zhu Yongjia, Wang Zhichang et Xiao Mu du bureau de l'antenne de *Drapeau Rouge*; autrement dit, Luo Siding reste là aussi dominant. En 1973, Wang Shaoxi 王紹璽 vient remplacer Xiao Mu, qui suit Wang Hongwen à Pékin. En 1976, Chen Jide 陳冀德 et deux autres s'adjoignent encore au noyau dirigeant.

Entre juillet 1971 et octobre 1976, le groupe de rédaction du comité municipal de Shanghai se développe jusqu'à devenir une énorme structure au personnel nombreux. Les cinq sections

(histoire, arts et lettres, philosophie, économie, dialectique de la nature) fondées au temps de l'antenne du *Drapeau Rouge*, ainsi que l'équipe du secrétariat, constituent la force centrale du groupe et relèvent de son commandement général. En sus, de nombreuses autres petites sections organisées en fonction de leur tâche se placent sous sa direction. Ainsi, par exemple, les groupes respectivement en charge du *Petit dictionnaire philosophique* ou d'*Économie politique*, ou encore le groupe chargé d'écrire l'histoire du Parti communiste chinois, etc. : soit un total de 340 individus environ. Plus périphériques encore, on trouve toutes sortes d'équipes d'écriture, de compilation, de classement des documents, etc., avec un personnel encore plus nombreux. Ces différentes sections et équipes du groupe de rédaction forment un ensemble de cercles concentriques et hiérarchisés autour du noyau dirigeant.

Durant cette période, les fonctions du groupe de rédaction s'élargissent considérablement. Écrire des articles demeure bien sûr la tâche la plus importante. À la fin de la Révolution culturelle, « Liang Xiao au Nord et Luo Siding au Sud<sup>11</sup> » sont devenus deux des groupes de rédaction les plus connus à travers tout le pays. Un grand nombre d'articles écrits par le groupe de rédaction à cette époque ont trait à l'histoire et plus particulièrement à l'histoire de Chine, donnant à Luo Siding l'occasion de déployer tout son savoir-faire. Parmi les articles de cette catégorie ayant eu un fort impact, on peut citer : « Sur le respect du confucianisme et l'opposition au légisme » (« Lun zun ru fan fa » 論尊儒反法), « La lutte entre restauration et anti-restauration durant l'établissement de la dynastie des Qin » (« Qin wangchao jianli guocheng zhong fubi yu fan fubi de douzheng » 秦王朝建立過程中復辟與反復辟的鬥爭), ou encore « Sur la lutte des classes durant la transition Qin-Han » (« Lun Qin Han zhiji de jieji douzheng » 論秦漢之際的階級鬥爭). En comparaison des textes sur l'autocritique de Wu Han ou sur les fonctionnaires intègres écrits avant la Révolution culturelle, le style de ces articles est plus tranchant, leurs thèses plus arbitraires et leur tournure académique nettement moins marquée.

---

11. Liang Xiao 梁效 est homophone de 兩校 « deux écoles », désignant les universités Qinghua et Beida à Pékin.

Créer et éditer des publications est l'une des besognes pour lesquelles le groupe de rédaction prodigue le plus d'efforts. C'est d'abord Xiao Mu, féru d'art et de littérature, qui propose et entreprend de mettre en place la publication d'une collection de périodiques sur les arts et les lettres nommée *Nuées aurorales* (*Zhaoxia* 朝霞), suivie d'un mensuel du même titre. Les premiers numéros reçoivent l'approbation de Zhang Chunqiao et Yao Wenyan. La revue *Étude et critique* (*Xuexi yu piping* 學習與批評) est créée sur les instructions directes de Zhang Chunqiao. La raison en est qu'après la réparation du journal de l'université de Pékin, Mao Zedong souhaite que l'université Fudan à Shanghai elle aussi retrouve son journal. Placée sous la supervision directe de Zhu Yongjia et Wang Zhichang, et connue sous le nom de *Petit Drapeau rouge* (*Xiao Hongqi* 小紅旗), la publication atteint dans les moments de plus fort tirage jusqu'à 900 000 exemplaires. Avec les autres revues — *Dialectique de la nature* (*Ziran bianzhengfa* 自然辯證法), *Traductions de passages choisis* (*Zhai yi* 摘譯), décliné en trois secteurs (lettres et arts, sciences naturelles et philosophie-histoire-économie de l'Occident), et enfin *Pratique de l'éducation* (*Jiaoyu shijian* 教育實踐) —, le total s'élève à huit publications. *Nuées aurorales* et *Étude et critique* offrent aux jeunes gens un espace de publication.

Le groupe de rédaction met également sur pied la rédaction et la parution de nombreux ouvrages. Toute une ligne d'ouvrages — *Économie politique du socialisme* (*Shehui zhuyi zhengzhi jingjixue* 社會主義政治經濟學), *Petit dictionnaire de philosophie* (*Zhexue xiao cidian* 哲學小辭典), *Leçons sur l'histoire du Parti communiste chinois* (*Zhongguo gongchandang lishi jiangyi* 中國共產黨歷史講義) — a pour but d'exposer et diffuser la théorie de la révolution continue sous la dictature du prolétariat. Des traductions d'ouvrages occidentaux — *Biographie de Henry Kissinger* (*Jixingge zhuan* 基辛格傳), *Biographie de Kakuei Tanaka* (*Tianzhong Jiaorong zhuan* 田中角榮傳), etc. — visent à accompagner le développement des relations internationales. Une « Collection pour les jeunes autodidactes » (*Qingnian zixue congshu* 青年自學叢書) s'adresse aux jeunes instruits dans les campagnes.

Le groupe de rédaction est également chargé d'annoter les textes et poèmes de la littérature classique : une tâche confiée par Mao lui-même à Yao Wenyuan. Un grand nombre de vieux professeurs trouve là une occasion de travailler.

Le groupe intervient aussi dans le domaine éducatif, participant à la réforme de l'instruction. Dans les universités, il contribue à la propagation de nouvelles formes d'enseignement centrées sur les sciences humaines et les sciences appliquées. Wang Zhichang se retrouve même chargé d'examiner et ratifier les manuels des cycles primaire et secondaire.

Sur les directives de Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, le groupe de rédaction réalise de surcroît un important travail d'investigation et d'étude sociologiques. Ce travail comprend des enquêtes sur la transformation des relations entre classes sociales, sur les problèmes de la transition dans les campagnes, etc., toujours en rapport avec les politiques des hautes instances de l'autorité centrale. Sont également menées des enquêtes visant à déboucher sur des propositions de mesures politiques concrètes, comme, par exemple, l'approvisionnement en légumes.

À la fin de la Révolution culturelle, le domaine de compétence du groupe de rédaction recouvre la propagande, la culture, l'édition, l'éducation, la recherche politique... Il est devenu une structure tout à fait singulière et sans équivalent dans le reste du pays.

Après la création du groupe de rédaction du comité municipal du parti de Shanghai, certaines propositions sont émises pour remettre sur pied le département de la propagande du comité municipal et l'Institut des Sciences sociales, mais elles sont catégoriquement rejetées par Zhang Chunqiao. On peut dire, par conséquent, que c'est entièrement à ce dernier que le groupe de rédaction doit d'être devenu l'appareil massif et polyvalent que l'on connaît.

Le 6 octobre 1976, la Bande des Quatre est arrêtée. Lorsque la rumeur parvient à Shanghai, les membres du groupe de rédaction réagissent : Zhu Yongjia déclare : « Mobiliser la milice, imiter la Commune de Paris, contrôler Shanghai par les armes, à défaut de tenir une semaine, trois ou cinq jours suffisent pour que le monde entier soit au courant. » Wang Zhichang lance quatre mots d'ordre : « Rendez-moi Zhang Chunqiao », « Rendez-moi Yao Wenyuan »,

« Rendez-moi Wang Hongwen », « Rendez-moi Jiang Qing ». Peu après, Zhu Yongjia, Wang Zhichang et les autres principaux membres du Groupe sont appréhendés à leur tour.

Voilà pour le troisième essor et le troisième déclin du groupe de rédaction.

\*\*\*

La grandeur et la décadence du groupe de rédaction sont intimement liées au pouvoir politique. En tant qu'équipe soutenue, formée et patronnée par Zhang Chunqiao et Yao Wenyuan, l'expansion progressive de sa puissance va de pair avec la leur. Cela illustre pleinement le contrôle absolu qu'exerce le pouvoir politique dans le domaine idéologique au temps de Mao. Dès la publication de l'article de Yao Wenyuan critiquant *La Destitution de Hai Rui*, le groupe reste placé sous la surveillance attentive de Mao.

D'un autre côté, la légitimité du pouvoir politique à cette époque repose dans une très large mesure sur la suprématie du discours idéologique. C'est la raison pour laquelle ce bataillon de scribes, en tant qu'instrument idéologique, jouit de la considération des hauts dirigeants. Pour les lettrés, le pinceau est comme une lame, dont ils se servent pour obtenir une place particulière dans la structure politique.

Les membres du groupe de rédaction appartiennent pour une grande majorité à la nouvelle génération d'intellectuels qui ont grandi après l'établissement du régime communiste en 1949. Durant les années 1950, Mao Zedong appelle à la formation des intellectuels du parti communiste même. Les membres du groupe de rédaction obéissent consciemment à cet appel; même après la mort de Mao, ils continuent à professer ses doctrines, montrant que son objectif a sans conteste été atteint auprès d'une partie des intellectuels.

Les membres du groupe de rédaction ont voulu jouer un rôle de « vis » dans la Révolution culturelle, et devenir un outil idéologique à son service. Mais leur tempérament d'hommes d'étude ne disparaît pas complètement, comme le montre la création du périodique *Nuées aurorales* ou l'édition de la « Collection pour les jeunes autodidactes ».

L'écriture sur commande pratiquée par le groupe, avec son style impérieux et militant, n'a pas pris fin avec l'arrêt de la Révolution culturelle : on peut en voir les prolongements dans le processus de dénonciation de la « Bande des Quatre ». Les articles critiquant Luo Siding et les articles de grande critique signés par Luo Siding dans sa dernière phase sont très similaires sur le plan de l'argumentation ou de la composition, à la différence près que les auteurs de la critique sont finalement devenus les victimes de la critique...

*Traduction de Julie Gary*

## Le mouvement d'envoi des jeunes instruits vers les campagnes

*Une étude basée sur  
des matériaux locaux*

JIN Guangyao

Publiés en 1998, les ouvrages de Ding Yizhuang et Liu Xiaomeng respectivement intitulés *Histoire des jeunes instruits chinois : premières vagues (1953-1968)* et *Histoire des jeunes instruits chinois : grande marée (1966-1980)*<sup>1</sup>, qui examinent l'envoi des jeunes instruits dans les campagnes en s'appuyant sur des matériaux historiques, restent emblématiques sur le sujet. Depuis, malgré quelques progrès enregistrés, l'avancée des études reste relativement lente, car le travail de collecte et l'exploitation des documents ne s'est pas bien développé : cela constitue globalement une entrave pour la recherche.

Les données historiques concernant l'envoi des jeunes instruits à la campagne se répartissent *grosso modo* en trois catégories : 1. les publications officielles comme les annales locales ou les archives constituées au fil du temps dans les différentes divisions administratives ; 2. les divers périodiques et revues de l'époque ; 3. les mémoires ou encore les journaux et la correspondance des jeunes instruits. Parmi toutes ces sources, les documents d'archives sont ceux dont la valeur historique est la plus élevée, et qui reflètent le mieux les différents aspects du phénomène, depuis les décisions du gouvernement et la mise en application des mesures politiques,

---

1. DING Yizhuang 1998, LIU Xiaomeng 1998.

jusqu'à l'installation des jeunes instruits dans les campagnes, leurs conditions de vie et leur participation à la production. Mais ces documents n'ont pour la plupart pas encore fait l'objet d'un classement systématique; certains même n'ont pas été catalogués. En outre, le degré d'accessibilité des archives n'est pas uniforme selon les administrations, ce qui complique la tâche des chercheurs qui voudraient en faire une utilisation exhaustive. Dans de pareilles circonstances, les annales locales, tenues aux différents échelons administratifs du pays et récemment éditées, sont du fait de l'abondance de données et documents officiels qu'elles réunissent un matériau désormais disponible d'intérêt majeur pour la recherche sur cette question des jeunes instruits.

## **Ressources locales**

La compilation des monographies locales est en Chine une pratique très ancienne, et les monographies elles-mêmes représentent une source d'informations considérable pour l'étude historique. Après la Révolution culturelle, la tradition temporairement interrompue de compilation d'annales a pu être restaurée. À partir de 1977, ce travail de rédaction a d'abord été entrepris dans un petit nombre de districts et de villes, avant de se développer plus largement à travers tout le pays dans le cours des années 1980. En 2005, un premier cycle de travail a été déclaré pratiquement achevé: les plus de six mille registres locaux nouvellement compilés constituent une véritable mine d'informations pour la recherche sur les jeunes instruits.

Ces nouveaux registres locaux rassemblent une quantité de documents historiques précieux sur l'envoi des jeunes instruits à la campagne. Les trois échelons administratifs (province, préfecture, district) en composent les parties principales, chacune se subdivisant en rubriques spécialisées, comme la rubrique « travail », la rubrique « jeunes instruits », etc. Les documents relatifs aux jeunes instruits se trouvent pour la plupart dans la rubrique « travail » à l'échelon des monographies provinciales et préfectorales, le plus souvent dans une section ou un chapitre spécial intitulé « jeunes instruits à

la campagne ». Enregistrant la situation générale des déplacements des jeunes instruits dans la région concernée, ils proviennent pour l'essentiel de documents d'archives. Ce type de matériau a déjà attiré l'attention d'un certain nombre de chercheurs, qui en ont fait usage dans leurs travaux. Mais, hormis ces monographies sur le travail, d'autres rubriques spécialisées comprenant un grand nombre de données précieuses sur les jeunes instruits n'ont reçu jusqu'à présent qu'une attention insuffisante de la part des chercheurs. Ainsi, par exemple, les notices sur le transport ferroviaire ou fluvial comportent des statistiques sur le nombre d'hommes et la fréquence des déplacements des jeunes instruits envoyés dans les régions frontalières; on trouve dans les notices sur l'industrie légère ou sur le commerce les clauses relatives à l'approvisionnement en biens d'équipement des jeunes instruits envoyés dans les campagnes; les notices sur l'éducation et sur l'édition contiennent des données sur l'enseignement par correspondance et la compilation de lectures destinées aux jeunes instruits; les notices sur la justice ou la sécurité publique contiennent des informations sur les affaires pénales survenues lors du séjour des jeunes instruits à la campagne.

Jusqu'à présent, la recherche historique sur le mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne a été menée à l'échelle du pays tout entier. Mais le mouvement a affecté chaque province de manière propre, avec de grandes disparités régionales. Des villes relevant directement de l'autorité centrale comme Pékin, Shanghai ou Tianjin sont les principaux lieux de départ des jeunes instruits, tandis que le Heilongjiang, la Mongolie intérieure ou le Yunnan sont les principales régions d'accueil; entre ces provinces d'accueil elles-mêmes, de grandes différences apparaissent; s'agissant du Jiangsu, du Guangdong, etc., en fait de la majorité des provinces, les jeunes instruits s'établissent dans leur région d'origine. Par conséquent, chacune de ces configurations comporte ses propres spécificités. Ainsi, pour deux jeunes instruits envoyés s'insérer dans une équipe, une journée de travail à la frontière du Heilongjiang peut rapporter plus de 2 yuans en points-travail, tandis que le salaire journalier dans le nord de l'Anhui n'est que de 1 mao en points-travail, soit un écart de un à vingt. Par conséquent, si l'on veut faire progresser la recherche sur le mouvement des jeunes instruits,

il est nécessaire de descendre au niveau de la province voire du district, et de réévaluer consciencieusement la réalité historique du mouvement pour chaque région. Il convient donc non seulement de montrer le caractère général de ce phénomène à l'échelle du pays tout entier, mais plus encore de mettre en lumière ses spécificités locales, de manière à rendre pleinement compte de ce mouvement social qui a eu sur l'histoire contemporaine de la Chine un impact si considérable. À cet égard, les registres locaux revêtent une importance singulière : ils nous permettent de constater la mise en œuvre concrète des mesures relatives au déplacement des jeunes instruits aux trois échelons administratifs, ainsi que les différences d'application selon les régions ; ils permettent de constater également la diversité des conditions de vie des jeunes instruits et leurs relations avec la communauté d'accueil locale. Sur la base d'un examen du mouvement des jeunes instruits se resserrant de l'échelon régional au niveau du district, il sera peut-être possible de reconstituer un tableau plus complet de ce mouvement à l'échelle nationale.

Bien sûr, les registres locaux compilés pour les différentes régions sont eux-mêmes de niveau inégal, car les compilateurs étaient issus de milieux différents, exerçaient des métiers différents, et avaient une connaissance et une compréhension différentes du travail d'édition des monographies locales. En ce qui concerne l'envoi des jeunes instruits à la campagne, on trouve d'une monographie à l'autre des degrés variables de précision et de concision, et même des cas d'omission. Par conséquent, malgré leur valeur inestimable, ces documents souffrent aussi de certaines insuffisances constitutives.

*La Compilation de matériaux historiques sur l'envoi des jeunes instruits à la campagne dans les monographies locales en Chine* en six volumes éditée par nos soins en 2014<sup>2</sup> a l'ambition, par l'établissement de matériaux élémentaires, de donner une impulsion à la recherche sur les jeunes instruits.

---

2. JIN Guangyao, JIN Dalu 2014.

## **Quelques questions relatives au mouvement**

À la lumière des matériaux fournis par les monographies locales, on peut préciser le regard sur certains points d'importance : les primes d'installation, le mariage et les affaires judiciaires.

### ***La prime d'installation des jeunes instruits***

D'après Gu Hongzhang dans son *Histoire de l'envoi des jeunes instruits dans les campagnes*<sup>3</sup>, « entre 1962 et 1979, les primes d'installation allouées pour les jeunes instruits par les finances du gouvernement central atteignaient plus de 7,5 mds de yuans, les sommes dépensées par les finances locales ainsi que par les entreprises et les établissements étaient à peu près équivalentes, le total s'élève donc à pas moins de 15 mds de yuans ».

Sont utilisées dans cet ouvrage les archives du Bureau des jeunes instruits au Conseil des affaires d'État (*Guowu yuan zhiqing ban* 國務院知青辦), un matériau donc de haute autorité. Toutefois, ces chiffres sont donnés pour l'ensemble du pays et ne font pas figurer le détail concret de l'utilisation de ces subventions par les différentes provinces. Or, les registres locaux des différentes circonscriptions administratives, et tout particulièrement dans les sections spécialisées comme celles du travail ou des finances, fournissent sur ce point des données complètes et détaillées, qui nous permettent de connaître exactement l'utilisation effective faite par chaque province et même chaque district de la prime d'installation allouées aux jeunes instruits. Ainsi, entre 1968 et 1979, la province du Heilongjiang a reçu 787 660 000 yuans de primes d'installation versées par les finances centrales, et a dépensé réellement 1 134 410 000 yuans. La province de Guangdong a reçu de l'État 532 990 000 yuans de primes entre 1973 et 1981, et a dépensé réellement 395 210 000 yuans. Au Shaanxi, entre 1962 et 1979, l'État a alloué pour les primes d'installation une somme de 197 389 000 yuans, et les dépenses réelles de la région se sont élevées à 175 567 000 yuans. Entre 1962 et 1979, le centre a versé à la région autonome du Guangxi 168 888 000 yuans de fonds pour

---

3. Gu Hongzhang 2009, p. 188.

l'établissement des jeunes instruits, les dépenses réelles de la région s'élevant à 148 722 000 yuans. S'agissant donc de ces quatre provinces, seul le Heilongjiang a dépassé en dépenses réelles les subventions allouées par l'État; dans les trois autres, les subventions allouées par l'État n'ont pas été utilisées dans leur totalité. Cette situation reflète la situation générale du pays, puisque entre 1962 et 1979 les fonds versés par l'État pour l'établissement et l'emploi des jeunes instruits se sont élevés à 7 542 971 000 yuans tandis que le montant effectivement utilisé ne fut que de 6 578 967 000 yuans. Dans le cas du Heilongjiang, zone frontalière, éloignée et froide qui fut la deuxième province en termes de nombre de jeunes instruits envoyés, et qui accueillit le plus grand nombre de jeunes instruits venant des autres provinces, on comprend sans peine que les fonds réellement utilisés aient dépassé les sommes allouées par l'État.

Pour ce qui est des frais d'installation des jeunes instruits, le montant par personne varie sensiblement selon les régions. Entre 1968 et 1979, au Heilongjiang, il s'élève en moyenne à 613 yuans par personne. Sur la même période, il est de 396 yuans dans l'Anhui et de 279 yuans dans le Zhejiang. À Pékin, où 370 000 jeunes ont été envoyés s'établir dans la banlieue, la prime s'élève à 486 yuans par personne. Entre 1962 et 1979, dans la province du Shaanxi et la région autonome de Guangxi, elle est respectivement de 426 et 388 yuans.

Ces chiffres montrent que la prime allouée par jeune instruit pour favoriser son établissement est généralement plus importante dans les régions du Nord que dans celles du Sud, ce qui s'accorde avec les mesures politiques prises par le centre. Dans le Heilongjiang, ce montant dépasse très largement le standard fixé en 1973 par l'État à 500 yuans par personne pour les provinces du Nord — sans tenir compte du fait que dans le Corps de production et de construction (*shengchan jianshe bingtuan* 生產建設兵團) ou dans les fermes d'État, la prime d'installation était de 400 yuans par personne. Autre point remarquable, même dans le Sud, les primes d'installation par jeune instruit varient sensiblement d'une province à l'autre, allant de 279 yuans dans le Zhejiang à 388 yuans dans le Guangxi (sachant que cette moyenne est donnée pour l'année 1962, et que les primes d'installation seront plus élevées pendant la Révolution culturelle). De quels problèmes ces disparités sont-elles le signe? Tiennent-elles

aux mesures politiques fixées et mises en œuvre dans chaque région, ou bien sont-elles liées au niveau de développement socio-économique de ces régions? Poursuivons l'examen.

Les variations qui affectent les primes d'installation des jeunes instruits ne se constatent pas seulement entre les provinces; on les retrouve entre différents districts d'une même province. Ainsi, pour la région autonome du Guangxi, la subvention d'installation dans la majorité des districts est en moyenne de plus de 200 yuans par personne — 231 yuans à Cangwu (蒼梧), 242 yuans à Qinzhou (欽州), 246 yuans pour Luo Cheng (羅城), district autonome de l'ethnie Mulao (仫佬) —, mais elle atteint 444 yuans à Wuming (武鳴). Situation analogue dans la région du Fujian, où la subvention d'installation dans la majorité des districts est de plus de 300 yuans par individu — 338 à Lianjiang (連江) et Datian (大田), 353 à Shanghang (上杭), 367 à Jian'ou (建甌) —, mais atteint 531 à Changting (長汀) et descend jusqu'à 251 à Qingliu (清流), 217 à Zhenghe (政和), et seulement 158 à Yongding (永定). Ces disparités entre les provinces ainsi qu'entre les districts d'une même province restent à expliquer et importent à une meilleure connaissance de cet épisode historique.

Un aspect corrélatif des subventions d'installation est le soutien matériel qu'apportaient les villes dont partaient les jeunes instruits aux régions qui les accueillaient. Entre 1968 et 1973, la ville de Shanghai a fourni à chacune des provinces qui recevait ses jeunes instruits pour plus de 16 millions de yuans de ressources matérielles. En 1975 elle a fourni au global plus de 7 000 petits et gros tracteurs, plus de 800 remorques, plus de 50 voitures en tous genres, mais aussi des moteurs diesel, des générateurs, des moteurs électriques, des transformateurs, des pompes à eau et toutes sortes de matériaux de construction, le tout d'une valeur de 55 millions de yuans. Elle a procuré également un prêt sans intérêts de 5 millions de yuans, finalement exempt de remboursement. Les annales locales des régions d'accueil font état de cette situation: les *Registres de la ville de Chaohu* (巢湖) notent que durant la période où elle a reçu les jeunes instruits de Shanghai, Shanghai a soutenu le district de Chao (巢) via un crédit sans intérêt de 47 000 yuans, et a versé successivement trois lots d'aides matérielles, comprenant machines à coudre, tracteurs, transformateurs, moteurs diesel,

pour contribuer à l'augmentation des salaires dans l'équipe de travail et alléger la charge que représentait l'établissement de tous ces jeunes. Le soutien économique apporté par les zones de départ aux zones d'accueil est l'un des sujets les plus importants de la recherche sur le mouvement d'envoi des jeunes instruits, et bien qu'il constitue également un point d'entrée majeur pour l'étude des relations économiques entre ville et campagne durant la Révolution culturelle, il n'a pas retenu suffisamment l'attention des chercheurs.

### ***Le mariage des jeunes instruits***

Le mariage est un problème très pragmatique auquel les jeunes instruits ont été confrontés toutes les années qui ont suivi leur envoi à la campagne; c'est aujourd'hui un aspect important de la recherche sur l'histoire du mouvement. Liu Xiaomeng lui consacre toute une réflexion dans son *Histoire des jeunes instruits chinois*. En s'appuyant sur les informations trouvées dans des documents officiels émanant du Bureau des jeunes instruits du Conseil des affaires d'État et de certains bureaux locaux de jeunes instruits, il y discute du taux et des types de mariage enregistrés. Il montre que le nombre de jeunes instruits mariés augmente d'année en année à partir de 1974, pour atteindre son apogée en 1977, avec 861 000 individus dans tout le pays, soit 10 % de la totalité des jeunes instruits présents dans les campagnes. Parmi eux, le taux de jeunes instruits travaillant dans les fermes d'État est supérieur à celui des jeunes instruits intégrés dans les villages et travaillant avec les paysans. Après cette date, bien que le nombre de jeunes instruits mariés décroisse, sa proportion par rapport à la population totale de jeunes instruits présents dans les campagnes augmente, pour atteindre 15,3 % en 1979. Liu Xiaomeng montre encore qu'il existe trois types de mariage parmi les jeunes instruits: le mariage entre jeune instruit(e) et paysan (ne) occupe la première place; vient ensuite le mariage entre deux jeunes instruits, et enfin celui entre jeune instruit(e) et ouvrier(/ère)<sup>4</sup>.

Ce travail de Liu Xiaomeng reste à ce jour l'étude la plus précise réalisée sur la question du mariage des jeunes instruits, mais les

---

4. Liu Xiaomeng 1998, p. 867.

documents relatifs à cette question contenus dans les annales locales permettent de faire progresser encore la recherche et d'élargir le champ des discussions connexes.

En 1978, la province du Shaanxi enregistre le mariage de 2514 jeunes instruits, soit 1,4 % des 169 813 présents dans la région. La même année, l'Anhui liste 24 812 cas, soit 10 % des jeunes instruits présents dans la région ; la province du Jilin en liste 45 823, soit 14 % des 325 400 jeunes instruits installés dans la région. La proportion de jeunes instruits mariés par rapport à la population totale de jeunes instruits étant de 13,2 % à l'échelle du pays, il faut donc prendre acte de variations importantes d'une région à l'autre. En 1979, les statistiques indiquent que plus de 140 000 jeunes instruits se sont mariés et ont fondé un foyer dans les campagnes du Heilongjiang, soit environ 14 % du plus d'un million de jeunes instruits encore à la campagne cette année-là. Les statistiques pour le Guangdong, qui datent de 1981, indiquent que le nombre de mariés à la fin de cette année-là était de 12 472, soit 43,7 % du total de jeunes instruits encore présents dans la région. Une telle proportion s'explique bien sûr par le fait qu'une grande partie des jeunes instruits célibataires étaient dès lors repartis vers la ville.

En consultant les registres locaux, nous avons remarqué que la situation matrimoniale des jeunes instruits dans la province du Zhejiang offrait avec les autres régions une différence frappante. En 1978, le Zhejiang compte plus de 40 000 mariages paysans chez les jeunes instruits (jeunes instruit[e] s ayant épousé un[e] jeune paysan[ne]). Entre 1967 et 1979, le nombre total de jeunes instruits envoyés s'installer dans la province du Zhejiang était de 480 900. En soustrayant le nombre de jeunes instruits repartis vers la ville en 1978, il reste alors dans les campagnes près de 300 000 jeunes instruits : la proportion de mariés dans l'ensemble de la province est la même que dans tout le pays cette année-là, à savoir 13,2 %. Mais dans un district comme Shaoxing (紹興) où les mariages entre jeune instruit(e) et paysan(ne) sont nombreux, la proportion de jeunes instruits mariés est bien plus élevée : à la fin de l'année 1978, les 6 296 mariages mixtes représentent 33 % de la population de jeunes instruits établis dans la région. À Yuyao (余姚), 16 221 jeunes instruits originaires du district se sont installés au total entre 1964 et 1978 ; en

1979, 3 070 ont contracté un mariage mixte. Même sans retrancher le nombre de jeunes instruits qui ont déjà quitté la campagne pour regagner la ville, ou ceux qui ont contracté un autre type de mariage, la proportion d'union avec un(e) paysan(ne) s'élève à 19 %. Après la fin du mouvement, pour résoudre le problème des unions mixtes, la province du Jiangsu a stipulé que les jeunes instruites (femmes) mariées à un membre de la commune du village pouvaient transférer le *hukou* ou lieu d'enregistrement de résidence d'un de leurs enfants vers la ville, c'est-à-dire « passer d'un statut rural à urbain » (*nong zhuan fei* 農轉非). En 1984, la même décision a été prise pour les jeunes instruits hommes mariés à une paysanne. Par conséquent, le nombre d'enfants de jeunes instruits passés de l'état civil rural à urbain reflète la situation matrimoniale des jeunes instruits. En 1989, dans la région de Shaoxing où le nombre d'alliances mixtes était assez élevé, on compte chez les jeunes instruits 5 785 femmes et 9 592 hommes — soit au total 15 377 personnes — qui procèdent au changement d'état civil de leur enfant. Or, on estime à environ 51 000 le nombre de jeunes instruits établis dans la région de Shaoxing jusqu'en 1977 : la proportion d'unions mixtes représente 30 % — ces chiffres n'incluant pas les unions entre jeunes instruit(e) s et autres que des paysan(ne)s —. Ces chiffres, qui montrent clairement que les unions mixtes sont largement supérieures chez les jeunes instruits hommes que chez les femmes, démentent l'idée couramment admise que les femmes sont plus nombreuses que les hommes à épouser un membre de la communauté paysanne, et méritent à ce titre d'être analysés et discutés plus avant.

Au vu des matériaux à notre disposition, nous pouvons dire que le Zhejiang est la province où le taux de mariage chez les jeunes instruits est le plus élevé. Pour donner à ce phénomène une explication scientifique et conforme à la vérité historique, il faudra mobiliser davantage de matériaux, y compris des enquêtes orales par le biais d'entretiens avec les jeunes instruits. Toutefois, les registres locaux nous permettent de formuler d'ores et déjà quelques réponses. Une des spécificités de l'établissement des jeunes instruits au Jiangsu est qu'un grand nombre d'entre eux sont originaires de la province même, voire du district (la situation est un peu différente pour Hangzhou, le chef-lieu). Dans un district comme Shaoxing où

les mariages mixtes étaient nombreux, sur 33422 jeunes instruits mobilisés et envoyés à la campagne entre 1969 et 1979, 25207 ont intégré une équipe de production dans un village de leur district d'origine, soit 75 % du total mobilisé. Le district de Yuyao a mobilisé 12800 jeunes instruits jusqu'à 1978, parmi lesquels 1232 sont allés dans les régions frontalières, 491 se sont intégrés dans le corps de production et de construction du Zhejiang, et les autres se sont établis dans les villages du district : la proportion de ceux qui sont restés dans leur district d'origine est plus élevée encore qu'à Shaoxing. À la différence de ceux qui partaient rejoindre les fermes des régions frontalières et se retrouvaient étrangers loin de chez eux, les jeunes qui s'inséraient dans une équipe de leur région d'origine n'éprouvaient pas ce sentiment d'exil et de déracinement, et s'intégraient assez facilement dans la société villageoise. En outre, pour ceux qui ne quittaient pas leur district d'origine, les relations avec les parents ou les proches facilitaient l'établissement de relations amoureuses entre jeunes instruit(e)s et paysan(ne)s, ou parmi les jeunes instruits entre eux. En outre, dans la province du Jiangsu, les jeunes instruits qui « intégraient une équipe en rejoignant des parents » (*touqin chadui* 投親插隊) étaient relativement nombreux ; la situation économique des campagnes dans la zone de Shaoxing et Yuyao était plutôt bonne ; il n'existait pas, du point de vue du niveau économique, du mode de vie ou des coutumes, de différences très marquées entre les villes et les bourgs, d'une part, et les villages de campagne, d'autre part. Tous ces éléments constituent autant de facteurs qu'il convient de prendre en compte.

Le nombre de mariages chez les jeunes instruits allant de Shanghai au Jiangsu rejoindre de la famille pour intégrer une équipe de production peut étayer cette explication. Sur les 51200 jeunes instruits de Shanghai qui ont intégré une équipe de travail au Jiangsu en rejoignant des parents, plus de 20000 se sont mariés là-bas et ont fondé un foyer, soit environ la moitié. Une proportion aussi élevée n'est bien entendu pas sans rapport avec le haut niveau de développement économique du Jiangsu, sa proximité avec Shanghai, et le nombre important de relations familiales motivant l'intégration d'équipes auprès de parents.

En ce qui concerne les différents types de mariage chez les jeunes instruits, les registres locaux contiennent aussi certaines données. D'après les statistiques de la fin 1978, sur les 108 259 jeunes instruits mariés dans la province du Liaoning, 9 927 (soit 9,17 %) ont épousé un(e) ouvrier(ère) de la ville, 4 910 (soit 4,53 %) ont épousé une personne d'une autre profession non agricole, 20 083 (soit 18,55 %) ont épousé un autre jeune instruit, et 73 339 (soit 67,75 %) ont épousé un(e) paysan(ne). En 1979 dans la province de l'Anhui, sur 18 831 jeunes instruits mariés, 666 (soit 3,5 %) le sont avec un(e) ouvrier(ère) de la ville ou du bourg, 867 (4,6 %) avec un(e) autre jeune instruit(e), et 15 174 (soit 80,6 %) avec un(e) paysan(ne); en outre, 274 ont épousé une personne d'une autre province. En 1980, dans la province du Jilin, le nombre de jeunes instruits mariés restés à la campagne était de 41 268. Parmi eux, 1 511 (soit 3,7 %) ont épousé un(e) ouvrier (ère) de la ville, 6 782 (soit 16,4 %) ont épousé un(e) autre jeune instruit(e), et 32 975 (soit environ 80 %) un(e) paysan(ne).

Tous ces chiffres montrent que parmi les jeunes instruits qui se sont mariés à la campagne, la proportion des mariages avec un(e) paysan(ne) est la plus élevée, et généralement plus importante chez les femmes que chez les hommes. Par exemple dans le Liaoning, le district de Fu (复, actuelle ville de Wafangdian 瓦房店) comptait 3 323 jeunes instruits mariés entre 1969 et 1978, parmi lesquels 528 correspondent à des mariages entre jeunes instruits, 800 à des mariages entre un jeune instruit et une paysanne, 1 078 à des mariages entre une jeune instruite et un paysan, et 287 à des mariages entre une jeune instruite et un autochtone non paysan (ouvrier, soldat de l'APL etc.). Il y a aussi quelques rares endroits où la situation diffère un peu, comme par exemple le district de Yong'an (永安) au Fujian, où sur 282 jeunes instruits mariés, 75 le sont avec des cadres ou des ouvriers, 72 avec des membres de la communauté agricole, 96 avec un(e) autre jeune instruit(e), et 39 avec d'autres personnes. On voit qu'ici, les mariages entre jeunes instruits étaient les plus nombreux.

### ***Affaires judiciaires liées aux jeunes instruits***

En ce qui concerne les affaires pénales survenues lors du mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne

— généralement des cas où les jeunes instruits étaient victimes de préjudices —, les registres locaux de chaque circonscription administrative, et tout particulièrement les chroniques spécialisées telles que les annales judiciaires, les annales du tribunal, les annales de procès, ont consigné pas mal d'éléments, fournissant nombre d'informations importantes et de données chiffrées précises. Dans la mesure où les documents d'archives connexes ne sont pas libres d'accès dans la majorité des régions, ces matériaux ont d'autant plus de valeur aux yeux du chercheur.

Parlons pour commencer du nombre et des types de cas judiciaires : d'après les statistiques du Zhejiang à la fin du mouvement d'envoi des jeunes instruits dans les campagnes (fin 1979), l'ensemble de la région comptait 2942 cas de préjudices dont 2557 relevaient de la catégorie I, c'est-à-dire de persécutions commises sur des femmes. Parmi eux, on dénombre 531 cas de viol et de viol collectif, 1906 agressions sexuelles, 99 cas de comportements obscènes et d'abus, 31 mariages forcés. L'ensemble représente 86,9 % des cas et le nombre de victimes féminines s'élève à 3248. Pour les 385 cas de catégorie II, on compte 38 meurtres, 118 tabassages, 167 vols, 10 représailles, 4 incendies et empoisonnements, 8 cas de corruption et 40 d'incitation au délit. Dans la province du Hubei, entre 1968 et la première moitié de l'année 1973, on a prononcé 453 condamnations pour « viol ou persécution de jeunes instruites ». Dans le district de Tianmen (天門), pour les crimes de cette catégorie, 133 affaires de viols et d'agressions sexuelles représentent 66,4 % de l'ensemble. En 1973, le gouvernement central a demandé à chaque province de contrôler rigoureusement la persécution des jeunes instruites ; le nombre de condamnations recensées dans la province du Hubei dépasse alors celui des années précédentes, avec un total de 544. L'année suivante il est encore supérieur, avec 683 condamnations, dont 17 pour meurtre, 96 pour viol, 43 pour viol collectif, 480 pour agression sexuelle et 21 pour représailles ou pour coups et blessures. La province du Shaanxi dénombrait, entre 1970 et août 1973, 621 cas de persécutions sur les jeunes instruits, les agressions sexuelles représentant 88 % des cas. Durant la même période, le Jilin eut à traiter 726 affaires de viol commis sur des jeunes instruites, et prononça 596 condamnations. Entre 1969

et 1972, 76 cas de persécution sur jeunes instruits ont été découverts dans les campagnes de la banlieue de Pékin, dont 71 viols et 3 cas de coups sur personne ligotée et suspendue. Ces statistiques montrent que sur l'ensemble des affaires judiciaires liées aux jeunes instruits, les cas de persécution des jeunes femmes, c'est à dire les crimes de catégorie I, ont représenté la grande majorité.

Les registres locaux comportent également des informations sur d'autres affaires judiciaires touchant les jeunes instruits. En 1973, alors qu'elle procédait à la liquidation des primes d'installation, la province du Liaoning a découvert que sur les 220 110 000 yuans de crédits alloués par l'État, 8 170 000 avaient fait l'objet d'usurpation, de détournement, de malversation ou d'appropriation personnelle, dont 4 790 000 yuans correspondant à des primes d'installation destinées aux jeunes instruits. En 1973, dans le district de Hanyang (漢陽) au Hubei, 382 000 yuans des 2 363 000 yuans de primes d'installation versées par l'État ont été détournés et usurpés. Durant la Révolution culturelle, dans la zone littorale de Guangdong, un grand nombre de jeunes instruits ont tenté de gagner clandestinement Hong Kong; les registres de la ville de Huizhou (惠州) fournissent des informations à ce sujet. Durant le printemps de l'année 1971, dans toute la région, 1 120 personnes sont passées clandestinement, parmi lesquelles 862 jeunes instruits, soit 77 % du total. Dans les districts de Huiyang (惠陽), Dongguan (東莞), Boluo (博羅), etc., 80 % des émigrants clandestins sont de jeunes instruits. Les mesures prises par le gouvernement de la province pour endiguer le phénomène sont restées assez inefficaces.

Le second type d'informations contenues dans les registres locaux au sujet des affaires judiciaires porte sur le verdict et l'identité des personnes impliquées. Sur les 683 criminels jugés en 1974 dans le Hubei, 20 ont été condamnés à la peine capitale (y compris avec sursis) ou à la réclusion à perpétuité. Parmi les condamnés, 303 étaient des paysans, 118 des cadres de base, 102 des ouvriers, et 62 des fonctionnaires d'État. Sur les 596 condamnations prononcées dans le Jilin entre 1970 et 1973, on détaille 14 condamnations à la peine capitale, 5 peines capitales avec sursis, 15 réclusions à perpétuité, 243 peines d'emprisonnement supérieures à cinq ans et 171 inférieures à cinq ans, et 148 peines

purgées sous contrôle judiciaire à l'extérieur de la prison. Par ailleurs, 148 personnes ont dû subir des séances de critique et d'éducation. Entre 1970 et 1978, la province de l'Anhui a examiné et jugé en tout 4357 affaires de préjudices causés aux jeunes instruits, et a prononcé 4562 condamnations, parmi lesquelles 34 à la peine capitale, le plus grand nombre revenant à l'année 1973 avec 9 condamnations. Sur l'ensemble des condamnés, la majorité sont des paysans (901 personnes), viennent ensuite les cadres de base (593), puis les fonctionnaires d'État (385), les ouvriers (348), et les éléments des « cinq catégories noires » — propriétaires terriens, paysans riches, contre-révolutionnaires, criminels et droitiers — (44). Dans la province du Zhejiang, pour les 2557 affaires de catégorie I, 241 des condamnés sont des fonctionnaires d'état, 669 des cadres de base, 427 des ouvriers, 892 des paysans, 406 relèvent d'autres catégories, le total s'élevant à 2635 condamnés (dont 718 membres du Parti). Pour les 385 affaires de catégorie II, 9 condamnés sont des fonctionnaires d'État, 54 des cadres de base, 43 des ouvriers, 198 des paysans, et 140 autres. Le total s'élève à 444 condamnés, dont 38 membres du Parti. Le verdict final de tous ces procès se répartit comme suit : 28 condamnations à mort, 27 condamnations à mort avec sursis, 13 emprisonnements à perpétuité, 322 peines d'emprisonnement supérieures à 10 ans, 460 peines d'emprisonnement de 6 à 9 ans, 592 peines inférieures à 5 ans, 98 sursis, 259 placements sous surveillance des masses, 638 sanctions administratives et disciplinaires, et 642 autres peines, soit un total de 3079 individus condamnés. Les registres de certains districts comportent également des éléments d'information en rapport avec ce sujet. Par exemple, en 1973, le district de Haifeng (海豐) dans la province du Guangdong a examiné et jugé 14 affaires de viol commis sur des jeunes instruites : 8 condamnations ont été prononcées contre des cadres d'État, 3 contre des cadres de petites ou de grandes équipes, et 3 contre des membres de la masse. Les annales locales de Haifeng consignent encore 4 affaires de mariage forcé et de viol avec manipulation. Du point de vue de l'identité des condamnés, les paysans ou membres de la communauté agricole occupent la première place, suivis des cadres de base ou des fonctionnaires d'État.

Les matériaux susmentionnés montrent encore qu'en 1973, conformément aux instructions du pouvoir central, toutes les régions ont renforcé leurs mesures contre les préjudices causés aux jeunes instruits. Cette année-là, en inspectant les 398 verdicts rendus, le tribunal de la province du Hubei a découvert que 44 des peines prononcées avaient été un peu trop légères, et 68 même anormalement légères, comme en font état les *Actes de la cour de justice du Hubei*. Le chercheur se demandera tout naturellement dans ces conditions s'il n'a pas pu exister à l'inverse une tendance à prononcer des peines trop lourdes. Le compilateur des *Annales judiciaires des chroniques locales de l'Anhui*, derrière les différentes informations sur les affaires pénales concernant les jeunes instruits, avait ajouté : « En raison de l'idée selon laquelle "qui suit la ligne du Parti n'aura jamais peur d'en faire trop" », on a pu voir apparaître durant un temps la tendance à des condamnations nombreuses et excessives. » Malgré l'absence de données ou de chiffres concrets, cette mention révèle qu'il a bien existé certaines dérives dans les verdicts, et une tendance à alourdir les peines. Si rares soient-ils dans les registres locaux, ces récits doivent retenir toute l'attention des chercheurs.

On trouve encore dans certains registres locaux le nombre de jeunes instruits décédés durant leur séjour à la campagne. Par exemple au Jilin, 741 jeunes instruits sont morts entre 1974 et 1980 : 371 sont morts de maladie, et 370 des suites de blessures subies au travail ou infligées par un tiers, d'électrocution, dans des accidents de véhicule ou des incendies, ou encore par suicide. Dans le Shaanxi, 583 jeunes instruits sont morts entre 1974 et 1979, dont 447 de manière anormale.

## Prolongements possibles

À la faveur de notre lecture de ces documents, nous avons pu nous former une certaine idée de la manière d'exploiter les matériaux historiques présents dans les registres locaux pour faire progresser la recherche sur les jeunes instruits. Nous la soumettons ici à la communauté scientifique et sollicitons les avis et conseils de nos pairs.

Une utilisation compréhensive et systématique des documents historiques relatifs aux jeunes instruits dans les registres locaux peut nous aider à découvrir des problèmes négligés ou insuffisamment pris en compte dans la recherche sur l'histoire de ce mouvement. Par exemple, dans les recherches portant sur la question du mariage chez les jeunes instruits, jamais personne jusque-là n'a prêté attention au fait que dans la province du Zhejiang, et tout particulièrement dans la région de Shaoxing, le taux de mariage chez les jeunes instruits fut largement supérieur à la moyenne nationale. Ce n'est assurément pas l'unique question de ce genre à n'avoir pas reçu l'attention requise. En exploitant des matériaux historiques contenus dans les registres locaux, les chercheurs doivent s'attacher à découvrir de nouvelles questions, qui annoncent de nouveaux progrès et de nouvelles percées dans la recherche.

D'autres questions, si elles ont reçu l'attention des chercheurs, n'ont pu jusque-là, en raison des sources, être explorées plus avant. Par exemple, en ce qui concerne le nombre d'individus envoyés à la campagne dans chaque province et entre les provinces, Gu Hongzhang, en prenant la province pour unité, a livré dans son ouvrage *Histoire de l'envoi des jeunes instruits dans les campagnes* des données qui font autorité. Mais grâce aux matériaux des registres locaux, on peut affiner ces données jusqu'au niveau de la préfecture et même du district, et en apprendre davantage sur le nombre et les proportions spécifiques, dans les différentes préfectures et districts, de jeunes instruits établis dans leur province d'origine, ou venant d'autres provinces. On aurait ainsi une maîtrise plus fine et approfondie des spécificités géographiques de l'installation des jeunes instruits dans l'ensemble du pays.

Certains registres locaux fournissent des données sur la proportion d'hommes et de femmes parmi les jeunes instruits : ce sont donc des matériaux importants pour la recherche sur l'histoire du mouvement du point de vue des études de genre. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, les compilateurs de ces registres étaient de niveaux hétérogènes, et le degré de précision et de concision des informations consignées varie d'une région à l'autre ; en outre, en l'absence de critères uniformes pour la compilation de ces recueils, les statistiques ne sont pas du même calibre, ou alors

des données similaires peuvent ne pas toujours complètement concorder d'un registre à l'autre. Ce sont là des points auxquels nous devons prêter attention lorsque nous faisons usage de ces matériaux historiques trouvés dans les registres locaux. Dans la mesure du possible, il faut manipuler ces derniers en combinaison avec d'autres types de matériaux, de manière à pallier leurs lacunes.

Les registres locaux fournissent, de manière assez systématique, des matériaux sur l'envoi des jeunes instruits à la campagne à l'échelle de la province, de la préfecture et du district, et par conséquent offrent la possibilité d'approfondir l'étude de ce mouvement avec l'histoire régionale pour point d'entrée, ce qui peut constituer une nouvelle direction de recherche. Dans un pays comme la Chine, avec son immense territoire, sa population nombreuse et ses disparités régionales importantes — même du temps de Mao où le pouvoir politique centralisé et l'économie planifiée influençait dans tous ses aspects la vie de la société — ces différences régionales restaient prégnantes; c'est pourquoi l'application d'une même politique nationale dans les différentes régions n'est pas complètement uniforme, et n'a pas les mêmes effets sur différents groupes humains. Basé sur les documents locaux de certaines régions, notre examen des primes d'installation des jeunes instruits a mis en lumière les disparités entre les provinces et entre les districts d'une même province. Bien évidemment, ces disparités ne se manifestent pas uniquement sur cet aspect-là: c'est pourquoi la mise en lumière de ces différences régionales et l'exploration de leurs causes doit constituer l'une des pistes de futures recherches. Sur la base d'une étude de l'histoire locale des jeunes instruits, on peut encore développer une étude comparée de l'histoire des jeunes instruits dans ces différentes régions, de manière à avoir une vue panoramique et stéréoscopique des fondations historiques de ce mouvement en Chine.

Un autre intérêt de l'approche spatiale est d'élargir le champ de la recherche et de prêter attention au mouvement des jeunes instruits dans chaque région du territoire chinois. Dans la recherche traditionnelle et dans les mémoires laissés par les jeunes instruits, l'attention se focalise essentiellement sur Pékin, Shanghai, Tianjin, ou encore le Sichuan et autres zones dont portaient les jeunes instruits, ainsi que sur les principales régions d'accueil comme le

Heilongjiang, le Yunnan, la Mongolie intérieure, le Shaanxi, etc. Le Guangdong, bien que recevant principalement des jeunes originaires de la province même, retient malgré tout lui aussi l'attention, en raison de la présence d'une ville aussi importante que Canton. L'intérêt privilégié dont bénéficient ces provinces est compréhensible, mais ne doit pas faire oublier les autres régions. Ainsi, parmi les étudiants dont je dirige les travaux, il y en a qui étudient l'histoire du mouvement des jeunes instruits au Jiangsu à partir des matériaux trouvés dans les registres locaux de la région ; toutefois, certains savants ou même d'anciens jeunes instruits mettent en question la pertinence et l'intérêt de ces recherches, et demandent pourquoi on ne s'intéresse pas plutôt à des zones comme Pékin, Shanghai ou le Heilongjiang, qu'ils tiennent pour des régions types du mouvement. Si l'on considère les neuf villes et provinces mentionnées ci-dessus comme les régions typiques, et à ce titre dignes d'intérêt, du mouvement d'envoi dans les campagnes, il faut s'aviser qu'elles ne concernent que 7265 100 jeunes instruits, c'est-à-dire seulement 40 % des 17 919 800 envoyés au total dans l'ensemble du pays (d'après les chiffres donnés par Gu Hongzhang dans son *Histoire de l'envoi des jeunes instruits dans les campagnes*). Par conséquent, les vingt autres zones « non typiques » qui constituent pas moins des 60 % restants méritent à ce titre toute notre attention, afin de ne pas être réduites à une « majorité silencieuse ».

\*\*\*

Procéder, pour un sujet particulier, au travail de compilation documentaire des annales locales aux trois échelons de la province, de la préfecture et de la commune représente un énorme ouvrage d'élaboration du matériau historique. En tant que matériau historique, les annales locales ont toujours été tenues en haute estime par les historiens. Ceux-ci partent généralement de leur propre sujet d'étude et cherchent dans les annales des régions concernées des documents en rapport avec ce dernier, en les utilisant comme une sorte de matériaux historiques élémentaires. Mais après avoir compilé et colligé dans l'ensemble des annales locales la totalité des matériaux en rapport avec le mouvement des jeunes instruits, il est

de toute évidence insuffisant d'exploiter ces matériaux en recourant uniquement aux méthodes historiographiques traditionnelles. Devant la masse des documents et la richesse des informations, il nous faut recourir et nous référer en outre aux méthodes d'autres disciplines, en particulier la sociologie, ou aux statistiques: en nous basant sur une classification, nous devons procéder à un traitement compréhensif de toutes les informations contenues dans les annales sur le sujet. S'il est permis d'employer ici une formule en vogue, nous dirions qu'il faudrait procéder au traitement et à l'analyse synthétique des informations pertinentes au niveau des trois divisions administratives du pays en utilisant les méthodes d'exploitation des *big data* ou méga données, et sur cette base mettre à jour et discuter de nouvelles questions, de manière à porter la recherche sur les jeunes instruits à un niveau inédit.

Traduction de Julie Gary

### **Références des ouvrages cités**

DING Yizhuang 1998.

DING Yizhuang 定宜莊, *Zhongguo zhiqing shi: chulan, 1953-1968 nian* 中國知青史: 初瀾, 1953-1968年 (*Histoire des jeunes instruits chinois: premières vagues, 1953-1968*), Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998.

GU Hongzhang 2009.

GU Hongzhang 顧洪章, *Zhongguo zhishi qingnian shangshan xiexiang shimo* 中國知識青年上山下鄉始末 (*Histoire de l'envoi des jeunes instruits dans les campagnes*), Renmin ribao chubanshe, 2009.

JIN Guangyao, JIN Dalu 2014.

JIN Guangyao 金光耀, JIN Dalu 金大陸, *Zhongguo xinbian difangzhi zhiqing qingnian shangshan xiexiang shiliao jilu* 中國新編地方誌知識青年上山下鄉史料輯錄 (*Compilation de matériaux historiques sur l'envoi des jeunes instruits à la campagne dans les monographies locales en Chine*), Shanghai renmin chubanshe et Shanghai shudian chubanshe, 2014.

LIU Xiaomeng 1998.

LIU Xiaomeng 劉小萌, *Zhongguo zhiqing shi: dachao, 1966-1980 nian* 中國知青史: 大潮, 1966-1980年 (*Histoire des jeunes instruits chinois: grande marée, 1966-1980*), Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE



## **Phénoménologie ou antiphénoménologie ?**

*Une étude du sujet chez Levinas*

Mo Weimin

Dans la philosophie occidentale, que ce soit pour l'édification de la métaphysique ou pour le développement de l'éthique, la réflexion sur la notion de sujet a toujours représenté une étape fondatrice. Or, la compréhension du sujet engage directement l'attitude adoptée à l'égard de l'Autre. Pour le dire à grands traits, les philosophes considèrent le sujet soit comme un agent actif et constituant, à qui l'autre se trouve subordonné : c'est le cas de Descartes à Husserl, en passant par Hegel ; soit comme un objet passif et constitué, coexistant dans le monde avec autrui : tel est le point de vue partagé par la plupart des philosophes occidentaux du xx<sup>e</sup> siècle, dont Heidegger et le premier Foucault. Quant à Levinas, il a encore « dégradé » la position du sujet, en en faisant un sujet subissant et humilié, entièrement dévoué à autrui, et dont la subjectivité devient alors « passivité plus passive que toute passivité ». La philosophie du sujet éthique chez Levinas suffit à montrer qu'il a aboli les fondements de la phénoménologie husserlienne et ouvert la voie à une pensée singulière et originale, qui se démarque de celles de Hegel, Sartre ou Merleau-Ponty, et lui confère une place prépondérante dans l'histoire philosophique du xx<sup>e</sup> siècle.

## La crise du sujet phénoménologique

Levinas l'a confié, la lecture des *Recherches Logiques* à la fin de son année de licence à l'université de Strasbourg l'a engagé sans retour sur le chemin de la phénoménologie. En 1928-1929, il passe une année académique à l'université de Fribourg, en Allemagne, pour y suivre les cours de Husserl et débiter sa propre aventure phénoménologique. À la philosophie occidentale de l'époque, la phénoménologie proposait une atmosphère régénérée, offrait de nouvelles possibilités de penser ou de passer d'une idée à une autre. C'est vers Husserl que Levinas s'était d'abord tourné; mais c'est Heidegger qu'il découvrit. Husserl s'avérera décevant à bien des égards: Levinas lui reprochera essentiellement le caractère plat et attendu de sa méthode philosophique, et constatera que nombre de ses notes de cours ne font rien de plus que confirmer certaines idées déjà pressenties et suggérées antérieurement. Malgré l'acuité remarquable dont, certes, Husserl fait preuve dans ses développements, ses suggestions elles-mêmes paraissent sans surprise. Dans ses ouvrages publiés comme dans son enseignement oral, n'importe qui semble être en mesure d'anticiper ce qu'il veut dire. Du point de vue de Levinas, cette incapacité même à évoluer ou à se renouveler ne va pas sans jeter un certain discrédit sur sa philosophie et, au premier chef probablement, sur la théorie de l'intentionnalité et les déterminations qui en résultent quant au *moi pur* et au *sujet transcendantal*: là résiderait l'entrave, la limite au déploiement et à l'approfondissement de la réflexion husserlienne.

Dans ses *Recherches Logiques*, Husserl insiste sur le caractère *intentionnel* de la conscience:

Toute conscience est certes conscience de cette conscience même, mais aussi et surtout de quelque chose d'autre qu'elle, de son corrélat intentionnel, de son *pensé*<sup>1</sup>.

La conscience est une pensée se projetant vers quelque chose qui se montre en elle; c'est là le chemin du sujet à l'objet. Dans le même temps, la théorie de l'intentionnalité husserlienne comprend également un chemin de l'objet au sujet:

---

1. Emmanuel Levinas: « Hors sujet », in LEVINAS Emmanuel 1987, p. 226.

On nous dira dans la phénoménologie husserlienne que la façon scientifique ou philosophique de connaître, consiste à étudier la constitution des articulations objectives de l'être — choses, valeurs, corrélats de l'affectivité et de la volonté — *dans* la concrétude de la pensée ou de la vie noético-noématique de la conscience (épurée de toute contamination préalable par l'objectif affirmé prématurément) dans la pensée recherchée ou atteinte, sous le titre de conscience pure ou transcendante, dans une opération appelée *réduction phénoménologique*<sup>2</sup>.

Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie I*, l'intentionnalité noético-noématique mise en valeur par la phénoménologie transcendante est la concrétude du phénomène. Or, le « phénomène » a précisément son origine dans le « moi pur », et cette origine est primordiale dans la phénoménologie transcendante :

L'intention de la pensée noético-noématique est l'intention d'un moi qui, pas plus que l'objet, n'est prélevé « sur le corps » du psychisme de la conscience et qui se maintient unique et, ainsi, absolu, sans relation à rien d'autre, en soi tout en vivant actuellement ou activement dans les actes de conscience qui « procèdent de lui ». Aucune réduction n'a prise sur lui, il est en soi et pour soi indescriptible, moi pur et rien de plus<sup>3</sup>.

Levinas s'étonne de l'identité d'unique ou de monade du moi pur husserlien. Pour Husserl, cette unicité du moi pur ne provient pas de sa différence, mais est au contraire la raison de celle-ci. D'où vient dès lors cette unicité du moi pur husserlien ? Assurément, sa signification n'est pas constituée, à son tour, dans un sujet plus absolu encore que l'absolu constitué :

Le moi pur, sujet de la conscience transcendante où se constitue le monde, est lui-même *hors sujet* : soi sans réflexion — unicité s'identifiant comme incessant éveil<sup>4</sup>.

Husserl critique l'ego du *Cogito* cartésien, découvert et certain à l'horizon du monde, et par conséquent insuffisamment pur à ses yeux. C'est pourquoi l'ego cartésien devient, dans la réduction

---

2. *Ibid.*, p. 229.

3. *Ibid.*, p. 230.

4. *Ibid.*, p. 233.

phénoménologique de Husserl, le moi pur, qui aura dès lors le statut exceptionnel d'un moi transcendant dans l'immanence même de l'intentionnalité. Ce statut exceptionnel du moi pur signifie qu'il est indescriptible, et se situe à l'extérieur du sujet.

La position comme moi transcendantal dans son unicité d'absolu garantit la vérité de l'être dans l'apparaître. Mais d'où provient au juste cette unicité? Levinas considère qu'elle remonte à la relation éthique, antérieure à la connaissance des structures du phénomène :

En face de l'autre homme qu'un homme peut certes aborder comme présence et qu'il aborde ainsi dans les sciences humaines, le pensant ne s'était-il pas déjà exposé — par-delà la présence d'autrui, éclairée sans ambages comme visible — à la nudité sans défense du visage, apanage ou misère de l'humain? Ne s'était-il pas exposé à la misère de la nudité, mais aussi à la solitude du visage et dès lors à l'impératif catégorique d'assumer la responsabilité de cette misère<sup>5</sup>?

L'homme est doté d'une unicité d'irremplaçable et d'élu par Dieu, unicité dans laquelle il porte la responsabilité de l'autre. Autrement dit, Levinas substitue à l'unicité du moi pur du sujet connaissant husserlien l'unicité du moi d'un sujet éthique. Il veut que nous nous placions en vigilance face au caractère indescriptible du « moi pur » de la constitution transcendantale, retrouvé par la réduction phénoménologique. En somme, Levinas veut se débarrasser de l'ultime position d'ancrage de la philosophie transcendantale husserlienne.

Si le moi pur de la réduction transcendantale chez Husserl requiert notre vigilance, quelle sera alors la position de Levinas face à la théorie de l'intersubjectivité développée par Merleau-Ponty? La réduction phénoménologique de Husserl cerne les champs de l'irréductible qui tous appartiennent au contexte noétique, à son étoffe, à la chair même du « je pense » et à son absolu. Le corps est la chair incarnant la pensée, la chair est le corps se constituant dans la pensée. D'après Merleau-Ponty, entre la Nature transcendante et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes, il existe incontestablement un entre-deux, plus originel que chacun d'eux. Cet entre-deux, c'est l'incarnation: c'est à travers l'incarnation

---

5. Emmanuel Levinas: « Hors sujet », in LEVINAS Emmanuel, 1987, p. 236.

originelle de l'esprit que la Nature révèle sa signification dans la Culture, c'est-à-dire dans les mouvements signifiants, ou culturels, du corps humain, allant du geste à la science, en passant par le langage, l'art, la poésie. En raison d'une certaine ambiguïté du charnel ou du mental dans la sensibilité, le contenu sensible a besoin d'un accord intersubjectif, afin que s'opère le passage des qualités sensibles attachées à la subjectivité charnelle, vers la condition de qualités objectives du réel.

Les *Idées II*, publiées après la mort de Husserl, avaient quitté le style de la philosophie transcendantale des *Idées I*, pour accentuer l'idée que la relation entre moi et autrui devait reposer sur cette structure charnelle de la sensibilité. L'autre et moi-même sommes coprésents comme éléments d'une seule intercorporéité. « Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées. » On peut dire que c'est la communauté « esthésiologique » qui fonde l'intersubjectivité. Toutefois, Levinas ne peut accepter la théorie merleau-pontienne de l'intersubjectivité fondée sur l'intercorporéité.

Selon Levinas, cette théorie exige que la *connaissance* d'un alter ego vienne rompre l'isolement égologique. Même les valeurs que revêt l'alter ego et qu'on lui attribue reposent sur un savoir préalable. Dès lors, une question se pose :

Dans la poignée de main que la phénoménologie essaie de comprendre à partir de la connaissance mutuelle — fût-elle double toucher —, l'essentiel, débordant le connaître, ne réside-t-il pas dans la confiance, le dévouement et la paix — et avec une part de don, allant de moi à l'autre, et une certaine indifférence aux compensations dans la réciprocité et ainsi avec gratuité éthique — que la poignée de main instaure et qu'elle signifie, sans être le simple code qui en transmet l'information<sup>6</sup> ?

La *séparation radicale* entre deux mains qui précisément n'appartiennent pas au même corps, ni à une intercorporéité hypothétique, ne permet-elle pas d'instaurer une telle relation éthique ? Cette radicale séparation entre deux mains nous semble

---

6. *Ibid.*, p. 139. Voir aussi « De l'intersubjectivité : notes sur Merleau-Ponty », in LEVINAS Emmanuel 1987, p. 151.

*signifiée* non seulement dans la nudité du visage éclairant la face de l'autre, mais aussi dans l'expressivité de son être sensible tout entier, et même dans la main serrée.

Dans le visage, autrui est abordé selon sa différence ineffaçable dans la responsabilité éthique; et la socialité, en tant que possibilité humaine d'approcher l'autre, absolument autre, est *signifiée* — c'est-à-dire commandée — à partir de ce visage. Levinas veut nous dire qu'une poignée de mains fondée sur une communauté « esthésiologique » et dotée d'une signification de connaissance ne permet pas d'établir un lien social: seule la *non-in-différence* ou amour des hommes les uns pour les autres, émanant d'un commandement divin et passant par le visage de l'autre, peut instaurer ce lien. Cette non-in-différence à l'autre accentue la différence de celui-ci en tant qu'étranger dans la responsabilité morale.

Pour Levinas, l'important est la méthode philosophique promue par Husserl puis remaniée par Heidegger, qui ne reprenait pas à son compte la « réduction transcendantale ». Si Levinas juge Husserl insuffisamment convaincant en raison d'un certain conservatisme, il admire en revanche en Heidegger l'un des plus grands philosophes de l'histoire, et ce en dépit de ses accointances avec le nazisme. On doit à Heidegger une application géniale de l'analyse phénoménologique inventée par Husserl: tout chez lui est inattendu, chaque page de son *Sein und Zeit (Être et Temps)* est innovante et originale. Son analyse de l'affectivité, ses considérations sur le quotidien, sa distinction entre l'être (*das Sein*) et l'étant (*das Seiende*), sa proclamation de la fin de la métaphysique, ou encore sa théorie d'un « il y a » (*es gibt*) empreint d'une générosité mystérieuse, etc. — tout cela est pour Levinas source d'inspiration. Reste que ce dernier soutient en réalité sur l'existence anonyme, sur l'affectivité ou sur la mort, des théories très différentes de celles exprimées par Heidegger.

## La naissance du sujet éthique

*De l'existence à l'existant* traite du processus par lequel advient le sujet éthique. Le sujet éthique prend naissance dans l'être anonyme,

dans l'« il y a ». Cet *il y a* est anonyme. On dit qu'« il y a », impersonnellement, comme on dit qu'« il pleut » ou qu'« il fait nuit » : on ne sait pas « qui » y a ; bien sûr on sait que c'est « le ciel » qui pleut ou s'assombrit, mais le mot « ciel » n'est pas mentionné. Levinas, qui appelle « il y a » cet être anonyme, considère que, quels que soient mes entreprises, mes mouvements, mon repos, *il y a de l'être*. Qu'il soit sans porteur ou sans sujet, ne l'empêche pas d'être. Cette conception de l'*il y a* chez Levinas remonte à ses souvenirs d'enfance, lorsqu'il dormait seul dans une chambre aux rideaux tirés et que, ne pouvant trouver le sommeil, il entendait dans la pièce une espèce de silence « bruissant », comme si l'étoffe des rideaux s'agitait sans bouger. Levinas emploie l'expression « il y a » pour désigner le phénomène de l'être impersonnel, ce qui est « ni néant, ni être<sup>7</sup> ». L'enfant faisait là une expérience de l'horreur et de l'affolement, qui ne se confondait cependant pas avec une angoisse.

Le concept de *il y a* tel que le formule Levinas se distingue foncièrement du *es gibt* (« il y a ») allemand. Dans ses réflexions tardives sur la question du *es gibt*, Heidegger conçoit celui-ci comme une sorte d'entité généreuse ou de don<sup>8</sup> : c'est l'existence se manifestant anonymement, se diffusant comme une bonté abondante et bienveillante, riche de tout ce qui existe. Au plus loin de ces connotations, l'*il y a* de Levinas manque d'être, il est d'une indifférence insupportable ; non pas en raison de l'angoisse, mais de l'horreur d'un sans cesse, d'une monotonie dénuée de sens. Pourtant, qu'on se le tienne pour dit : entre 1933 et 1945, aucune générosité ne se manifestait dans le *es gibt* dans la version d'Heidegger !

L'*il y a* est donc

le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est l'Existence sans existant et qu'aucune négation n'arrive à surmonter<sup>9</sup>.

Dans *Difficile liberté*, Levinas décrit la peur inspirée par cette obsédante existence anonyme : il ne s'agit pas d'une crainte de la mort, mais d'une lassitude ou d'un dégoût devant l'excès de

7. LEVINAS Emmanuel 1982, p. 38.

8. *Es gibt* en allemand est la forme conjuguée de *geben* « donner ».

9. LEVINAS Emmanuel 1963, p. 407.

soi-même, en quoi elle se distingue de l'angoisse du néant dont parlent Kierkegaard et Heidegger. *L'il y a* est le lieu de la nuit, du silence et de l'indétermination. Ce n'est que lorsque des existants surgissent et se positionnent dans cette horrible neutralité de *l'il y a* que la lumière et le sens adviennent, menant de l'existence à l'existant, et de l'existant à autrui. C'est la voie même du temps, voie où rien n'est définitif mais continuellement à venir. Et c'est justement là la *façon des conduites et manières* du sujet. Levinas énonce les fonctions du sujet sous les deux aspects de la destruction et de la construction :

La *façon* du sujet est pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l'art. Elle est pouvoir de parler, liberté de parole, sans que s'instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu. D'où pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel<sup>10</sup>.

Le sujet surgit et naît de *l'il y a* en se refusant à celui-ci : tel est le mouvement qui mène de l'existence à l'existant. Puis l'existant se dégage de la totalité, ne l'englobe pas, pour accueillir un autre existant qui est altérité absolue : tel est le processus qui conduit d'un existant à un autre existant, de moi à autrui. Sortir de *l'il y a*, c'est faire un acte non pas de position, mais de *déposition* : c'est déposer la souveraineté du *moi* pour instituer une relation sociale avec autrui, une relation dés-inter-essée. Quitter l'existence anonyme pour le dés-inter-essement, ou l'être-pour-autrui, ou encore la responsabilité pour autrui, permet d'arrêter le murmure bruissant de l'être anonyme, et de laisser l'autre prévaloir sur moi, qui me soumet à lui. En sortant de l'effrayant *il y a*, le « je » d'emblée se positionne pour autrui, il se trouve dans une obligation à son égard et devient son seul responsable, en tant qu'il est le premier à avoir entendu l'appel à porter cette responsabilité. C'est là la subjectivation originelle. Le surgissement du sujet éthique est également la résurrection des figures bibliques.

---

10. LEVINAS Emmanuel, 1963, p. 408.

Selon Levinas, la relation entre deux existants est avant tout une relation éthique, et non une relation de connaissance du type sujet-objet. La relation éthique est celle dans laquelle on se rapproche d'Autrui. En termes de pouvoir et de liberté, l'autre et moi ne sommes pas égaux : l'autre a la priorité sur moi, c'est ce que Levinas appelle la conscience morale. Celle-ci n'est pas une expérience de valeurs, mais un passage, une sortie donnant accès à l'extériorité et permettant d'atteindre l'autre en tant qu'existence du dehors. L'autre a la priorité sur le moi, qui lui est assujéti. Le moi est un sujet dé-posé, comme on le dit d'un tyran, et exposé à l'autre. Car lorsque, directement et innocemment, je regarde les yeux sans méfiance de l'autre, lorsque je regarde son visage misérable, c'est comme si j'avais reçu un commandement divin : j'ai le devoir d'être responsable de lui :

Le « rapport » à l'autre homme comme être *unique* — mais, par là, précisément, comme absolument autre — serait ici la signification première du sensé. Dès lors, importance du rapport à l'autre homme comme incomparable, comme dépouillé de tout « rôle » social et qui, ainsi, dans sa nudité — son dénuement, sa mortalité — s'impose d'emblée à ma responsabilité — bonté, miséricorde ou charité<sup>11</sup>.

Cette nudité dépouillée, sans apprêt, qui m'appelle et m'oblige à la responsabilité pour autrui, c'est ce que Levinas entend lorsqu'il parle du *visage*.

Comment puis-je, en tant que sujet éthique, me rapprocher d'autrui, m'exposer à lui, aller vers lui au-delà de moi-même ? Selon Levinas, c'est dans le Désir et le langage que je m'expose à l'autre.

Le Désir se distingue du manque éprouvé dans le besoin : le Désir ne satisfait pas le besoin, mais l'accroît. Si le besoin, premier signe du détachement du sujet hors de *l'il y a*, est « le premier mouvement du Même », la jouissance, consécutive du besoin, est pensée comme égoïsme :

Cette sortie de l'horreur de *l'il y a* s'est annoncée dans le contentement de la jouissance<sup>12</sup>.

---

11. Emmanuel Levinas, « Entretien », in LEVINAS Emmanuel 1989, p. 9.

12. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 208 (édition originale : La Haye, Nijhoff, Paris, 1971).

Dans la jouissance, bien que je ne m'oppose pas à autrui, je lui suis totalement indifférent — sans référence à lui —, je suis absolument égoïste :

La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance<sup>13</sup>.

De toute évidence, le Désir ne s'accomplit pas dans la jouissance. Le désir que nomme Levinas est un Désir métaphysique avec un « D » majuscule, c'est le fait de vouloir tout ce qui n'est pas moi et qui se trouve hors de moi, c'est un désir de « l'absolument Autre », de « l'invisible ». Tandis que je me dé-pose, l'autre s'im-pose dans une altérité lumineuse, inaltérable. Le pouvoir, par essence meurtrier de l'Autre, devient dès lors en face de lui impossibilité du meurtre, et considération de l'Autre en justice. L'autre est l'étranger inconnu, insaisissable et irréductible à moi-même. Ainsi le Désir métaphysique ne peut-il être satisfait, ni par conséquent apaisé. Dans un article intitulé « Violence et métaphysique », Derrida reconnaît dans la transcendance métaphysique le désir levinassien, et énonce le paradoxe qui réfute la conception hégélienne du désir :

Le mouvement du désir ne peut être ce qu'il est que comme paradoxe, comme renoncement au désiré<sup>14</sup>.

Levinas considère le langage non pas comme une expression de la pensée, mais comme la condition d'un essai d'échange et de communication avec autrui. Car le langage, avant d'appartenir à la sphère théorique, relève de la sphère morale ; il ne sert pas uniquement à échanger, il est aussi et peut-être avant tout le moyen d'un contact avec l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire une activité dans laquelle s'assume la responsabilité de l'autre. C'est à travers le langage que se maintient ma relation avec autrui, commençant par la parole de moi à l'autre, par mon appel et ma demande à l'autre, où je me donne à voir à lui. Le langage n'est pas un procédé de connaissance d'autrui, mais le lieu de la Rencontre avec l'inconnu et

---

13. LEVINAS Emmanuel, 1991, p. 117.

14. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in DERRIDA Jacques 1967, p. 138.

l'étranger de l'Autre. Et c'est encore dans le langage, dans sa réponse à ma demande, que l'autre se manifeste en tant qu'autre :

Avant tout, la parole est cette interpellation, cette invocation où l'invoqué est hors d'atteinte, est, même injurié, respecté, même sommé de se taire, appelé à la présence de la parole, et non pas réduit à ce que je dis de lui, thème de discours ou sujet de conversation, mais celui qui est toujours au-delà ou en dehors de moi, me dépassant et me surplombant, puisque je le prie, inconnu, de se tourner vers moi et, étranger, de m'entendre<sup>15</sup>.

Le langage masquant autant qu'il dévoile, l'autre dialogue avec moi depuis *son* lieu à la fois proche et lointain, irréductible au mien. C'est précisément parce que l'autre est absolument distinct de moi, que peut exister entre nous le dialogue. D'où ce paradoxe du dialogue : l'autre est ce qui m'est étranger, nous dialoguons dans la distance de sorte que je peux m'approcher de lui, sans toutefois jamais pouvoir l'atteindre. En cela, le paradoxe du dialogue apparaît comme une modalité du paradoxe du Désir.

À cette façon directe, extérieure et impérieuse, qu'a l'autre de se présenter, Levinas donne le nom de *Visage*. Or l'épiphanie du visage est langage. L'infini du visage d'Autrui remet en cause la liberté et l'heureuse spontanéité du moi. C'est au visage que s'adresse la parole. La présence du visage constitue la possibilité même d'être écouté. Devant le visage, je suis toujours dans l'exigence de moi-même : plus je lui répons, plus j'en exige de moi. Ici notamment se manifeste la volonté, toujours accrue, de satisfaire un désir foncièrement inassouissable. Ce mouvement est encore plus fondamental que la liberté qui s'impose comme une évidence. Je dois me soumettre à l'autre sans attendre qu'il se soumette à moi, telle est l'inégalité éthique caractérisant la conscience morale. La conscience morale dont parle Levinas est en son fond une contrainte, une restriction qui limite la liberté, l'initiative et la subjectivité du sujet moral.

Le sujet qui a surgi de *l'il y a* et s'est arraché à l'anonymat de l'existence, plus encore qu'un sujet connaissant, est un individu qui vit en société et fait la rencontre de l'autre. Par conséquent, un tel sujet, qui a renoncé à toute domination et à toute souveraineté

---

15. François Poirié, « Naissance du sujet », in POIRIÉ François 1992, p. 21-22.

pour s'exposer au visage de l'autre, est un sujet moral entièrement voué à l'autre — qu'il place bien avant lui-même — et responsable pour lui, sans escompter de dédommagement ni de récompense en retour. Dans cette mesure, on peut dire que c'est un sujet subissant, souffrant, humilié.

Ainsi Levinas résume-t-il le point de vue principal de son livre *De l'existence à l'existant* : la véritable sortie de l'*il y a*, le véritable porteur d'être, se trouve dans l'obligation et dans le « pour autrui », ce « pour autrui » qui introduit un *sens* dans le non-sens de l'*il y a*. Le moi subordonné à l'autre ! Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il affirme que la subjectivité d'un tel sujet est vulnérabilité, ou « passivité plus passive que toute passivité ».

## Le sujet responsable pour l'Autre

Dans la conception de Levinas, le motif de la « responsabilité » est indistinctement un thème métaphysique et un thème moral. La métaphysique est la science de l'originel ou de l'Être, et, en cela, elle présente une grande affinité avec l'éthique.

La philosophie de Dostoïevski constitue le point de départ de l'éthique levinassienne de la responsabilité. Levinas a cité plus d'une fois le mot célèbre de l'auteur russe dans *Les Frères Karamazov* : « Chacun de nous est coupable de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » C'est parce que je suis plus coupable qu'un autre que je dois m'abaisser à assumer, sans attendre la moindre contrepartie, la responsabilité d'autrui ; et c'est uniquement lorsque ma responsabilité excède mon droit, que la société est juste. Dès lors, la tâche ultime de la philosophie consiste à protéger la justice et à lutter pour la restaurer lorsque elle disparaît.

Comme le souligne Levinas, le fonds de notre humanité réside dans le bien, c'est-à-dire dans la rencontre avec l'autre et la responsabilité envers lui. Le sujet moral sort de l'état d'existant, sort de lui-même pour se diriger vers l'autre, s'occupant de sa souffrance et de sa mort avant de s'occuper de sa propre mort. À l'autre je souhaite bonheur, paix et sécurité : ce vœu exprime mon souci pour l'autre ainsi que pour ses espoirs, sa présence et sa vie toute entière.

« Bonjour ! » n'est pas uniquement une formule de salutation ou de bénédiction, elle signale également la présence et la domination que je laisse l'autre exercer sur moi.

L'autre m'est étranger et indifférent, cependant il me regarde et son altérité me concerne. Notre relation n'est pas d'ordre cognitif, je ne puis le réduire à un pur objet de connaissance :

La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la *révélation* de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement<sup>16</sup>.

Autrui est l'absolument différent. Levinas affirme que l'autonomie est son principe suprême, et refuse de réduire la multiplicité en totalité. Il reproche à la philosophie occidentale, représentée par l'ontologie heideggerienne, de donner le plus souvent la priorité à l'être sur l'étant, de ramener l'étant à l'être et de réduire l'Autre au Même, autrement dit de placer l'ontologie avant la métaphysique. Levinas veut renverser ce rapport, et affirme que « l'ontologie suppose la métaphysique<sup>17</sup> ». Il considère même que dans la réflexion heideggerienne, le « *da* » (l'ici-bas) du *Dasein* a usurpé la place de l'Autre, et que la compréhension de l'Être pourrait bien ignorer ce dernier. Soutenir que l'Autre est irréductible à Moi, remettre en question la spontanéité égoïste du Même et induire celui-ci à accueillir l'autre, c'est la métaphysique, qui est également la transcendance, et l'éthique. Dans ses entretiens avec François Poirié, Levinas déclare :

Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Ici, c'est précisément l'étrangeté de l'autre, et si l'on peut dire son « étrangeté », qui le rattache à vous éthiquement<sup>18</sup>.

La relation au visage de l'autre est d'emblée éthique. L'apparaître de ce visage conserve une extériorité, qui est aussi un appel ou un impératif donné à ma responsabilité. En rencontrant le visage de l'autre, j'entends *d'emblée* une demande et un ordre. Dans le visage de l'autre, malgré la contenance qu'il se donne, je lis l'appel qu'il me

---

16. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 13.

17. *Ibid.*, p. 39.

18. POIRIÉ François 1992, p. 82.

lance, et l'ordre que m'intime Dieu de ne pas l'abandonner. Derrière la contenance du visage, j'aperçois la nudité sans défense de l'autre et sa misère. Le visage est aussi un commandement à prendre en charge autrui et à ne pas le laisser seul. Le visage appelle et même ordonne à ma miséricorde et à mon obligation d'être responsable de la misère de l'autre. Cette obligation prime sur n'importe quelle autre : respecter autrui, penser à ses intérêts, le faire passer avant moi-même.

L'autre est différent de moi. Son altérité est un thème qui traverse toute l'œuvre levinassienne. Altérité n'est pas à comprendre ici comme une différence d'attribut, ni de position dans l'espace. Ce n'est pas à ces différences de propriété ou de place que tient, foncièrement, l'altérité qui nous distingue, l'autre et moi. L'autre ne m'est pas identique ou semblable, il est absolument autre et se dissimule dans son mystère, voilà son altérité. Toutefois, cette altérité ne se découvre pas en passant par une comparaison du moi avec l'autre, mais est supposée dans un pluralisme opposé à la totalité ; en outre, c'est à partir de mon égoïsme que je l'affronte :

L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se révèle, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède<sup>19</sup>.

Dans la mesure où je suis présent en tant que Même, l'autre en raison de son altérité est absent. Ce qui existe avec moi, en même temps que moi, n'est que la trace de l'autre. Levinas récuse l'idée de pure intériorité, car la recherche de l'altérité est le premier battement du psychisme humain. Il y a, dans l'enfermement en soi de la souffrance, le soupir qui est déjà recherche d'altérité. Comme je suis attaché au visage de l'autre et à son altérité, Dieu me vient à l'idée ; mais sa sainte et infinie transcendance n'est pas l'altérité de l'autre. C'est cette *illéité* de Dieu qui me renvoie au service du prochain et à la responsabilité pour lui. Ma révérence à l'égard de Dieu se fait concrètement révérence vis-à-vis d'Autrui.

Si Levinas a pu reprocher à la théorie de la responsabilité de Martin Buber (voir *infra*) un certain formalisme et manque de

---

19. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 126.

vitalité, quelle est dès lors sa conception de ma responsabilité concrète pour autrui? Elle est d'abord une responsabilité de toute sa misère matérielle: vêtements, nourriture, habitation, déplacements. Ma responsabilité d'autrui commence avec ces nécessités concrètes et se conforme au décret de la *Bible*: nourrir ceux qui ont faim, habiller ceux qui vont nus, abreuver ceux qui ont soif, abriter ceux qui n'ont pas de toit. Se complaire à manger et à boire est dégoûtant, tandis que la faim et la soif de l'autre sont sacrées, dans la mesure où l'autre que j'ai chassé et poursuivi équivaut à un Dieu chassé et poursuivi. Peut-être poursuivent-ils Dieu parce qu'ils sont coupables; quant à moi je poursuis l'autre parce que je suis responsable et prends en charge sa culpabilité sans faute. Car j'ai affaire à autrui avant même de le connaître, dans un passé qui n'a jamais eu lieu. L'autre, dans sa condition d'étranger, me regarde.

Je suis responsable non seulement des besoins matériels, mais aussi de la mort d'autrui: je dois porter attention à sa mort. Je ne peux certes pas empêcher qu'il meure, mais ne puis pour autant le laisser seul à sa mort. Mais assumer une telle responsabilité n'est-il pas trop en exiger de moi-même? Ici encore, la conception de la mort chez Levinas diffère considérablement de celle de Heidegger. Ce que Heidegger appelle « être-pour-la-mort », c'est en réalité une sorte d'attitude positive vitale que prend l'homme en réaction à son impuissance devant sa finitude de subjectivité. Dès lors que je suis voué à la mort et que personne ne peut m'y remplacer, je dois aller vers ma mort en choisissant, parmi toutes les possibilités, celle qui me convient le mieux. Or, selon Levinas, la raison pour laquelle je suis responsable de la mort d'autrui et suis affecté par cette mort, c'est que l'événement majeur et la source même de l'affectivité humaine sont en autrui. Mes émotions aussi bien que leur spiritualité commencent dans le pour-l'autre et dans l'affection que me cause sa souffrance. Le moindre sentiment comprend ma relation à l'autre.

Je suis responsable non seulement de la mort d'Autrui, mais aussi dans une certaine mesure du mal qu'il commet. Ne pouvant négliger l'autre et ne pas me soucier de lui, je ne puis me contenter de vouloir simplement punir le mal, mais dois aussi en éviter les ravages. Levinas est convaincu que le bien est plus ancien que le

mal. On est souvent tenté de considérer l'autre comme un ennemi, dois-je dès lors vraiment être responsable de quelqu'un que je considère comme un ennemi? Le bien consiste en la possibilité d'entendre le langage originel du visage d'autrui dans sa misère et son commandement éthique. Le mal consiste au contraire à refuser cette responsabilité et laisser cette attention préalable se détourner du visage de l'autre. On ne peut s'empêcher alors de demander : jusqu'où va ma responsabilité ?

Du point de vue de la responsabilité assumée, « je » et « l'autre » sont dans un rapport d'asymétrie fondamentale. Et l'on peut dire que tout le propos de l'éthique du sujet chez Levinas consiste à accentuer cette asymétrie. C'est précisément dans la mesure où l'autre et moi ne sommes pas dans un rapport de réciprocité, et où je suis toujours plus responsable que quiconque, que je me soumetts à autrui. L'autre passe avant moi, qui suis pour lui. Ce que l'autre a comme devoirs à mon égard est son affaire, et ne me concerne pas. Lorsque je suis responsable de l'autre, je ne puis exiger de lui qu'il me traite de la même manière que je le traite. Dès lors que ma déférence et mon humilité ne peuvent exiger l'humilité de l'autre en échange, que l'autre me manifeste ou non la même humilité n'est pas mon affaire. Il n'existe aucune réciprocité dans la relation éthique ou la responsabilité.

Mais alors, l'humilité que je manifeste à l'autre, ma responsabilité infinie à son endroit, l'exigence à laquelle je me livre, voire la maltraitance que je m'inflige, de telles attitudes oublient-elles la notion de justice? On répondra que non. Vivant dans une société multiple, je n'ai jamais affaire à une seule personne, mais à une multiplicité ; c'est pourquoi je dois prendre en compte l'ensemble de la situation — comprenant mes relations aux personnes et leurs propres interrelations —, modifier par mon action le registre de mes obligations, et endosser une nouvelle responsabilité. Quand je suis responsable d'un autre, je pense en même temps à tous les autres autres, en tant que citoyens de cet État. Il faut juger, connaître et exercer la justice. Dans des circonstances où le Droit, à un stade encore imparfait, requiert des améliorations dans le sens d'une plus grande justice, nous devons réaffirmer la bienveillance et la miséricorde négligées par l'État, et nous employer à réviser et

adoucir la rigueur de la justice en appelant la miséricorde derrière celle-ci. Je ne puis me contenter de regarder le visage d'un autre. Par conséquent, ma relation essentielle avec autrui se rattache à une connaissance indispensable de la justice. Cela signifie que je suis *pour l'autre*, en vertu d'une pure miséricorde : je sais que je lui dois tout, mais ce qu'il me doit, quant à lui, ne me concerne pas. C'est cela que Levinas appelle la « justice », qui repose sur la bienveillance et la miséricorde.

L'éthique levinassienne veut se débarrasser de l'ontologie<sup>20</sup> et remplacer par l'éthique, en tant que philosophie première, l'ontologie heideggerienne qui cherche à comprendre l'être des étants. Initialement, être c'est persister dans son être, et l'obstination à persévérer à être comporte une part de violence, de mal et d'égoïsme. Or, voilà cet effort d'être brusquement rompu par ma responsabilité pour un autre, qui est séparé de moi et étranger. La parole de Dieu retourne la persévérance dans mon être en sollicitude pour autrui. L'être doit sortir de l'intériorité et de la solitude, et dépasser dans son être même son effort d'être : ce dés-intéressement est le bien. La solitude est parfois prise pour une souveraineté de l'homme « maître de lui-même et de l'univers ». Sortir de la solitude pour entrer dans la socialité et la proximité à l'autre, pour le rencontrer, c'est le bien. Se rapprocher de l'autre c'est l'amour, et la socialité est le moment essentiel de l'amour. Levinas considère la socialité, la paix et l'amour de l'autre comme le bien. Le fondement de l'amour réside dans le fait que même lorsque je m'approche de l'autre et suis responsable pour lui, il reste toujours absolument autre : je ne coïncide jamais avec lui. Plus l'autre est aimé, plus il est autre. « L'absence de l'autre dans l'amour est précisément sa présence en tant qu'autre. » C'est ce que Levinas appelle la « non-in-différence » qui, dans sa double-négation, peut être pensée comme différence ou altérité. Cette non-indifférence, cette bonté, cette bienveillance, sont la perfection de l'amour.

---

20. Dans *Totalité et Infini* paru en 1961, Levinas recourt encore à un langage ontologique, mais rompt très nettement avec lui et avec « l'égoïsme ontologique » dans ses ouvrages ultérieurs.

Dans ses entretiens avec François Poirié, Levinas souligne l'unicité des deux protagonistes de la responsabilité éthique. Dans la responsabilité que j'ai de lui, l'autre est unique et, comme tel, doté d'une importance absolue. C'est en vertu de cette unicité que le prochain me devient précisément un autre. Comme autre, l'autre est unique en son genre, et comme aimé il est unique au monde. Rencontrer l'autre dans son unicité humaine implique de ne pas l'abandonner : c'est là précisément la responsabilité et la non-indifférence. L'unicité de l'*autre* n'exclut ou ne néglige pas ma relation avec d'autres *autres*. Selon le principe de justice fondé sur la bienveillance, je dois juger et choisir un autre qui le sera éminemment. Je dois comparer entre eux « les *uniques* ». L'*autre* choisi parmi « les *uniques* » reste unique. Non seulement lui est unique, mais cette responsabilité est investie d'une unicité irrévocable. Tout comme l'autre, je suis unique. Mon unicité réside dans le fait que personne d'autre ne peut assumer à ma place la responsabilité d'autrui dont je suis chargé, moi qui ai été élu pour répondre de lui :

Le moi responsable est irremplaçable, non-interchangeable, ordonné à l'unicité<sup>21</sup>.

Dieu m'a choisi, moi et pas un autre, pour être responsable d'autrui. Lorsque c'est à moi d'être responsable, personne ne peut se substituer à moi : devant l'autre je ne peux me dérober, cette unicité fait de moi ce que je suis, moi que voici et qui semble avoir été élu. Cette unicité est l'ultime secret de ma subjectivité. Je suis moi, non pas en tant que maître embrassant et dominant le monde, mais comme ayant été appelé, de manière incessible, et ne pouvant refuser d'avoir été élu par Dieu. Cette élection qui m'oblige à la responsabilité d'autrui m'occasionnera assurément du tracas et un engagement infini, mais je dois répondre à l'invitation divine, car c'est le bien que de pouvoir assumer la responsabilité de l'autre. L'élection du peuple juif par Dieu signifie pour Israël un surplus de responsabilités et d'obligations, de même que mon élection par Dieu signifie pour moi plus de responsabilités et d'obligations que les autres.

---

21. POIRIÉ François 1992, p. 104.

L'autre n'est pas seulement connu, il est aussi *accueilli* et *salué*. Je ne pense pas seulement à moi-même et à mes intérêts, mais aussi en même temps, je pense avant tout au fait que je suis pour l'autre. La « responsabilité de l'autre », qui supprime ma liberté, *m'incombe* en me réduisant à une passivité absolue. La plus haute signification d'une telle responsabilité est de m'amener, dans cette absolue passivité de moi-même, à devenir l'*otage* de l'autre, la condition de l'otage étant de ne pas avoir choisi, et son autonomie résidant dans le soutien qu'il porte à l'autre et dans les souffrances qu'il endure pour lui.

La relation Je-Autruï qu'explore Levinas ne manque pas de nous faire penser à relation Je-Tu dont parlait Martin Buber. Buber distinguait le « Je-Tu » d'une relation entre deux personnes, du « Je-Cela » d'un rapport entre l'homme et les choses, en soulignant que la première ne pouvait se réduire à la seconde. La relation interpersonnelle se distingue de la relation sujet-objet d'une manière convaincante, brillante et fine. Levinas donne toute son approbation à cette thèse de Buber sur l'irréductibilité, qui apporte un tribut primordial à la pensée occidentale. La différence majeure entre Buber et Levinas est que ce dernier récuse l'idée que la relation « je-il » soit une responsabilité symétrique, égale et réciproque, contrairement à Buber qui soutient l'idée d'une réciprocité de la relation entre le Je et le Tu, d'une inter-subjectivité conçue comme responsabilité mutuelle où les deux protagonistes peuvent inter-changer leur place.

## Levinas n'est pas un phénoménologue

La « phénoménologie » telle que la comprend Levinas, et telle qu'elle a pour lui une vertu d'inspiration, est une nouvelle méthode philosophique qui lui donne la possibilité de passer d'une idée à l'autre — ce qui est assez loin de l'essence et de la clé de voûte de la phénoménologie. Voici comment Levinas décrit la méthode phénoménologique à l'occasion de ses entretiens avec François Poirié :

Le passage de l'objet à l'intention et de l'intention à tout ce que cette intention comporte comme horizon de visées, serait la vraie pensée,

et la pensée du vrai ou, si vous voulez, le monde de ce qui vous est donné dans le savoir purement objectif<sup>22</sup>.

Autrement dit, il s'agit de passer d'un objet donné à tous les phénomènes que sa manifestation implique, et de bien comprendre ou, tout au moins, décrire les intentions secrètes de l'intentionnalité. Mais, nous avons eu l'occasion de le constater, Levinas ne suit pas cette méthode de l'intentionnalité; il l'abandonne, au contraire, pour développer sa philosophie de l'Autre et son éthique de la responsabilité.

Bien qu'il se déclare fidèle à la phénoménologie, Levinas a, en réalité, inauguré dans la lecture qu'il fait des œuvres de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et autres une voie absolument singulière et originale. Il affirme que la relation éthique entre soi et l'autre est antérieure à la relation de connaissance entre un sujet et son objet, et que le sujet éthique est antérieur au sujet théorique; la relation théorique ne peut être démontrée et comprise que sur la base de la relation éthique. L'affectivité précède la sensibilité, la responsabilité précède la thématization, et la souveraineté éthique de l'autre supplante la souveraineté ontologique de l'ego. Si l'on tient compte de la critique formulée par Levinas à l'encontre de certains points majeurs de la pensée husserlienne, tels que l'immanence de la conscience et l'objectivation de son intentionnalité, la permanence de la temporalité, l'ambition de faire du sujet conscient une origine absolue, ou encore l'exclusion d'un Autre infini (Dieu); si l'on tient compte également du fait que Levinas s'efforce de substituer à l'intentionnalité de la conscience celle de la jouissance, à l'intériorité de la conscience l'extériorité de l'autre et de son visage, ou enfin à la relation cognitive entre sujet et objet la relation éthique entre « moi et lui »; et si — en dépit de telles objections et divergences — l'on maintient que Levinas a été influencé par la phénoménologie, osons conclure alors que c'est une influence « négative », *a contrario* en quelque sorte. Car non seulement on a le plus grand mal à trouver en Levinas le successeur de Husserl, mais, ayant commencé à travailler à partir des échecs et lacunes de la phénoménologie

---

22. POIRIÉ François 1992, p. 62.

husserlienne, il a en somme trouvé d'un même pas, dans l'entrée en phénoménologie, une sortie vers l'antiphénoménologie.

Lorsque l'existant surgit de *l'il y a* anonyme et effrayant pour se mettre en relation avec autrui, lorsqu'il va au-delà de lui-même vers un autre dont il est responsable, alors le véritable sujet éthique voit le jour. Ce sujet éthique est en tout point incompatible avec le sujet transcendantal et le moi pur de Husserl :

Si des relations éthiques doivent mener, — comme ce livre le montrera — la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son intention transcendante et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse-noème<sup>23</sup>.

Fondamentalement, la phénoménologie de Husserl est une épistémologie tandis que la philosophie de Levinas est une éthique. Le premier parle de l'intentionnalité de la conscience, le second de celle de la jouissance. Le premier traite d'un sujet transcendantal constituant et actif, le second d'un sujet éthique subissant et passif; le premier montre comment le sujet procède à la thématization de l'objet, le second comment je dois l'hospitalité à l'autre. En somme, Levinas abandonne de la phénoménologie husserlienne le principe de l'intentionnalité, la réduction transcendante et l'ego transcendantal qui constitue son point d'appui. Il ne reste dès lors plus rien qui fonde à voir en Levinas un phénoménologue. Peut-on continuer de lui coller cette étiquette ?

La phénoménologie de Husserl est pour Levinas un contre-exemple, une cible à critiquer, elle exerce une influence négative. D'où provient dès lors l'influence positive ? Outre l'apport de la littérature russe, représentée par Dostoïevski, cette influence vient principalement de la lecture et de l'analyse que Levinas fait de la Bible. Il interprète celle-ci à la lumière du Talmud et à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuse rabbiniques. Dans sa lecture, Levinas découvre que chaque verset de la Bible parle de l'Autre, et nous enjoint à nous défaire de l'attachement à notre être. C'est pour la formulation de la philosophie de l'autre chez Levinas un point essentiel et d'une signification décisive. Comme il le dit lui-même, la tâche fondamentale de la pensée juive consiste à ramener

---

23. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 14-15.

la teneur de toute l'expérience à une relation éthique interhumaine, et à demander à chacun de se sentir choisi par Dieu et irremplaçable pour assumer personnellement la responsabilité de l'autre, afin de réaliser une société dans laquelle tous les hommes se traitent avec bonté.

Cette exégèse de la Bible fondée sur le Talmud démarque l'éthique levinassienne de celle de ses prédécesseurs, fondée sur l'universalité de la loi morale. L'argument de Levinas est que l'éthique surgit dans le rapport entre moi et l'autre, et non pas d'emblée par une référence à l'universalité d'une loi morale. De toute évidence, la philosophie morale de Levinas se différencie de celle exposée par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Si la phénoménologie husserlienne explore dans l'intériorité de la conscience la manière dont le sujet connaissant procède à la thématization de son objet, Levinas affirme nettement que cette thématization ne peut épuiser le sens de la relation entre l'autre et moi, dans la mesure où elle ne convient pas dans le cas de relations éthiques interhumaines et ne peut s'appliquer qu'à des relations entre des hommes et des choses ou des objets. L'éthique va au-delà d'une recherche de certitude dans la connaissance, et décrit la structure extérieure de l'autre situé en-dehors de moi :

La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première<sup>24</sup>.

D'après cette affirmation, non seulement Descartes et Husserl, mais Heidegger lui-même, n'ont jamais pénétré dans le palais de la philosophie première.

« Le sujet est un hôte<sup>25</sup> », il s'agit donc de faire passer l'autre avant soi, d'accepter les humiliations pour mener à bien sa propre et haute mission, de compatir avec tous les malheurs du monde sans jamais rien attendre en contrepartie : qui accepterait d'être un tel sujet moral ? Qui serait même capable de l'être ? Peut-être les personnages bibliques en sont-ils seuls capables. Certes, la morale

---

24. LEVINAS Emmanuel, 1991, p. 340.

25. *Ibid.*, p. 334.

se formule sur un registre prescriptif et idéal; certes, Levinas déborde de piété judaïque; mais devant le sanglant tableau de six millions de juifs, misérables « autres » massacrés par les nazis, ces égos dilatés par le Mal, préconiser une éthique de la responsabilité fondée sur « le respect de l'autre et la sujétion du soi » et appeler le moi à dispenser sans contrepartie miséricorde, générosité, bonté et amour, nous porte à attendre que cette éthique religieuse prenne une valeur éducative plus concrète, une force plus opérationnelle pour régler les conduites. Car dans une société pluraliste mais non totalisée, pour ce qui est des relations éthiques, que l'autre et moi recevions le même traitement, ou que nous nous portions une responsabilité réciproque, sont chose aussi difficile l'une que l'autre. Naturellement, Levinas ne peut ignorer la réalité morale d'une société multiple; à maintes reprises, il rappelle que la loi de l'État requiert d'être toujours plus juste et que je ne suis jamais assez responsable pour autrui. Dans cette mesure, on peut dire que l'éthique de Levinas est davantage un idéal moral établi pour tout un chacun, même si la réalité morale est loin de s'y conformer et que la tâche de la philosophie reste longue et difficile. C'est ici selon moi que réside pour nous l'intérêt de la philosophie première de Levinas.

Depuis Sartre assénant que « l'enfer c'est les autres », Heidegger analysant que « être-là (*dasein*) c'est être-au-monde avec les autres », Foucault réalisant que « le souci de soi est aussi souci de l'autre », jusqu'à Levinas exhortant à laisser « priorité à l'autre », on voit aisément que la réflexion des philosophes occidentaux sur la question des relations interhumaines s'est approfondie et élevée.

## Comparaison avec la philosophie chinoise

Pour autant que Levinas qualifie l'éthique de « philosophie première », on peut dire que, dans une très large mesure, la pensée chinoise ancienne est elle aussi une éthique: les doctrines sur la nature humaine (*renxing* 人性), sur le sens moral et le principe (*yili* 義理), sur la valeur et l'idéal de l'existence, sur les principes moraux, etc., sont toutes d'ordre éthique. Simplement,

Levinas formule un jugement à caractère prescriptif, tandis que la philosophie chinoise se place sur un plan descriptif. L'éthique confucéenne met l'accent sur « les débats concernant le sens du juste et le profit » (*yi li zhi bian* 義利之辯) et les « cinq relations cardinales » (*wu lun guanxi* 五倫關係), tandis que l'éthique de Levinas se focalise sur la relation de responsabilité morale entre moi et l'autre. L'aphorisme de Laozi « la vertu, c'est obtenir » (*de zhe, de ye* 德者, 得也), c'est-à-dire accéder à la « Voie du Ciel » (*tiandao* 天道) et à « l'esprit humain » (*renxin* 人心), a inspiré à Confucius et Mencius leurs théories respectives sur le rapport entre le sens du juste et le sens du profit. Cependant, ce que les moralistes confucéens traditionnels entendent par le « sens moral » ou « sens du juste » (*yi* 義), le « principe » (*li* 理), l'« équité » ou le « public » (*gong* 公), ne sont pas encore les notions abstraites excluant l'« intérêt » ou le « profit » (*li* 利), le « désir » (*yu* 欲), la « préférence personnelle » ou le « privé » (*si* 私). Dans l'ensemble, l'éthique confucéenne invoque des valeurs éthiques telles que la « juste recherche du profit » (*yi yi mou li* 以義謀利), la « réciprocité ou l'existence mutuelle du principe (moral) et du désir » (*li yu xiang cun* 理欲相存), la « contiguïté entre public et privé » (*gong si xiang tong* 公私相通). Autrement dit, dans leur corrélation, sens moral et sens du profit s'impliquent mutuellement au lieu de s'exclure : la vue de notre intérêt ne peut nous faire oublier le sens moral, dans la mesure où c'est un intérêt que le sens moral lui-même autorise ; la vue de cet intérêt nous rappelle au sens moral, car il s'y conforme : c'est dire en somme que le sens du profit doit supporter l'expérience et l'arbitrage du sens moral.

On voit que dans son traitement des relations éthiques interhumaines, l'éthique confucéenne ne mentionne pas seulement, à la différence de Levinas, les notions de « principe » et de « sens moral » — étant bien entendu que ce dernier équivaut à la « responsabilité » levinassienne. Et à la différence de l'éthique confucéenne, Levinas n'examine pas chez un individu la relation entre droit et devoir au niveau éthique, mais expose invariablement la soumission de l'individu au commandement de Dieu, et sa responsabilité absolue à l'égard d'Autrui.

Sur la base d'une compréhension commune de la nature humaine comme bonne, l'incitation majeure de l'éthique confucéenne à « perfectionner sa personne et cultiver sa nature » (*xiushen yangxing* 修身養性) et à « tout exiger de soi-même » (*qiu zhu ji* 求諸己) d'un côté, et la définition par Levinas des qualités personnelles du sujet moral de l'autre, parviennent au même résultat par des moyens différents : ces deux éthiques s'attachent à conduire l'individu lui-même dans sa progression vers le bien et le façonnement de sa personne spirituelle. Lorsqu'un conflit survient entre l'autre et moi, l'éthique confucéenne prescrit généralement d'« examiner sa conduite et de chercher les causes en soi-même plutôt que s'en prendre à autrui » (*qiu zhu ji er bu qiu zhu ren* 求諸己而不求諸人), ou encore d'en « exiger beaucoup de soi-même et peu d'autrui » (*gong zi hou er bao ze yu ren* 躬自厚而薄責於人). Levinas exige lui aussi que le sujet devienne figure biblique et poursuive le bien de tout son cœur.

Le sujet moral tel que le définit l'éthique levinassienne se soumet et se dévoue à l'autre, dont il porte la responsabilité ; tandis que l'éthique confucéenne se préoccupe essentiellement de résoudre les problèmes relatifs à la morale ou aux relations sociales dans la vie individuelle, en négligeant et même en manquant d'examiner la question de l'asymétrie de la responsabilité éthique du sujet à l'égard d'un autre qui lui est étranger. Chez les moralistes confucéens, le traitement des cinq relations cardinales provient le plus souvent du besoin de promouvoir la vie de la personnalité, tandis que l'éthique de Levinas ne cesse de dégrader la subjectivité du sujet éthique pour l'acculer à la plus passive des passivités, lui faisant endurer toutes les humiliations, la réduisant à un dévouement désintéressé et à une responsabilité sans limites.

L'éthique de Levinas s'enracine dans les préceptes relatifs aux relations morales interhumaines, édictés par le texte fondamental du judaïsme, le Talmud, dans l'intention de réaliser une société dans laquelle les hommes se traitent mutuellement avec bienveillance. Si Levinas, en exposant la théorie de la responsabilité morale, en appelle au commandement divin et à la révérence qu'il inspire, c'est en raison de la croyance absolue des Occidentaux en Dieu : Dieu défend à quiconque d'abandonner autrui, et me choisit pour être

responsable de lui, montrant par là que j'ai plus de responsabilité et d'obligation que quiconque. Mais on ne trouve pas chez les Chinois cette foi en Dieu, ni ce profond ancrage du complexe religieux; c'est pourquoi l'on trouvera parfaitement logique qu'ils en appellent plutôt à leur propre confiance en la vie et à leur propre autodiscipline morale pour régler la question des cinq relations cardinales<sup>26</sup>.

Dans l'éthique confucéenne, l'exposé des cinq relations cardinales repose généralement sur un principe constant: un certain statut implique la responsabilité correspondante, laquelle est généralement mutuelle et symétrique, à la différence de ce qui se passe chez Levinas, qui souligne le caractère non réciproque et asymétrique de la relation: je dois porter la responsabilité des différents besoins matériels d'autrui, mais aussi de sa vie, de sa vieillesse, de sa santé et de sa mort, sans attendre la moindre contrepartie, ni espérer que l'autre me traite de manière équivalente. Cette responsabilité est unilatérale, incessible et inéchangeable. Levinas maintient fermement le statut de l'altérité, indépendamment de la famille, de la consanguinité, de la piété filiale ou de l'affection. En ce sens, on peut dire que comparée à celle des confucéens, son éthique accorde plus d'attention à l'entretien de la vertu individuelle, et loue davantage la force de cette dernière. Naturellement, cette vertu est le véritable amour de l'humanité.

\*\*\*

Fondé sur les préceptes de la « priorité à l'autre » et de son « exclusive présence dans son cœur », l'horizon de l'éthique levinassienne, si élevé et difficile à réaliser soit-il, n'en est pas moins l'idéal moral de tout homme. Si chacun pouvait placer l'autre avant soi-même, lui porter un sentiment authentique de respect, l'entourer de sollicitude, la concorde règnerait parmi les hommes. De ce point de vue, la constitution d'une société morale dans la Chine d'aujourd'hui est loin d'avoir atteint le niveau de rationalisation adéquat, et le degré même de moralisation reste largement insuffisant.

---

26. Les cinq relations cardinales (*wu lun* 五倫) déterminent les rapports sociaux entre: prince et sujet, père et fils, aîné et cadet, époux et épouse, amis.

Au regard de l'éthique de Levinas, l'édification d'un nouveau type de relations éthiques en Chine actuelle devrait avoir pour cœur de préoccupation, non pas l'assomption d'un ego puissant et subjectif, comme l'Occident moderne l'a promu à travers le mythe du progrès, de la maîtrise de la nature et du libéralisme individualiste, mais au contraire, le façonnement minutieux d'un sujet entièrement dévoué à autrui, un sujet qui place sa vie et sa mort, sa joie et ses peines entre les seules mains de l'autre.

Traduction de Julie Gary<sup>27</sup>

### **Références des ouvrages cités**

- DERRIDA Jacques 1967.  
DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.  
LEVINAS Emmanuel 1963.  
LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963.  
LEVINAS Emmanuel 1982.  
LEVINAS Emmanuel, *Éthique et Infini*, Fayard/Livre de poche, Paris, 1982.  
LEVINAS Emmanuel 1987.  
LEVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.  
LEVINAS Emmanuel 1989.  
LEVINAS Emmanuel *Répondre d'Autrui*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1989.  
LEVINAS Emmanuel 1991.  
LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Livre de poche, 1991. (Édition originale: La Haye, Nijhoff, Paris, 1971).  
POIRIÉ François 1992.  
POIRIÉ François, *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, Lyon, 1987, rééd. 1992.

---

27. La traductrice remercie Mme Claude Imbert pour son attentive relecture.



## « La mort de l'homme »

### *Intention et implications philosophiques de Les Mots et les Choses*

Mo Weimin

En tant qu'historien des idées, Foucault adopte naturellement une division historique du temps (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, période classique, Modernité) pour aborder ses objets de recherche (la folie, la médecine clinique, la connaissance scientifique, la prison, la sexualité) en traitant les problèmes fondamentaux aux niveaux théorique et pratique. Mais Foucault ne fait pas de la « postmodernité » une période de l'histoire des idées occidentales. Nietzsche est le premier à avoir utilisé la philologie pour tirer un trait sur l'anthropologie subjectiviste de Kant. L'*épistémè* qui suit la modernité n'est pas une *épistémè* postmoderne, mais une *épistémè* contemporaine. Nietzsche n'est d'ailleurs pas un philosophe postmoderne, mais contemporain.

Avec le bouleversement de l'agencement fondamental du savoir occidental moderne, « l'homme s'efface, comme à la limite de la mer un visage de sable<sup>1</sup> ». Dans son archéologie des sciences humaines, au terme d'une analyse des grandes transformations des dispositions fondamentales du savoir occidental au cours de la Renaissance, de la période classique et de la période moderne, Foucault annonce, à la fin de *Les Mots et les Choses*, « la mort de l'homme ». *Les Mots et les Choses* est animé par une volonté de critiquer le subjectivisme

---

1. FOUCAULT Michel 1966, p. 398.

anthropologique de l'histoire du savoir occidental moderne ainsi que la philosophie de la conscience et la métaphysique du sujet, qui dominent la pensée depuis Descartes et plus particulièrement depuis Kant.

Or, une question théorique importante, liée à l'intention et aux implications philosophiques de cet ouvrage, est celle de son rapport avec le structuralisme et le postmodernisme. Si la postmodernité ne désigne pas une période historique mais une posture théorique, la charge de Foucault contre le subjectivisme anthropologique ne relève-t-elle pas alors de la postmodernité? Selon nous, bien que *Les Mots et les Choses* ait été publié dans les années 1960, à une époque où le structuralisme était en vogue, la critique du subjectivisme anthropologique qu'il propose ne relève pas de ce courant de pensée au sens où on l'entend habituellement. Car l'opposition à la philosophie traditionnelle du sujet n'est qu'une des conditions de possibilité du structuralisme. Si l'on examine *Les Mots et les Choses* à l'aune des deux grandes caractéristiques du postmodernisme selon Lyotard, à savoir la critique de l'eschatologie et la fin des métarécits, l'œuvre nous semble relever davantage d'un néonietzschéisme que d'un postmodernisme — même si l'on pourrait sans doute rattacher Foucault au postmodernisme en faisant de Nietzsche un précurseur de la postmodernité.

*Les Mots et les Choses* recourt à une méthode unique d'analyse du discours basée sur la dimension historique, la caractérisation de la différence et la réalité du discours, pour se livrer, dans une « archéologie des sciences humaines », à une critique de la manière dont les différentes thèses de la philosophie — « le sujet fondateur », « l'opposition », « l'expérience originaire » et « l'universelle médiation » — ont, chacune à leur manière, élidé « la réalité du discours<sup>2</sup> ». Dès lors, à travers l'annonce de « la mort de l'homme », il s'agit de dénoncer la « logophobie » qui affecte la philosophie occidentale du sujet. De toute évidence, la critique dans *Les Mots et les Choses* de l'« esprit de l'époque », de la « vision du monde », du « progrès de la raison », des « liens de causalité », de la « téléologie » et autres concepts hégéliens totalisants s'opère dans le sillage de la pensée de

---

2. FOUCAULT Michel 1971, p. 48.

Nietzsche. Si l'étiquette structuraliste n'est pas adaptée et celle du postmodernisme trop large, il nous semble donc possible de faire une lecture nietzschéenne de *Les Mots et les Choses*, du moins dans sa critique du subjectivisme anthropologique.

## Une archéologie des sciences humaines

Foucault n'utilise pas la méthode structurale de Claude Lévi-Strauss, pas plus qu'il n'adopte, comme le fait Lyotard, une analyse du langage empreinte d'un certain refus de l'essentialisme, telle qu'on la trouve dans le dernier Wittgenstein, mais il poursuit, à travers son investigation archéologique, le cheminement intellectuel de Nietzsche. Dans le sous-titre de *Les Mots et les Choses*, « une archéologie des sciences humaines », l'« archéologie » ne désigne pas tant une discipline scientifique, qu'un effort pour mettre au jour les savoirs qui constituent, dans un domaine d'études, la condition de possibilité sous-jacente des connaissances, théories, institutions, pratiques d'une époque ou d'une société donnée. Il montre par exemple comment une certaine approche de l'opposition entre la folie et la normalité, l'ordre et le désordre, a rendu possible le grand enfermement des populations marginales dans l'Europe de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Les savoirs qui imprègnent une société, à distinguer des savoirs théoriques et des croyances religieuses, déterminent non seulement les connaissances, les concepts philosophiques et les opinions publiques, mais aussi les pratiques liées aux institutions, au commerce et à l'ordre public, et les habitudes. La méthode archéologique présente un certain avantage: en s'intéressant à ce qui traverse simultanément les pratiques, les institutions et les théories, en retrouvant comment elles deviennent un savoir commun possible et en observant les strates constitutives et historiques du savoir, cette étude permet à Foucault d'éviter la question épineuse de la primauté de la théorie sur la pratique ou de la pratique sur la théorie.

Foucault ne cherche pas écrire une histoire des sciences humaines ou à en faire la critique. Le sous-titre de *Les Mots et les Choses* précise bien qu'il ne s'agit pas de faire l'archéologie, seule

et unique, mais *une* archéologie des sciences humaines<sup>3</sup>. Dans cet ouvrage, Foucault se livre dans un premier temps à « l'archéologie de certaines sciences humaines », il cherche à comprendre comment et pourquoi une rupture épistémologique s'est produite au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle en biologie, en économie et en linguistique. Puis il suppose une autre archéologie répondant à la nécessité d'analyser plus spécifiquement la connaissance historique et la conscience politique à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et d'étudier comment et pourquoi les théories historiques et politiques ont produit cette rupture au XIX<sup>e</sup> siècle.

La place qu'occupe le marxisme dans ces deux archéologies est tout à fait différente. Dans la première archéologie, l'analyse purement économique de Marx se produit encore à partir de l'espace épistémologique mis en place par Ricardo : Marx n'a pas encore révolutionné l'économie politique. Dans la seconde archéologie, Foucault suppose que Marx a produit une rupture totale dans la conscience historique et politique et que sa théorie sociale a créé un espace épistémologique radicalement nouveau. Foucault révèle ici une divergence théorique avec son maître Louis Althusser. La notion d'*épistémè* nous montre comment les différents objets de la pensée marxiste (l'économie politique, la théorie historique et la théorie sociale et politique) ont évolué et occupé différents statuts théoriques au fil de l'histoire des idées. Si l'on adopte une définition très large de la postmodernité, la critique profonde par le système marxiste de la modernité capitaliste ainsi que des idées et des conséquences qu'elle a produites permet sans doute de ranger le marxisme dans le postmodernisme, mais il nous semble difficile dans cette optique de concilier le modernisme et le postmodernisme de Marx, et de différencier la théorie de la modernité de Marx de celles de Nietzsche, Heidegger ou Habermas.

Cette archéologie des sciences humaines se développe dans deux directions en cherchant comment se constitue l'objet du savoir, autrement dit comment un objet devient un objet de savoir, et comment un certain type de discours scientifique est effectif. L'archéologie des sciences humaines ainsi conçue se propose donc

---

3. Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », 1976, in FOUCAULT Michel 1994, Tome III (1976-1979), p. 29.

d'analyser pourquoi et comment l'« homme », ce nouvel objet, est apparu dans le discours scientifique au XVII<sup>e</sup> siècle et pendant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle ; et pourquoi et comment l'archéologie des sciences humaines a pu se constituer dans le sillage de l'apparition de l'homme. Cette démarche a donné naissance à une thèse philosophique expliquant pourquoi et comment l'homme a pu devenir l'objet d'une science (une science de l'homme) et comment cette science, sur la base de cette possibilité, est devenue la source de toute forme de savoir. L'enquête archéologique menée par Foucault met au jour deux grandes discontinuités dans l'*épistémè* de la culture occidentale, l'une au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et l'autre au début du XIX<sup>e</sup> siècle. L'*épistémè* représente l'ensemble des relations qui s'opèrent à une époque donnée entre les différents domaines scientifiques ou entre les discours des différentes sciences, « c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations<sup>4</sup> ». L'*épistémè* n'est pas « un stade général de la raison ; c'est un rapport complexe de décalages successifs<sup>5</sup> » qui n'a aucun rapport avec les catégories kantienne<sup>6</sup>. En rassemblant les relations des différentes sciences, l'*épistémè* est le cadre de pensée de la culture occidentale à un moment donné, c'est l'espace du savoir au sein duquel les « mots » et les « choses » s'unissent et qui détermine comment les « mots » existent et pourquoi les « choses » se constituent en choses. Les interstices, les espaces, les oppositions, les différences et les relations entre les discours scientifiques remplacent les thèmes cherchant à totaliser l'histoire comme « le progrès de la raison » ou « l'esprit du siècle ». Foucault ne cherche pas dans les symboles l'esprit d'une époque, une forme générale de la conscience ou une vision du monde, pas plus qu'il n'a pour ambition de capturer l'ombre des structures formelles qui ont pour un temps gouverné toutes les formes d'expression de la pensée.

---

4. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I (1954-1969), p. 676.

5. *Ibid.*, p. 676-677.

6. Michel Foucault, « Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II (1970-1975), p. 371.

*Les Mots et les Choses* est une histoire de l'ordre qui raconte « la manière dont une société réfléchit la ressemblance des choses entre elles et la manière dont les différences entre les choses peuvent se maîtriser, s'organiser en réseaux, se dessiner selon des schémas rationnels<sup>7</sup> ». Ainsi, *Les Mots et les Choses* explore les différents systèmes conceptuels de l'ordre des mots (du langage) et des choses (du réel), analyse la pure expérience de l'ordre et l'expérience du mode d'existence de l'ordre, et écrit l'histoire fondamentalement discontinue traversée par les *épistémès* de différentes époques. La première rupture du processus de développement de la rationalité occidentale s'est produite à la jonction de la Renaissance et de l'époque classique, lorsque l'impératif de similitude qui structurait le savoir s'est trouvé remplacé par les principes d'identité et de différence, l'interprétation par l'analyse ; *Les Mots et les Choses* sont devenus deux entités distinctes, l'écriture a cessé d'être la prose du monde. La seconde rupture s'est produite à la jonction de l'époque classique et de l'époque moderne, lorsque se sont effacés la théorie de la représentation et le langage, et que l'identité et la différence ont été remplacées par l'analyse et la synthèse ; l'homme n'étant plus dès lors qu'un pli dans l'ordre des choses, il est entré pour la première fois dans le champ du savoir occidental. Les sciences humaines ont émergé, ouvrant un espace du savoir à la mesure de l'homme.

Du milieu du xvii<sup>e</sup> jusqu'au xviii<sup>e</sup> siècle, à l'époque où la grammaire et la richesse économique constituent des objets d'étude, seul le langage, en tant que représentation de l'ordre des choses, est nécessaire. Il n'est pas utile de passer par les sciences humaines et l'homme n'a aucune place dans le savoir classique. Ce n'est qu'au début du xix<sup>e</sup> siècle, alors que le langage perd sa fonction d'organisation du savoir et sa puissance de normalisation du monde empirique, que la figure de l'homme apparaît et que naissent les sciences humaines. Cette naissance implique que la coexistence de l'homme et du langage est impossible, que l'ordre des hommes et l'ordre des signes sont incompatibles et que l'homme, en tant qu'être

---

7. « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises* n° 1125, mars-avril 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 498.

vivant, travaillant et parlant, ne peut exister que dans un espace où le langage se dissout. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les sciences humaines prenant comme objet l'homme en ce qu'il a d'empirique (par exemple, la sociologie ou la psychologie) viennent se loger dans le volume défini par les trois dimensions du « trièdre des savoirs » (la première étant les sciences déductives comme les mathématiques ou la physique, la deuxième les sciences empiriques comme la linguistique, la biologie et l'économie et la troisième étant la philosophie). La pensée moderne, lorsqu'elle n'est pas à même d'assigner une place, un rôle et une fonction propre à chacune de ces dimensions, prend le risque de tomber dans le domaine investi par les sciences humaines et met le savoir face au danger de l'« anthropologisme ». La délimitation floue entre ces trois dimensions confère une certaine mutabilité aux domaines et aux objets des sciences humaines qui se voient supplanter par des « contre-sciences » comme la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique. En découvrant que l'inconscient est une structure formelle, la psychanalyse et l'ethnologie montrent que « la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture<sup>8</sup> » et ne cessent de défaire cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité. Ces contre-sciences n'étudient pas l'homme lui-même, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme. En traversant tout l'espace des sciences humaines, la linguistique déborde ces dernières aussi bien du côté des positivités que de la finitude. La linguistique, comme la psychanalyse et l'ethnologie, ferait apparaître sur un mode discursif les formes limites des sciences humaines et risquerait cela même qui a permis à l'homme d'être connu. Foucault dit de la psychanalyse et de l'ethnologie ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : elles dissolvent l'homme. Simultanément, la linguistique, comme la psychanalyse et l'ethnologie, ne parle pas de l'homme lui-même. L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, il va être dispersé quand le langage se rassemble :

De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'an-

---

8. FOUCAULT Michel 1966, p. 392.

nonce, c'est que l'homme est « fini », et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule<sup>9</sup>.

Le retour de l'homme à l'inexistence, le remplacement des sciences humaines par les contre-sciences et l'abandon du subjectivisme anthropologique sont autant de conséquences du déplacement des éléments fondamentaux de l'*épistémè* occidentale.

Pour circonscrire avec précision les connaissances scientifiques qui ont l'homme pour objet, Foucault détermine sur plusieurs niveaux les modes d'existence des discours scientifiques (leurs règles de formation, leurs conditions, leurs dépendances et leurs transformations) à partir du XVII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement au XIX<sup>e</sup> siècle. L'archéologie des sciences humaines s'efforce de délimiter le vaste espace de l'histoire traditionnelle des idées puis de libérer le champ discursif de l'a priori historique dans lequel il a été enfermé par la philosophie à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Foucault définit et met en place des opérations à partir des différents rôles des sujets discourants, il remet ainsi non seulement en question le thème du sujet souverain qui déposerait dans le discours la trace ineffaçable de sa liberté, mais aussi le thème d'une subjectivité qui constituerait les significations puis les transcrirait dans le discours. Chez Foucault, le champ discursif est un ensemble de pratiques réglées qui ne consistent pas simplement à donner un corps visible et extérieur à l'intériorité agile de la pensée, ni à offrir à la solidité des choses la surface d'apparition qui va les redoubler. Avec son archéologie des sciences humaines, Foucault jette un pavé dans la mare des philosophes de la conscience. Il sait

ce qu'il peut y avoir d'un peu grinçant à traiter les discours non pas à partir de la douce, muette et intime conscience qui s'y exprime, mais d'un obscur ensemble de règles anonymes ; ce qu'il y a de déplaisant à faire apparaître les limites et les nécessités d'une pratique, là où on avait l'habitude de voir se déployer, dans une pure transparence, les jeux du génie et de la liberté ; ce qu'il y a de provocant à traiter comme un faisceau de transformations cette histoire des discours qui

---

9. FOUCAULT Michel, 1966, p. 394-395.

était animée jusqu'ici par les métamorphoses rassurantes de la vie ou la continuité intentionnelle du vécu; ce qu'il y a d'insupportable à découper, à analyser, à combiner, à recomposer tous ces textes maintenant revenus au silence, sans que jamais s'y dessine le visage transfiguré de l'auteur<sup>10</sup>.

Par une simple question: « Qu'importe qui parle? », Foucault congédie le sujet tout-puissant de la philosophie traditionnelle.

## La mort de l'homme

L'archéologie des sciences humaines menée par Foucault aboutit à deux conclusions: l'homme n'est pas le plus vieux problème (il est apparu il y a un siècle et demi) et il n'est pas éternel (puisqu'il approche de sa disparition). Foucault ne cesse d'évoquer le thème de « la mort de l'homme » pour expliquer selon quels modes et suivant quelles règles la notion d'homme se forme, opère, se suspend, voire disparaît à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est la finitude de l'homme qui le voue à la mort. Les sciences humaines modernes (biologie, économie politique et linguistique) qui avaient mis au jour la finitude de l'homme (en tant qu'être vivant, travaillant et parlant) ont été remplacées par les contre-sciences (psychanalyse, ethnologie et linguistique contemporaine) qui explorent l'inconscient. Le sujet tout-puissant de l'histoire occidentale des idées a vécu. Les trois critiques et les quatre questions de la philosophie kantienne ont rendu la pensée occidentale aveugle à sa propre modernité, laissant à une extrémité Hölderlin et Heidegger élucider notre rapport à l'être avec la philosophie grecque et, à l'autre extrémité, Marx et Lévi-Strauss utiliser la philosophie critique de Kant pour remettre en question les formes et les limites de notre savoir. La philosophie moderne, qui commence avec la pensée « monstrueuse » de Nietzsche, est tiraillée entre ces deux extrémités<sup>11</sup>. La théorie de l'historicité de Foucault s'efforce de sortir de cette impasse théorique en explorant « la vérité

---

10. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 694.

11. Michel Foucault, « Une histoire restée muette », 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 546-547.

du sujet » basée sur l'unité de la pensée et du discours. « La mort de l'homme » est le manifeste de Foucault contre le subjectivisme des sciences humaines.

Nietzsche et Sade sont réputés avoir dit « du mal de l'homme », et Foucault, qui se situe dans cette lignée, appelle à travers son investigation archéologique des sciences de l'homme et de leur rapport au monde à abandonner ce lourd héritage du XIX<sup>e</sup> siècle qu'est l'humanisme. Foucault fustige cet « humanisme mou » de Sartre et Camus qui a servi à justifier en 1948 le stalinisme et l'hégémonie de la démocratie chrétienne. Il considère comme une provocation de vouloir ériger en exemple de vertu cet humanisme qui d'une certaine manière a constitué « la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique<sup>12</sup> ». Selon Foucault, les sciences humaines ne conduisent pas du tout à la découverte de l'humain, sa vérité, sa nature, sa naissance, son destin ; elles s'occupent de quelque chose de bien différent de l'homme, à savoir des systèmes, des structures, des combinaisons, des formes, etc. Ainsi, s'occuper sérieusement des sciences humaines requiert avant tout de se débarrasser de ces chimères obnubilantes que constitue l'idée selon laquelle il faut chercher l'homme. *Les Mots et les Choses* se conclut sur un constat : l'homme est une figure récente, mise au jour par les sciences humaines il a deux siècles à peine. Lesquelles sciences sont nées au XIX<sup>e</sup> siècle d'une volonté de faire de l'homme un objet du savoir pour le libérer de son aliénation et des déterminations dont il n'était pas maître, et lui permettre de devenir le sujet de sa propre liberté et de sa propre existence. Foucault voit dans cette pensée le grand mythe eschatologique du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais un mythe n'est pas une réalité. S'il semble que l'homme soit né au XIX<sup>e</sup> siècle, Foucault montre qu'à mesure que l'on déployait des investigations sur cet objet possible du savoir, on n'a jamais pu découvrir ce fameux homme, cette nature humaine, cette essence humaine ou ce propre de l'homme. Lorsqu'on a analysé par exemple les phénomènes de la folie ou de la névrose, on a découvert un inconscient traversé de pulsions, d'instincts, un inconscient qui fonctionnait selon

---

12. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 616.

des mécanismes et selon un espace topologique qui n'avaient rigoureusement rien à voir avec ce que l'on pouvait attendre de l'essence humaine, de la liberté ou de l'existence humaine, un inconscient qui fonctionnait enfin comme un langage. Et, par conséquent, l'homme se volatilisait à mesure même qu'on le traquait dans ses profondeurs. Plus on allait loin, moins on le trouvait. De la même façon pour le langage, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, on avait interrogé les langues humaines pour essayer de retrouver quelques-unes des grandes constantes de l'esprit humain. On espérait que, en étudiant la vie des mots, l'évolution des grammaires, en comparant les langues les unes avec les autres, c'est en quelque sorte l'homme lui-même qui se révélerait, soit dans l'unité de son visage, soit dans ses profils différents. Or, à force de creuser le langage, qu'a-t-on trouvé? On a trouvé des structures. On a trouvé des corrélations, on a trouvé le système qui est en quelque sorte quasi logique, et l'homme, dans sa liberté, dans son existence, là encore a disparu. Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne signifie pas que les sciences humaines vont disparaître, mais que les sciences humaines vont se déployer dorénavant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en philosophie, non pas comme objet de savoir, mais comme sujet de liberté et d'existence. Or l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu, une sorte de théologisation de l'homme, une redescende de Dieu sur la terre, qui a fait que l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle s'est en quelque sorte lui-même théologisé<sup>13</sup>. L'idée d'homme opère au XIX<sup>e</sup> siècle de la même manière que celle de Dieu quelques siècles auparavant, elle n'est qu'un autre moyen de faire perdurer le mythe, tout comme on utilisait l'idée de Dieu pour éviter nos peurs. Ainsi, Foucault appelle les philosophes à assumer une nouvelle tâche, même s'ils doivent pour cela dire « du mal de l'homme », celle de construire un monde démythifié.

Pour Foucault, les événements survenus sur cinq décennies, à partir des années 1920, ont montré que l'humanisme non seulement ne produisait aucun résultat, mais à quel point, en rendant

---

13. Michel Foucault, « Foucault répond à Sartre », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 663-665.

possibles diverses manipulations politiques dangereuses, il était nuisible et toxique. La politique, telle qu'elle est pratiquée, soulève des questions qui relèvent en fait de la société industrielle, mais on n'y rencontre jamais l'« homme »<sup>14</sup>.

En proclamant « la mort de l'homme », Foucault apporte sa contribution à une série de décentrages, après Copernic qui a refusé de placer la Terre au centre de l'univers, Darwin qui a refusé de mettre l'homme au-dessus des autres espèces animales, Nietzsche qui a proclamé la mort de Dieu et Freud qui a récuse la place centrale de la conscience. En critiquant le subjectivisme des sciences humaines, Foucault s'inscrit dans la même démarche. À l'époque où il écrit *Les Mots et les Choses*, les sciences humaines sont très importantes aussi bien sur le plan théorique que pratique, mais elles n'ont jamais réussi à dire ce qu'est au fond l'homme lui-même. Quand on analyse le langage de l'homme, on ne découvre pas la nature, l'essence ou la liberté de l'homme. On découvre à leur place des structures inconscientes qui gouvernent sans que nous le remarquions ou le voulions, sans qu'il soit jamais question de notre liberté ou de notre conscience ; des structures qui décident des contours depuis l'intérieur desquels nous parlons. Quand un psychanalyste analyse le comportement ou la conscience chez un individu, ce n'est pas l'homme qu'il rencontre, mais quelque chose comme une pulsion, un instinct, une impulsion. C'est le mécanisme, la sémantique ou la syntaxe de ces impulsions qui sont dévoilés. Foucault a voulu montrer un phénomène récurrent : l'histoire du savoir humain n'est pas restée entre les mains de l'homme. Ce n'est pas l'homme lui-même qui a consciemment créé l'histoire de son savoir, mais l'histoire du savoir et de la science humaine qui obéissent à des conditions déterminantes qui nous échappent. En ce sens, l'homme ne détient plus rien, ni son langage, ni sa conscience, ni même son savoir. Et c'est ce dépouillement qui est au fond l'un des thèmes les plus significatifs de la recherche contemporaine<sup>15</sup>.

---

14. Michel Foucault, « Foucault répond à Sartre », 1968, in FOUCAULT Michel, 1994, Tome I, p. 663-665.

15. Michel Foucault, « Interview avec Michel Foucault », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 659.

*Les Mots et les Choses* annonce une rupture philosophique entre la génération de Foucault et la génération de Sartre. Dès les années 1950, des penseurs comme Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil et Foucault ne s'intéressent plus, comme Sartre et Merleau-Ponty, aux notions traditionnelles d'homme, de forme et de politique, mais manifestent une passion pour le concept et le « système », un « système » présent à toutes les époques et dans toutes les sociétés et qui accompagne leur évolution. Le système est un ensemble de relations qui se maintiennent et se transforment indépendamment des choses qu'elles relient. Le système précède l'homme et l'ensemble de ses activités. Dans ce contexte, la première personne, les fonctions fondamentales et constitutives du « je » explosent, remplacées par un « il y a », par un système anonyme et désincarné. Il faut maintenant s'attacher à « une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité<sup>16</sup> ». À partir de Descartes jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, la philosophie occidentale a cherché à tout connaître, à se rendre maître de l'univers et à parvenir à un savoir absolu; *Les Mots et les Choses* proclame la disparition de cette volonté de totalisation et, dans l'espace laissé libre par la mort de l'homme, l'apparition d'une volonté de tout dire, de tout noter: l'inconscient de l'homme, sa sexualité, sa vie quotidienne, ses rêves, ses souhaits et ses pulsions, mais aussi les comportements, les phénomènes sociaux, les opinions des gens et leurs dispositions, leurs actes et leurs attitudes politiques, tout doit être dit et noté, tout devient l'objet d'un discours :

C'est ce passage à une notation universelle, cette transcription en un langage de tous les problèmes du monde, qui caractérisent la culture contemporaine<sup>17</sup>.

Si Foucault critique la philosophie du sujet, c'est parce qu'il estime que l'analyse historique du discours scientifique doit ressortir à une théorie des pratiques discursives plutôt qu'à une théorie du sujet de la connaissance<sup>18</sup>. Cette conviction a déterminé sa position

16. Michel Foucault, « Entretien avec Madeleine Chapsal », 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 513-515.

17. Michel Foucault, « Interview avec Michel Foucault », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 662.

18. Michel Foucault, « Préface à l'édition anglaise », 1970, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 13.

philosophique développée dans *Les Mots et les Choses* à travers son « archéologie du savoir » pour s'opposer au subjectivisme anthropologique. Il souhaite se poser en historien des discours et non en historien de la conscience ou de l'esprit. Ainsi, son archéologie n'a pas pour objet d'investigation la conscience des sujets discourants, pas plus qu'elle ne s'intéresse à la vérité des discours ou aux intentions de leurs auteurs ; elle ne cherche ni à formaliser, ni à expliquer, mais à analyser et décrire l'archive. Par « archive », il ne faut pas entendre un ensemble de textes portant sur une époque donnée et qu'il s'agirait de réunir, mais un ensemble de règles portant sur une époque et une société données. Quel type de relation unit le discours et le sujet ? Le discours n'est pas inerte et le sujet n'est pas tout-puissant, il ne peut manipuler, bouleverser et renouveler le discours à l'envi. Le discours ne se réfère pas à une pensée, un esprit ou un sujet qui ont pu lui donner naissance, mais au champ pratique dans lequel il se déploie. Les sujets discourants évoqués par Foucault font partie intégrante du champ discursif, ils y ont leur place (et leurs possibilités de déplacements), leur fonction (et leurs possibilités de mutation fonctionnelle). « Le discours n'est pas le lieu d'irruption de la subjectivité pure ; c'est un espace de positions et de fonctionnements différenciés pour les sujets<sup>19</sup>. » En résumé, Foucault se livre à une analyse des discours dans la dimension de leur extériorité et ne cherche pas à écrire une histoire de l'esprit selon la succession de ses formes ou selon l'épaisseur de ses significations sédimentées. Foucault analyse les transformations historiques du discours sans se référer aux pensées, aux modes de perception, aux habitudes ou aux influences des individus.

Foucault a dans un premier temps concentré ses critiques sur le rationalisme de Descartes en tant que fondement d'une philosophie moderne du sujet. L'époque classique a fait du rationalisme cartésien le représentant de la culture occidentale et utilisé le monologue de la raison pour réduire la folie au silence. En tant que connaisseur et défenseur des couches sociales défavorisées, Foucault s'est toujours intéressé à la manière dont la folie a été

---

19. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 680.

canalisée, disqualifiée, confinée, méprisée et diabolisée. Il s'est livré à une critique de la raison occidentale pour redonner une voix à la folie réduite au silence par le monologue de la raison, pour rétablir le droit de l'irrationnel et pour restaurer le dialogue entre la raison et la déraison. Cela ne revient pas à nier la fonction de la rationalité, mais à faire ressentir le lien entre la rationalisation et les atrocités humaines.

Si concernant l'époque classique, la critique de Foucault se concentre sur une philosophie du sujet axée sur le rationalisme cartésien, sa critique de l'époque moderne, qui commence à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, porte sur l'humanisme. En confondant l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence avec l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience finie de l'homme, la philosophie moderne a sombré dans « un sommeil anthropologique ». Pour sortir de cette torpeur, il faut retrouver une pensée radicale de l'être, mettre hors circuit le psychologisme et l'historicisme, et renouer avec une critique philologique. Kant a certes su produire une révolution copernicienne, mais sa philosophie critique est devenue une anthropologie en décrétant l'impossibilité de parvenir à une connaissance des « choses en soi ». Par anthropologie, Foucault n'entend pas cette science particulière qui étudie les cultures extérieures, mais cette structure philosophique qui circonscrit les problèmes de la philosophie à l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler celui de la finitude humaine. L'erreur typique de l'anthropologie est en ce sens d'avoir lié la possibilité de la connaissance à la limite de la raison et à la finitude de l'homme, autrement dit, depuis Kant, on ne peut plus poser le problème de l'homme à partir de l'infini ou de la vérité.

Si l'on ne peut plus philosopher que sur l'homme en tant qu'il est un *homo natura*, ou encore en tant qu'il est un être fini, dans cette mesure, est-ce que toute philosophie ne sera pas, au fond, une anthropologie ? À ce moment-là, la philosophie devient la forme culturelle à l'intérieur de laquelle toutes les sciences de l'homme en général sont possibles<sup>20</sup>.

---

20. Michel Foucault, « Philosophie et psychologie », 1965, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 439.

Avec Kant, la philosophie, en s'appuyant sur l'a priori d'un monde fini, s'interdit d'atteindre une pensée de l'infini.

L'anthropologisme traverse l'intégralité de la philosophie occidentale moderne de la conscience et il est particulièrement ancré dans l'existentialisme et la phénoménologie. En prétendant que le fini précédait l'infini ou en essayant d'atteindre l'infini en partant du fini, Husserl et Sartre, comme Kant avant eux, sont condamnés à penser dans un cadre anthropologique. C'est parce qu'elle crée une philosophie du sujet a priori que la phénoménologie de Husserl est problématique pour Foucault. Qu'on la comprenne comme une théorie de l'intentionnalité, de la signification ou un retour à l'a priori, la phénoménologie accorde à tort « la priorité absolue » à un sujet intentionnel fini, elle confère aux actes intentionnels finis la capacité de tout structurer pour sombrer enfin dans une conscience a priori. Foucault s'oppose également à l'existentialisme. Bien entendu, Sartre s'est opposé au moi a priori de Husserl, mais son « existence pour soi » est dotée des mêmes significations que l'« existence en soi », et elle fait reposer la signification de toute chose sur l'homme, la conscience et le cogito pré-réflexif. Ainsi, chez Sartre, l'homme (ou la conscience) est à la fois interprète, manipulateur et acteur de la signification. De Kant jusqu'à la phénoménologie et l'existentialisme, l'anthropologie ou la philosophie de la conscience ont entretenu l'illusion selon laquelle on pouvait créer de l'infini à partir du fini, que le fini pouvait saisir l'infini ou qu'il était possible de s'élever du fini vers l'infini.

Nietzsche est le penseur qui marque le crépuscule de la philosophie traditionnelle du sujet en remettant « en question le primat ou [...] le privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience<sup>21</sup> ». Foucault admire chez Nietzsche qu'il ne fasse pas de la connaissance du sujet un préalable de la pensée, mais utilise des catégories discursives pour effectuer une analyse historique de la formation du sujet; il admire qu'il récuse le maintien de la connaissance et de l'objet de la connaissance dans une unité harmonieuse par une entité divine; il admire la manière dont,

---

21. Michel Foucault, « Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 372.

en contemplant la rupture entre la connaissance et les instincts, la relation entre l'asservissement et la puissance, Nietzsche en est venu à nier l'existence de Dieu et d'un sujet unifié et suprême ; Foucault admire enfin chez Nietzsche la manière dont il a rapproché la connaissance et le pouvoir. *Les Mots et les Choses* voit en Nietzsche le premier penseur à avoir tenté de réveiller la philosophie occidentale de son sommeil anthropologique, à avoir ouvert un nouveau chemin pour la philosophie, à lui avoir assigné une nouvelle mission et à avoir posé les fondements permettant à la philosophie contemporaine de continuer de penser. Dans la lutte pour la vie ou la mort de l'homme, deux groupes philosophiques se font face : Descartes, Kant, Hegel, Husserl et Sartre, d'un côté, Nietzsche, Freud, Marx, Lévi-Strauss et Foucault, de l'autre.

## Implications philosophiques

L'effacement de l'homme, sa fin, voire sa mort ou sa disparition théorisés dans *Les Mots et les Choses* ont des implications au niveau du sujet, mais aussi au niveau historique, méthodologique et philosophique. En nous intéressant à ces quatre domaines, nous entendons clarifier, voire dissiper la grande confusion conceptuelle qui a fait du livre de Foucault une œuvre structuraliste et redonner à sa pensée son véritable caractère.

1. « La mort de l'homme » annonce la fin de la philosophie du sujet comme conscience qui va de Descartes à Sartre en passant par Kant et Husserl, mais cela ne signifie pas que Foucault disqualifie toute philosophie du sujet. Le destin de l'homme dans *Les Mots et les Choses* prend place dans le contexte bien particulier de l'histoire occidentale des idées au XIX<sup>e</sup> siècle et se rattache principalement aux transformations communes connues par trois sciences de l'homme, à savoir la biologie, la linguistique et l'économie politique. Foucault ne s'émeut pas de la mort de l'homme comme il aurait pu le faire de la mort de Dieu, il observe simplement la disparition du sujet, du Sujet majuscule, et avec lui la fin du sujet-conscience comme origine et fondement de la connaissance, de la liberté, du langage et de l'histoire. Toute pensée et toute vérité ne se réfèrent désormais plus

à la conscience, au Moi, au Sujet et, dans ce grondement qui nous ébranle, Foucault reconnaît la naissance d'un monde où, débarrassées du sujet, les pratiques discursives peuvent explorer le concret, le particulier et le réel. Le nouveau sujet que l'on rencontre dans ce monde, ce sujet discourant n'est pas un, mais scindé, non pas souverain, mais dépendant, non pas origine absolue, mais fonction sans cesse modifiable<sup>22</sup>; le sujet n'a plus pour fonction la synthèse de l'expérience, mais il est à la fois le produit et l'un des éléments actifs des pratiques discursives.

De « la mort de l'homme » annoncée par Foucault, on ne peut déduire qu'il propose une pensée philosophique sans sujet. L'auteur de *Les Mots et les Choses* a d'ailleurs passé sa vie à explorer ce thème fondamental à ses yeux et, en dernière instance, on peut dire que Foucault s'intéresse aux modalités du sujet, actives et passives, au sein du dispositif savoir-pouvoir. Foucault rejette un sujet-conscience absolu dont l'existence a été illusoire, mais toute-puissante, pour s'attacher à un sujet réel, spécifique et concret doté d'une dimension historique, pris dans des relations de pouvoir et produit par des discours (le sujet fou, le sujet malade, le sujet illégal, le sujet pervers, le sujet expérimentant, désirant ou parlant, voire le sujet économique). En analysant les relations entre les discours, entre le discours et l'auteur, entre le discours et la culture, entre le discours et les rapports sociaux, Foucault reformule la question du primat du sujet :

Je sais bien qu'en entreprenant l'analyse interne et architectonique d'une œuvre (qu'il s'agisse d'un texte littéraire, d'un système philosophique, ou d'une œuvre scientifique), en mettant entre parenthèses les références biographiques ou psychologiques, on a déjà remis en question le caractère absolu, et le rôle fondateur du sujet<sup>23</sup>.

Tout en retournant le problème traditionnel du sujet, Foucault revient sur cette suspension, non pas pour restaurer le thème d'un sujet originaire, mais pour saisir les points d'insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet. Foucault ne se

---

22. Michel Foucault, « La naissance d'un monde », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 788-789.

23. Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 810.

demande plus comment la liberté d'un sujet peut s'insérer dans l'épaisseur des choses et lui donner sens, comment elle peut animer, de l'intérieur, les règles d'un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres, mais comment, sous quelles formes et selon quelles conditions quelque chose comme un sujet peut apparaître dans l'ordre des discours<sup>24</sup>, quelle place il peut occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions il peut exercer, et en obéissant à quelles règles. En somme, Foucault veut ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire et l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours. Autrement dit, Foucault rejette l'utilisation du sujet-conscience comme fondement ontologique et comme unification de l'expérience pour explorer les fonctions du sujet discourant.

2. La mort de l'homme sert non seulement à critiquer le rôle du sujet-conscience comme fondement et comme structure, mais aussi à rompre avec la vision historique linéaire de la philosophie traditionnelle. *Les Mots les Choses* est véritablement un ouvrage historique dont la conception généalogique de l'histoire repose naturellement sur une approche discursive du sujet. La conception historiciste de l'histoire comme continuité, comme progrès, voire comme processus d'émancipation suppose l'existence d'un sujet a priori, la continuité ou l'absence de rupture étant garantie par la toute-puissance du sujet-conscience. Comme le suggère *L'Archéologie du savoir*, faire de l'analyse historique le discours du continu, et de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, sont les deux faces d'un même système de pensée. L'idée-clé de Foucault s'articule autour de plusieurs axes : l'histoire et l'histoire des idées n'obéissent pas au même modèle que la conscience ; le temps de la connaissance ou le temps du discours n'est pas un temps pratique que l'on peut gérer ou organiser, mais il est discontinu et hétérogène ; cette discontinuité se traduit par de brusques décrochages des modes de pensée en fonction des *épistémès* ; l'analyse historique des idées ne passe pas par un sujet ou par un individu faisant office de sujet. Ainsi Foucault critique-t-il « la téléologie de la vérité » et « l'enchaînement rationnel des causes » basés sur le sujet rationnel

---

24. *Ibid.*, p. 810-811.

occidental ; il remet en question les trois postulats de l'histoire des idées : genèse, continuité et totalisation et affirme que le développement de l'histoire des idées, de la pensée, se réalise sans sujet a priori, il est anonyme et désincarné. L'auteur de *Les Mots et les Choses* cherche à comprendre pourquoi à certaines périodes, dans certaines formes de savoir empiriques comme la biologie, l'économie politique, la psychiatrie, la médecine, etc., le rythme des transformations n'obéit pas aux schémas doux et continuistes du développement qu'on admet d'ordinaire<sup>25</sup>. Foucault souhaite rétablir le véritable contexte de l'histoire des idées, pleine de ruptures, et analyser les véritables caractéristiques et modes de fonctionnement de l'histoire des discontinuités. « En quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement<sup>26</sup> » : cela explique pourquoi cette culture est parsemée de discontinuités, de ruptures, de limites, de brèches, d'unités, de rapports de force ; cela explique les mystifications faisant de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique ; cela prouve l'authenticité de la « généalogie » nietzschéenne, car en se basant sur les rapports de force entre le hasard et la différence, Nietzsche a permis de voir la discontinuité dans le sujet, de mettre au jour les limites, les ruptures, les individualisations, les essors et les déclin, les changements, les transformations et les différences, et de dévoiler un espace de diversification sans sujet a priori, un espace dispersé, désordonné, décentralisé et soumis au hasard.

3. Chez Foucault, l'annonce de la mort de l'homme ne se fait pas au moyen d'une analyse structurale, mais par une archéologie des sciences humaines. L'archéologie n'est pas la recherche d'une signification originaire, d'une genèse, ni la mise au jour des secrets profondément enfouis de la conscience humaine, mais l'identification de commencements relatifs (des instaurations ou des transformations) et la définition des relations qui, bien qu'elles aient été ignorées, se trouvent à la surface des discours. Foucault

---

25. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », 1977, in FOUCAULT Michel 1994, Tome III, p. 143.

26. FOUCAULT Michel 1966, p. 64.

n'analyse ni les systèmes linguistiques ni les règles de formation des structures linguistiques, pas plus qu'il ne s'intéresse à la correction, à l'intelligibilité ou à l'utilité communicationnelle des discours. Il a pour ambition de saisir l'énoncé dans la singularité de son événement: les lois qui régissent son existence, ce qui le rend possible, ses conditions d'apparition, ses corrélations aux autres énoncés et les formes d'énonciation qu'il exclut. L'archéologie décrit et analyse l'ensemble des paroles prononcées, c'est-à-dire les archives. L'archéologie n'est donc pas l'analyse d'une histoire de la pensée qui trouverait son origine dans la notion de sujet-conscience, ni une théorie de la connaissance qui aurait pour objet l'analyse interne de la structure des sciences humaines. S'il est vrai que la méthode de Foucault entend mettre au jour, comme celle de plusieurs de ses contemporains, certains liens logiques universels, il n'a eu de cesse de dénoncer la confusion entre son archéologie et la méthode structuraliste telle qu'on peut la trouver chez Lévi-Strauss, Althusser, Lacan ou Barthes. S'il faut trouver des affinités à la méthode foucauldienne, il est certainement plus pertinent de les chercher du côté de la généalogie nietzschéenne.

Les philosophes traditionnels estiment que l'analyse structurale, par définition discontinue, ne peut expliquer l'émergence du sujet en tant qu'il est issu d'une continuité. Il y a pour eux un sujet absolu de l'histoire qui fait l'histoire et qui en assure la continuité et, dans l'histoire ainsi soumise à la souveraineté de l'homme, l'analyse structurale ne peut occuper qu'une place réduite. S'il est vrai que l'analyse structurale apporte un éclairage particulier sur la question du sujet-conscience et de la relation synchronicité/historicité et structure/histoire, on ne peut pas pour autant en déduire que toute théorie qui s'oppose au primat du sujet et qui insiste sur la discontinuité de l'histoire relève du structuralisme. L'analyse archéologique de Foucault, comme l'analyse structurale de Lévi-Strauss, de Lacan ou d'Althusser, remet en question le sujet humain, la conscience et l'importance accordée à l'homme, mais pour Foucault, ce rejet décrit en négatif une tendance commune des recherches de l'époque. L'analyse structurale utilise une méthode positive pour explorer l'inconscient et mettre au jour les structures inconscientes du langage, de la littérature, des œuvres

et de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle étudie les structures et les corrélations logiques omniprésentes. Le structuralisme est le signe d'un bouleversement majeur au sein des sciences humaines et l'apogée de ce bouleversement n'est pas tant le structuralisme que la remise en question du statut des sciences humaines, du sujet et du primat de l'homme. La méthode archéologique de Foucault, comme l'analyse structurale, s'inscrit dans ce bouleversement et elle est à ce titre aux côtés du structuralisme et non au sein de celui-ci. Un certain nombre de penseurs traditionnels ont été effrayés par l'analyse structurale, non pas parce qu'elle analysait des rapports formels entre des éléments indifférents, mais parce que les structuralistes remettaient en question le statut même du sujet. Et Foucault de s'interroger :

S'il est vrai que le langage ou l'inconscient peuvent s'analyser en termes de structure, alors qu'en est-il de ce fameux sujet parlant, de cet homme qui est censé mettre en œuvre le langage, le parler, le transformer, le faire vivre ! Qu'en est-il de cet homme qui est censé avoir un inconscient, pouvoir prendre conscience de cet inconscient, pouvoir le reprendre en charge et faire de son destin une histoire ! Et je crois que la hargne, ou en tout cas la mauvaise grâce que le structuralisme a suscitée chez ces traditionalistes était liée au fait qu'ils sentaient remis en question le statut du sujet<sup>27</sup>.

4. L'annonce de « la mort de l'homme » n'inscrit donc pas la pensée de Foucault dans une perspective structuraliste, mais dans la continuité de la généalogie nietzschéenne. La vision foucauldienne du sujet et de l'histoire ainsi que sa méthodologie partagent avec la philosophie nietzschéenne une volonté de s'intéresser au présent et d'en faire le diagnostic. Ce travail a pour ambition de dévoiler la pensée et l'atmosphère d'une époque :

Au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent : à dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation

---

27. Michel Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 773.

sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe<sup>28</sup>.

Pour Foucault, la philosophie ne parle plus de vérités éternelles, universelles et ultimes, car elle n'est plus la science des sciences, elle n'est plus en mesure de réguler ou d'évaluer la nature, la société ou l'humanité, ni de penser ces notions comme une totalité. Dorénavant, la philosophie parle, analyse et diagnostique tout ce qui concerne le présent, elle se reflète dans diverses activités humaines concrètes; la théorie et l'activité philosophique se dispersent dans divers domaines qui se différencient mutuellement. Une philosophie se réalise dans une diversité de travaux théoriques et aucun philosophe ne peut prétendre être l'inventeur ou le propriétaire de cette philosophie.

La philosophie n'est donc plus une entreprise de totalisation du monde, de la connaissance ou de l'expérience, elle n'a plus besoin de recourir aux mythes pour rechercher une vérité éternelle hors d'atteinte, c'est une activité de diagnostic de ce qui se déploie au présent. Si Foucault signe l'acte de décès de la philosophie toute-puissante, il croit en revanche en l'existence d'une philosophie opératoire. La philosophie est une activité de diagnostic, c'est aussi un mode de pensée, un moyen de penser notre rapport au réel. La vie de la philosophie, à travers cette pensée du rapport entre le sujet et la réalité, est à même d'agir sur les comportements, les modes d'existence et les relations humaines, voire sur les mouvements sociaux.

Les implications philosophiques de « la mort de l'homme » annoncée par Foucault sur les quatre domaines que nous avons évoqués ci-dessus nous amènent à poser une question théorique importante sur le statut de la pensée foucauldienne: *Les Mots et les Choses* est-il une œuvre structuraliste? Foucault est-il un structuraliste?

En réexaminant l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui est « déjà là » pour analyser les conditions formelles de l'apparition du sens; en refusant la prescription

---

28. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 606.

sartrienne qui enjoint à l'homme de déchiffrer et manipuler le sens pour s'intéresser à ce qui relève du système; et en effaçant l'image distordue de l'homme pour s'intéresser à ce qui relève de la relation entre les choses, Foucault reçoit, certes, l'influence de penseurs comme Lévi-Strauss, Lacan ou Dumézil, mais il se différencie cependant en ce qu'il s'intéresse à la manière dont le sens est éclipsé par la constitution de l'objet :

Le structuralisme pose le problème des conditions formelles de l'apparition du sens, en partant surtout de l'exemple privilégié du langage: le langage étant lui-même un objet extraordinairement complexe et riche à analyser. Mais, en même temps, il sert de modèle pour analyser l'apparition d'autres significations qui ne sont pas exactement des significations d'ordre linguistique ou verbal. Or, de ce point de vue, on ne peut pas dire que je fasse du structuralisme, puisqu'au fond je ne me préoccupe ni du sens ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre<sup>29</sup>.

Il est manifeste à partir de là qu'il existe une véritable divergence d'intérêt entre l'archéologie du savoir et le structuralisme.

Si le structuralisme s'intéresse à l'émergence du sens dans le langage et aux modes de signification des discours, Foucault s'intéresse quant à lui aux modes opératoires des discours dans un contexte culturel donné. L'auteur de *Les Mots et les Choses* entretient avec le structuralisme un rapport double :

Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie. Dans cette mesure, j'ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même. C'est dans cette mesure que j'ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement. De distance, puisque j'en parle au lieu de le pratiquer directement, et de redoublement, puisque je ne veux pas en parler sans parler son langage<sup>30</sup>.

---

29. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel, 1994, Tome I, p. 603.

30. Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 583.

L'archéologie de Foucault refuse d'intégrer le structuralisme au domaine historique : elle veut « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale » mais pas pour « la structuraliser en appliquant au devenir du savoir ou à la genèse des sciences des catégories qui [ont] fait leurs preuves dans le domaine de la langue<sup>31</sup> ». Foucault n'emploie pas de méthodes ou de concepts caractéristiques de l'analyse structurale, mais il cherche à décrire et analyser les modes opératoires des pratiques discursives et à révéler les modes opératoires des rapports de pouvoir profondément enfouis. Au sein de l'*épistémè* moderne, Foucault place le structuralisme sur un même plan que la phénoménologie et l'aborde comme un objet épistémologique contemporain, mais il en délaisse la méthode au profit de la grammaire générative et transformationnelle de Chomsky. Si Foucault avait l'intention de sous-titrer son livre « une archéologie du structuralisme », il nous semble que c'était justement pour mieux s'en détacher.

Alors que Marx, Nietzsche et Freud ont chacun dans leur domaine — l'économie, la philologie et la psychanalyse — rejeté la conscience a priori et la philosophie du sujet, des écrivains comme Mallarmé et Blanchot ont abandonné l'intériorité de la conscience pour rechercher « la pensée du dehors ». Il ne viendrait pas à l'idée de qualifier Marx, Nietzsche et Freud de structuralistes parce qu'ils se sont opposés à la philosophie cartésienne du sujet. Pas plus que l'on ne pourrait parler d'écrivain structuraliste au sujet de Mallarmé et Blanchot au prétexte qu'ils ont remplacé l'intériorité de l'homme par le langage du dehors. Probablement peu de personnes diraient de Marx et de Mallarmé, deux hommes du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'ils étaient structuralistes avant l'heure. De même, dans le domaine scientifique, le respect que nous inspirent la rigueur du travail et l'originalité de la pensée de Foucault nous interdit de lui accoler une « étiquette ronflante mais inadéquate<sup>32</sup> » et de se montrer aussi « idiot et naïf<sup>33</sup> » que ceux qui ont voulu faire de lui un structuraliste.

31. FOUCAULT Michel 1969, p. 264.

32. Michel Foucault, « Préface à l'édition anglaise », 1970, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 13.

33. Michel Foucault, « Le grand enfermement », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 296.

Nietzsche, Marx et Freud — en procédant chacun dans leur domaine et avec leur méthode propre à une remise en cause systématique du rationalisme et de la modernité de Descartes jusqu'à Hegel — ont initié une mutation profonde de la philosophie occidentale. Il peut arriver que, pour faciliter la discussion, on regroupe au sein d'une même école des penseurs qui présentent certaines similitudes ou qui ont simplement vécu à la même époque, mais les termes trop larges ou trop généraux comme « poststructuralisme » ou « postmodernisme » sont simplificateurs et imprécis. Derrida regrettait que « l'opinion publique la moins informée<sup>34</sup> » range dans des notions fourre-tout ce qu'elle n'aime pas ou ne comprend pas et qu'elle fasse de son *Spectres de Marx* une œuvre postmoderne. Erreur aggravée par l'amalgame entre postmodernisme, poststructuralisme et critique du métanarratif<sup>35</sup>. En niant le lien entre déconstructionnisme et fin des métarécits, Derrida refusait de se voir accoler l'étiquette postmoderne ou poststructurale. De même, en affirmant qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre son archéologie des sciences humaines et la fin des métarécits, Foucault refusait d'être associé au structuralisme et nous pouvons dire sans crainte de nous tromper qu'il ne se voyait pas non plus comme un postmoderniste. C'est pourquoi nous devons, en tant que scientifique, nous éloigner de ce que Derrida appelait « l'opinion publique la moins informée ». Qu'il s'agisse des écrits de Derrida sur la métaphysique de la présence ou des réflexions de Foucault sur l'humanisme ou l'épistémè, il y a pu avoir à certains moments un flou entre ces travaux et la fin des « grands récits ». Les critiques de Foucault et de Derrida sont sans doute un peu sévères, il n'en faut pas moins préciser que ranger les penseurs dans des doctrines établies ou accoler des étiquettes aux philosophes ne sera jamais aussi important que de clarifier dans quel sens et par quelles méthodes ils s'approchent ou s'éloignent d'une école ou d'un courant de pensée, et d'identifier quelle école ou quel courant de pensée est le plus à même de rendre compte de la spécificité et de la créativité d'un auteur et de le distinguer d'autres penseurs. La manière dont les deux archéologies de

---

34. DERRIDA Jacques 2002, p. 36.

35. *Ibid.*, p. 57.

Foucault mettent ou non en avant le caractère révolutionnaire de la pensée de Marx illustre parfaitement ce point.

*Traduction de Camille Richou*

### ***Références des ouvrages cités***

DERRIDA Jacques 2002.

DERRIDA Jacques, *Marx & Sons*, Paris, P.U.F Galilée, 2002.

FOUCAULT Michel 1966.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel 1969.

FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel 1971.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, éditions Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel 1994.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, éditions Gallimard, 1994.



## La double substance

### *Donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne*

SUN Xiangchen

Lorsqu'on aborde la question des fondements de la configuration des valeurs dans la Chine moderne, on établit systématiquement un lien avec la tension existant entre tradition et modernité. Cette tension se manifeste souvent aussi sous une autre forme, celle de la différence entre les cultures chinoise et occidentale. Passé/présent, Chine/Occident: c'est vers l'ensemble formé par ces deux binômes que convergent tous les débats. La relation qu'entretiennent ces notions est extrêmement complexe: Chine et Occident s'entremêlent, passé et présent coexistent, tout est enchevêtré dans la plus grande opacité. Une chose est sûre, quel que soit l'angle d'attaque choisi pour aborder les binômes passé/présent et Chine/Occident, derrière se trouve toujours un immense contexte historique mondial: celui de la modernité. La modernité s'impose donc à nous et nous n'avons d'autre choix que de clarifier la question du passé et du présent, de la Chine et de l'Occident, ce qui nous amènera à réduire les fondements qui sous-tendent cette question à une « double substance », à l'origine de la configuration des valeurs de la Chine moderne.

### **Moderne, ou occidental?**

Avant d'aborder la question de la double substance, il est souhaitable d'effectuer une courte analyse de la relation complexe

caractérisant une double articulation : entre tradition et modernité, d'une part, Chine et Occident, d'autre part. La question de la convergence et de l'affrontement des cultures chinoise et occidentale comprend un volet essentiel, que les intellectuels chinois résumant par l'expression *xixue dongjian* 西學東漸 : la « pénétration des savoirs de l'Occident en Orient ». Or, une distinction fondamentale a d'emblée été négligée, celle de l'immense différence entre les deux vagues de pénétration occidentale en Orient : celle de la fin de la dynastie Ming et du début de la dynastie Qing, et celle qui s'est formée à la fin de la dynastie Qing ; nous avons nommé cette distinction « différence entre passé et présent dans la pénétration des savoirs occidentaux en Orient » (*xixue dongjian zhong de gujin chayi* 西學東漸中的古今差異). Ainsi, la première vague a surtout été le fait des missionnaires jésuites de la fin des Ming (1368-1644) et du début des Qing (1644-1911), Matteo Ricci (1552-1610) en étant le parfait symbole : venu pour diffuser les idées chrétiennes, il traduira également nombre de textes, et notamment l'œuvre d'Aristote, d'Épictète et d'Euclide, aidé par Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633). Ce sont une cinquantaine d'œuvres savantes<sup>1</sup> qui seront ainsi traduites, des classiques de la pensée occidentale pour la plupart, depuis les langues classiques dans lesquelles elles avaient été écrites vers la langue classique chinoise. Cette première vague prendra fin avec la querelle des rites. Elle aura un impact certain, mais n'ira pas jusqu'à bouleverser l'univers conceptuel chinois. D'un autre ordre, la seconde vague est intrinsèquement liée au processus de modernisation de la Chine, et cette fois, les savoirs et les idées qui arriveront d'Occident seront majoritairement le fruit de leur époque, l'époque moderne d'abord puis l'époque contemporaine. Yan Fu 嚴復 (1854-1921) pourrait en être le meilleur représentant, lui qui fera connaître les idées de Montesquieu, Adam Smith, Herbert Spencer, John Stuart Mill et Thomas Henry Huxley, tandis que toute la pédagogie que Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) tentera de mettre en œuvre au travers de sa revue *Le nouveau citoyen* (*Xinmin congbao* 新民叢報) prendra souvent appui sur les idées contemporaines venues

---

1. Cf. ZHANG Xiao 2012.

d'Occident. Cette seconde vague de pénétration occidentale aura un réel impact, puisqu'elle ira jusqu'à modifier en profondeur l'univers conceptuel des Chinois. Ces deux vagues ont été fondues sous le dénominateur commun des « savoirs venus d'Occident » (*xixue* 西學), même si elles renvoient tant au passé qu'au présent de l'Occident. Or, la marque laissée par les savoirs occidentaux de la seconde vague a été telle qu'elle a produit un effet très subtil : en même temps qu'elle accompagnait les Chinois dans leur aspiration à la modernité, la pensée moderne s'est glissée dans les pas des savoirs occidentaux en route pour l'Orient, se déployant dans leur ombre. Résultat : pensée moderne et savoirs occidentaux dans leur intégralité ont fini par être agrégés pour aboutir à un « deux-en-un » inédit. Or, du XVI<sup>e</sup> AU XIX<sup>e</sup> siècle, le récit de la modernité en Occident est celui du passage d'un discours s'appuyant sur la tradition culturelle occidentale à un discours fondé sur l'autocohérence de la raison, et déjà les œuvres traduites par Yan Fu et d'autres commencent à comporter ce trait distinctif de la raison. Le nouveau récit rationalisé ainsi produit a renforcé le caractère universel présent dans la pensée contemporaine occidentale. Tant et si bien que lorsque Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) écrit son histoire de la philosophie chinoise, il prend conscience d'une « vérité » : la problématique Chine/Occident est intrinsèquement une problématique passé/présent où les savoirs occidentaux sont devenus l'unique manifestation de la modernité<sup>2</sup>. Depuis Hu Shi 胡適 (1891-1962) et son « occidentalisation radicale » (*quanpan xihua* 全盤西化) jusqu'à Li Zehou 李澤厚 (né en 1930) avec sa formule « substance occidentale, usage chinois » (*xiti zhongyong* 西體中用), tous invoquent à leur manière un Occident coréférent de la modernité ; c'est surtout là qu'il faut chercher la principale explication à la confusion entre savoirs occidentaux et pensée moderne, confusion entretenue tout au long de l'histoire de la pensée contemporaine chinoise. Né dans les milieux académiques, ce phénomène du deux-en-un a investi la façon de penser des Chinois de l'époque contemporaine et ses conséquences ne peuvent être négligées. Or, les savoirs occidentaux recouvrent bien plus que

---

2. FENG Youlan 1984.

L'unique concept de modernité, tandis que l'amalgame établi entre les deux a fini par aboutir à un double résultat. Le premier est qu'en se fondant uniquement sur la modernité pour appréhender les savoirs occidentaux, la compréhension de la tradition culturelle occidentale ne peut que demeurer insuffisante ; le « Monsieur Démocratie et Monsieur Science » (*De xiansheng yu Sai xiansheng* 德先生與賽先生) énoncé haut et fort par le mouvement du 4 mai pour la « nouvelle culture » est la manifestation de cette compréhension limitée. Or, et c'est le second résultat, vouloir appréhender la modernité sur la base des savoirs et des idées venus d'Occident ne peut que réduire la dimension universelle du concept et masquer sa diversité plurielle, pourtant bien présente dans la réalité qui nous entoure. De fil en aiguille, on n'a fait qu'ajouter à la confusion, ce qui n'est certes pas pour faciliter une quelconque réflexion de fond sur les valeurs.

Idéal à atteindre dans le monde actuel, la modernité fait figure de notion universelle dans la construction et la compréhension de la civilisation moderne. Or, force est de constater qu'elle se présente sous une grande variété de formes à travers la planète, au point qu'on parle plutôt d'une « modernité plurielle ». Dans l'histoire du monde, la première forme de pensée moderne relativement élaborée est apparue en Occident, et dans tout débat autour des valeurs de la modernité, souvent ce sont des exemples issus du contexte occidental qui seront pris pour développer une argumentation ; pour comprendre la modernité, on ne peut donc faire l'économie de l'empreinte culturelle laissée par l'Occident.

L'histoire de l'Occident montre que le deux-en-un précité a aussi affecté la relation entre modernité et tradition occidentale, Samuel P. Huntington estimant même que pour préserver la civilisation occidentale, il est nécessaire de ne pas en faire une sorte de civilisation universelle mais de la considérer tout au contraire comme une civilisation particulière dont la modernité ne serait qu'un produit<sup>3</sup>. Ce discours n'est pas uniquement tenu pour décrire les liens entre civilisations : il a également sa propre raison d'être. Ainsi, dans les premiers temps de la modernité occidentale, modernité et tradition

---

3. Voir HUNTINGTON Samuel P. 1997.

occidentale se répondaient, ce qui tombait alors sous le sens : le concept de modernité participait d'un processus d'émergence de sa matrice culturelle, et modernité et tradition culturelle occidentale étaient en symbiose ; cette étape a duré deux à trois cents ans et les traces de cette émergence de la modernité sont visibles partout. Concept attaché au monde moderne, la liberté de pensée en est une excellente illustration. En effet, dans sa réflexion sur le salut personnel, Martin Luther avait opéré une distinction entre homme intérieur et homme extérieur, en déduisant que la puissance publique ne pouvait interférer dans les convictions religieuses de chacun. Plus tard, d'autres philosophes reprendront ces développements, dont John Locke qui proposera la notion de tolérance religieuse, ainsi qu'une articulation entre autorité divine et indépendance rationnelle. Enfin, se penchant sur la notion de cognition, John Stuart Mill se chargera de parachever le discours moderne sur la liberté de pensée et la liberté de discussion. Ayant intégré le critère d'universalité, fruit d'une démonstration rationalisée, les sociétés modernes n'ont désormais plus besoin de recourir aux interprétations nées de la tradition chrétienne et culturelle de l'Occident et ont ainsi développé une compréhension qui leur est propre des notions d'intrinsèque et d'extrinsèque, de public et de privé. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la pensée moderne se verra recadrée par la rationalisation, s'affranchissant dès lors du processus d'émergence qui la liait à la tradition culturelle occidentale pour devenir une modalité arrivée à maturité et prête à être diffusée à travers la planète au nom de l'universalité ; j'appelle ce phénomène « théorie de l'émergence de la modernité » (*xiandaixing de tuotai lun* 現代性的脫胎論).

Ce processus complexe nous éclaire sur deux points. Tout d'abord, dans le monde moderne, la tradition culturelle nécessite de prendre une forme dite rationnelle. Cette notion apparaît dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel : le contenu rationnel (*vernünftiger Inhalt*) de l'histoire et de la culture occidentales, dans la modernité, « doit encore être conceptuellement saisi par l'esprit, que ce contenu qui est déjà rationnel en soi puisse acquérir aussi une forme rationnelle, de sorte qu'il apparaisse justifié au regard de

la pensée libre<sup>4</sup> ». Pour Hegel<sup>5</sup>, c'est l'« universalité » (*Allgemeinheit*) et la « détermination » (*Bestimmtheit*) obtenues grâce aux modalités de la raison qui permettent *in fine* à cette « forme rationnelle » (*vernünftige Form*) de se détacher de toute substance historique particulière et de recourir uniquement aux modalités de la raison pour exprimer ses concepts-valeurs. Le désenchantement et la rationalisation du monde moderne tels que perçus par Max Weber relèvent de la même logique. La forme rationnelle est le principal fil conducteur pour comprendre la question du lien entre savoirs occidentaux et pensée moderne. Autrement dit, si la modernité a des racines fortement ancrées dans la tradition culturelle occidentale, dans le monde moderne néanmoins, les concepts qui la définissent se plient d'ores et déjà de nouveau à une autoréflexion par le biais de modalités rationalisées, pour clarifier chacun de ses maillons ainsi que sa détermination (*Bestimmtheit*). Né en Occident, le concept de modernité « semble » ainsi être devenu une structure autosuffisante et auto-cohérente, ce qui lui procure pour corollaire logique une tendance à l'universalité (*Allgemeinheit*) et le rend donc susceptible d'être

---

4. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820, trad. chinoise p. 3 (citation modifiée). Note de la traductrice : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur. Néanmoins et pour information, ci-dessous deux traductions publiées en français du passage concerné en entier (« *Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine [...]* »):

- « Quand l'esprit pensant ne se satisfait plus de la posséder sous cette forme immédiate, de quoi a donc besoin cette vérité ? Il faut seulement qu'elle soit saisie conceptuellement par l'esprit, que son contenu qui est déjà rationnel en soi puisse acquérir aussi la forme rationnelle, de sorte qu'il apparaisse justifié au regard de la pensée libre. » (Source : traduction de Robert Derathé, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1982, p. 47 de la préface).

- « De quoi cette vérité a-t-elle besoin en outre, dans la mesure où l'esprit pensant ne se satisfait pas de la posséder de cette manière la plus proche, sinon qu'on la conceptualise aussi, et que, pour le contenu déjà en lui-même rationnel, on acquière aussi la forme rationnelle, afin qu'il apparaisse justifié pour le penser libre ? » (Source : traduction de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 3<sup>e</sup> édition entièrement révisée et augmentée, 2013, p. 116 de la préface).

5. Les traductions françaises de *Allgemeinheit* (universalité) et *Bestimmtheit* (détermination) se trouvent tant dans la traduction de Robert Derathé, *op. cit.*, p. 51-52 de la préface, que dans celle de Jean-François Kervégan, *op. cit.*, p. 123 de la préface.

accepté par l'ensemble de l'humanité. C'est pour cette raison que souvent, le monde non occidental adhère aux valeurs modernes et tourne le dos à sa propre tradition culturelle, persuadé d'avoir saisi « la vérité universelle ».

Le second point est que pour opérer, la modernité a pourtant besoin du fonds (le contenu rationnel) qu'offre la tradition culturelle, pour s'adosser à elle, et ce contenu rationnel, c'est souvent le mode de vie au quotidien des populations qui la fournit, la rationalité s'y trouvant dans une condition « en soi ». En effet, pour réussir à fonctionner sans heurts dans les réalités concrètes du quotidien, cette structure régissant le concept de modernité et semblant se suffire à elle-même a pourtant bien besoin de solidement s'arc-bouter sur la tradition culturelle occidentale. Dans la marche vers la modernisation, le processus d'émergence par lequel la tradition culturelle occidentale a lancé sa propre rationalisation nous fait prendre conscience d'une vérité : modernité et tradition culturelle occidentale entretiennent une complexe relation de fond et de forme. La modernité a émergé de la tradition culturelle occidentale par le biais de la rationalisation ; une fois rationalisée, elle s'est muée en un récit autonome, totalement détaché de la tradition culturelle occidentale, ce qui lui a permis de se diffuser à travers le monde ; mais il s'agit là uniquement de la forme : le récit qui raconte comment la modernité a accédé à la rationalisation et à l'universalité. En effet, si cette structure régissant le concept de modernité aux apparences d'autosuffisance fonctionne si bien dans le monde occidental, c'est bien aussi grâce à son fonds (le contenu rationnel), lequel joue le premier rôle ; il a, aujourd'hui comme hier, besoin de s'appuyer sur la tradition culturelle occidentale pour fonctionner, et si la raison d'être de la narration a changé, d'un point de vue structurel, le système, lui, n'a jamais véritablement coupé le lien avec la tradition, car l'isomorphisme demeure, ainsi qu'un besoin de s'équilibrer mutuellement. C'est ce qui explique que la modernité puisse fonctionner sans heurt en Occident. Autrement dit, si en philosophie John Stuart Mill a effectivement pu démontrer la nécessité de la liberté de pensée, il n'en demeure pas moins que la distinction entre intérieur et extérieur établie par la tradition protestante et la raison d'être de la théologie de la tolérance religieuse entretiennent

un parfait isomorphisme avec ladite liberté de pensée. Quand on se réfère à la forme de la modernité et au fond de la tradition culturelle occidentale, forme et fond sont bel et bien séparés, et ne forment pourtant qu'un en même temps; voilà la « théorie du fond et de la forme de la modernité » (*xiandaixing de biaoli lun* 現代性的表裡論).

Modernité et occidentalité sont deux concepts complètement différents: la modernité a mis en place un système de valeurs qui s'articule autour d'une rationalité qui lui est propre, tandis que l'occidentalité désigne la substance même de la culture occidentale. Les deux partagent jusqu'à un certain point une structure commune et maintiennent un lien fort et complexe tant sur le fond que sur la forme. Or, ils sont souvent confondus dans les sociétés non occidentales, où cet enchevêtrement représente un immense défi.

Ainsi, une première approche postule *qu'en réalisant l'occidentalisation, la modernité sera acquise*. Ce point de vue part d'une réalité: la modernité a effectivement émergé de la tradition culturelle occidentale. La relation étroite qui en est déduite établit un deux-en-un des savoirs occidentaux et de la modernité, qui amène à postuler que pour devenir une société moderne et saine, il est nécessaire de réussir son occidentalisation; cette première approche s'est manifestée de diverses manières, depuis les tout premiers débuts avec l'« occidentalisation radicale » de Hu Shi, et jusqu'à plus récemment avec une proposition de « christianisation complète ». Or, l'occidentalisation est bien souvent un objectif inatteignable. En effet, vouloir s'occidentaliser pour réaliser sa propre modernité ne peut que provoquer des heurts violents avec sa propre tradition culturelle; lorsque le fonds ou le contenu d'une société entre en conflit direct avec celui d'une autre société, ce qui en Orient s'est souvent manifesté par un choc entre civilisations orientale et occidentale, cela crée une terrible confusion des idées et déstabilise fortement la société, occasionnant *in fine* une immense instabilité. L'amalgame qui s'est installé dans les sociétés non occidentales au tout début de l'histoire moderne et contemporaine peut s'expliquer dans la mesure où la modernité étant effectivement une émergence de la tradition culturelle occidentale, vouloir moderniser la société en apprenant de l'Occident pouvait paraître envisageable. Mais une fois qu'on est davantage familiarisé avec

le contexte et qu'on comprend que la modernité s'appuie sur sa propre rationalisation, qu'elle a émergé de la tradition culturelle occidentale et qu'elle s'est construite sa propre rationalité, il n'est plus nécessaire de strictement s'en tenir à sa matrice originelle.

Une autre approche consiste à *ne se préoccuper que de modernité pour créer une société moderne*. Le processus de rationalisation a fait que le concept de modernité renvoie une image d'autocoherence, d'autosuffisance. Or, se focaliser uniquement sur la modernité, c'est considérer qu'elle peut fonctionner de manière autosuffisante, qu'en introduisant le concept de modernité, tout s'éclaire, tous les problèmes peuvent être résolus. Voilà qui s'appelle tomber dans le simplisme car ce faisant, on oublie complètement les valeurs de sa propre culture. On oublie également le fait que derrière la façade se cache le fond de la tradition culturelle occidentale, venu en renfort de l'action de la modernité ; le concept de modernité ainsi formalisé et rationalisé rencontre alors la résistance silencieuse des traditions culturelles des sociétés non occidentales, laquelle se manifeste par un conflit entre modernité et tradition, par un conflit entre la forme de la modernité venue d'Occident et le fond de la tradition propre.

Il est ainsi extrêmement compliqué pour une société non occidentale de s'inscrire dans une démarche vers la modernité. Elle doit, d'un côté, accepter les concepts-piliers de la modernité, qui sont le seuil à franchir pour accéder à la civilisation moderne, et réaliser la mutation vers la modernité de la société traditionnelle qu'elle est en s'adossant à ce substrat. D'un autre côté, il n'est pourtant ni envisageable ni même possible de voir rejetée d'un seul bloc la tradition culturelle, laquelle a donc, elle aussi, besoin de se trouver une forme rationnelle dans la société moderne et d'user de son contenu rationnel pour soutenir la modernité. De ce processus émerge une double substance qui se manifeste sous la forme des concepts centraux respectifs de la civilisation moderne et de la tradition culturelle. Aussi les divers concepts venus de substances différentes se heurtent-ils de plein fouet dans le processus de mutation des sociétés non occidentales vers la modernité. Ce que l'on nomme mutation n'est rien d'autre que le difficile ajustement, sur le double plan du fond et de la forme, des deux substances que sont la structure de la civilisation

moderne ayant émergé de la tradition culturelle occidentale d'une part, et la tradition culturelle d'autre part, jusqu'à ce qu'elles réalisent enfin l'appariement qui leur permettra de former un système d'équilibre dynamique.

Face au défi lancé par le binôme occidentalisation/modernité, la grande diversité des sociétés non occidentales ne nous laisse aucun doute quant à l'extrême complexité en jeu pour réaliser leur modernisation. C'est une double mission qui nous est assignée. Il est tout d'abord urgent d'établir une distinction nette entre savoirs occidentaux et pensée moderne, d'isoler la logique inhérente à la modernité; l'approche deux-en-un qui a jusqu'alors prévalu, quelle qu'en soit la raison, pêche par étroitesse. La modernité est un aboutissement commun à toute l'humanité et ne peut être réduite à la seule appartenance occidentale. On ne doit cependant pas oublier que derrière un fonctionnement sain de la modernité se trouve le soutien de la tradition culturelle; la tradition doit donc fournir son contenu à la modernité qu'elle entend soutenir. Le récit rationalisé est depuis longtemps déjà ce à quoi aspire la pensée occidentale, et la pensée moderne lui a permis de s'exprimer de la manière la plus précise et la plus consciente qui soit. Lorsque nous nous saisissons de la pensée occidentale dans l'idée d'aspirer à la modernité, la modalité rationnelle est omniprésente, nous amenant à appréhender les concepts et les idées nés en Occident au nom d'un principe d'universalité auquel nous avons consenti. C'est d'autant plus le cas lorsque la pensée moderne se présente sous le visage des valeurs. Certes, la pensée occidentale a un caractère universel certain dans la mesure où la philosophie occidentale considère depuis toujours la recherche de l'universalité comme sa mission première. Mais lorsque nous nous retrouvons face à la dimension universelle de la modernité, la substance de l'histoire de l'Occident qui s'enchevêtre en arrière-plan nous pousse dans des retranchements souvent difficiles à habiter. Il en est ainsi de la naissance de la Réforme, concomitante à celle de la modernité: nombre d'intellectuels aiment à faire ressortir les racines protestantes de la politique, de l'économie, du droit et de la morales modernes<sup>6</sup>. Ainsi, étudiant le christianisme, ils l'assimilent

---

6. Emblématique de cette approche est l'ouvrage de TROELTSCH Ernst 1992.

à la tradition culturelle de l'Occident mais ne vont pas jusqu'à en faire un incontournable vecteur de la modernité, tout en lui faisant néanmoins jouer un rôle majeur dans le monde moderne occidental. Cette approche compartimentée nous est très utile pour comprendre le lien entre configuration des valeurs de la tradition culturelle et modernité; agir différemment ne ferait que revenir à tout amalgamer, mettre sur le même plan.

Savoirs occidentaux et pensée moderne: ces notions tributaires de l'espace culturel et du temps historique semblent pouvoir être entièrement dissociées, alors même qu'elles sont intrinsèquement imbriquées dans le contexte chinois, ce qui fait qu'appréhender le monde moderne nous met en difficulté et que la détermination du contour des valeurs de la Chine moderne se révèle un véritable casse-tête. Ce complexe enchevêtrement de la modernité et de la pensée occidentale a une conséquence directe: en reprenant à notre compte l'armature de la modernité, plaçant ainsi l'accent sur sa dimension universelle, d'une façon ou d'une autre, nous oublions le rôle pilier joué par la substance historique de la culture occidentale. Lorsqu'on décide de s'appropriier les concepts-valeurs modernes avec un état d'esprit favorable à l'universalisme, on se retrouve souvent à réfréner ses propres traditions de vie au nom de la modernité, à étouffer la configuration des valeurs née de l'expérience chinoise; l'expérience existentialiste et les concepts-valeurs élaborés par la Chine sont alors laissés de côté. *A contrario*, lorsque nous considérons les concepts-valeurs de la modernité comme autant de représentants de la culture occidentale, notre approche se fait conservatrice; nous rejetons alors unilatéralement le monde moderne au nom de la nécessité de lutter contre l'invasion des concepts-valeurs occidentaux. Or, en voulant considérer que les concepts-valeurs de la pensée moderne ont de profonds fondements culturels occidentaux, nous nous montrons conservateurs et tournons ainsi le dos à toute la réflexion que l'Occident mène depuis les débuts de l'ère contemporaine sur la signification et les valeurs d'une universalité qui s'adresserait véritablement à l'humanité tout entière; nous estimons également que les concepts-valeurs de la modernité ne regardent pas la tradition culturelle chinoise, qu'elles n'ont rien à voir avec le développement de l'humanité dans son

ensemble. Ce faisant, nous faisons preuve d'une tendance au repli et au conservatisme extrême, refusant de voir l'émergence d'une histoire de l'humanité. Il s'agit bien là de deux dimensions d'une même façon de voir : ce qui est moderne, c'est ce qui est occidental du fait que notre positionnement, quel qu'il soit, a un effet sur notre façon de voir. Dans cette confusion, la fixation sur la modernité a conduit à oublier qu'elle se nourrissait de son socle culturel ; et la fixation sur les savoirs occidentaux fait que le souci d'universalité du récit de la modernité n'obtient pas gain de cause. Quel que soit le regard que nous portons sur nous-mêmes, il est blessant : dans la société moderne, la tradition culturelle chinoise ne bénéficie jamais du positionnement adéquat. En effet, on observe soit une dévaluation du soi, où sous la pression de la modernité, la richesse et l'universalité de la tradition culturelle chinoise sont escamotées ; soit un enlèvement dans un conservatisme incapable de s'appropriier les plus belles valeurs et idées de la civilisation moderne, produits de l'humanité toute entière.

## **Comment aborder la tradition culturelle chinoise ?**

La question du deux-en-un des savoirs occidentaux et de la pensée moderne ayant été clarifiée, se pose à présent celle de savoir comment la société moderne doit se repositionner face à la tradition culturelle chinoise, immense défi s'il en est. Cette question n'a cessé de hanter les esprits depuis plus d'un siècle. Repositionner les valeurs et les idées modernes de la tradition culturelle chinoise nécessite de revoir et clarifier trois maillons. Il s'agira tout d'abord de mener une réflexion sur le positionnement antitradition hérité du mouvement pour la nouvelle culture, dit mouvement du 4 mai, afin de se débarrasser des obstacles idéologiques empêchant de se réapproprier la tradition culturelle chinoise. Il s'agira ensuite de repositionner la tradition culturelle chinoise à l'intérieur de l'histoire mondiale afin qu'elle se pare d'une forme rationnelle dans le monde moderne. Enfin, il s'agira de refondre le contenu de la tradition culturelle chinoise au bénéfice de la forme de la modernité

chinoise. Ce n'est qu'en nous attaquant à ces trois aspects que nous serons véritablement en mesure de définir ce que pourrait être la tradition culturelle chinoise au sein du monde moderne.

Menons tout d'abord une réflexion sur le mouvement pour la nouvelle culture. D'un côté, le mouvement du 4 mai s'était fait le vecteur de l'esprit des Lumières : science et démocratie, liberté et égalité, esprit critique rationnel représentent effectivement les valeurs indispensables pour embrasser la modernité, et la réalisation de ces aspirations demeure d'ailleurs parfois encore en attente dans la modernité actuelle. D'un autre côté et dans un contexte élargi, le conservatisme culturel a d'ores et déjà mené une réflexion approfondie sur l'ambition du mouvement pour la nouvelle culture, en marquant les limites ; ce minutieux travail de relecture demande à être poursuivi.

À l'origine du mouvement du 4 mai se trouve une double logique : politique et culturelle. Li Zehou parle d'une « double variation du salut national et des Lumières<sup>7</sup> » (*jiuwang he qimeng de shuang-chong bianzou* 救亡和啟蒙的雙重變奏), où le salut national et les Lumières renvoient globalement et respectivement au politique et au culturel. Si les termes « salut national » et « Lumières » sont plus précis, la distinction entre politique et culturel semble néanmoins plus appropriée. Li Zehou affirme :

Le mouvement pour la nouvelle culture avait une vocation culturelle et non politique. Son objectif était de transformer le caractère national, de détruire les traditions anciennes. Il considérait que les bases du progrès social devaient s'appuyer sur une refonte de l'idéologie, sur une réflexion à propos de la démocratie et des Lumières. D'emblée, des ferments et des facteurs politiques étaient donc bel et bien présents, en évidence ou dissimulés<sup>8</sup>.

Force est de constater que Li Zehou n'a pas déployé son argumentation en s'inscrivant dans une logique culturelle et politique. En effet, la logique politique est de toute évidence bien plus complexe que l'unique concept de salut national, tandis que la logique culturelle va bien au-delà du concept des Lumières.

---

7. Li Zehou 1987, p. 15.

8. *Ibid.*, p. 11.

L'aspect politique peut être relié à plusieurs fils conducteurs : l'appel au libéralisme, les aspirations de la gauche radicale, les efforts en faveur du salut national et la construction d'une nouvelle Chine. Mais au final, l'appel révolutionnaire né du mouvement du 4 mai portera un coup très dur à la tradition culturelle chinoise. L'aspect culturel, quant à lui, présente aussi de nombreuses ramifications : la nouvelle culture telle que représentée par le mouvement du 4 mai, l'orientation vers le progrès historique, la préconisation d'une rénovation culturelle, l'intérêt pour les masses prolétariennes, le progrès des sciences et de la démocratie, une aversion épidermique pour la tradition, et en même temps une volonté de la maintenir. Le débat culturel des années 1980 sera le prolongement incontestable des positions véhémentes du mouvement du 4 mai à l'égard de la tradition.

Les logiques politique et culturelle du mouvement du 4 mai finiront par s'entremêler, mais l'évolution historique fera que l'avantage ira à la logique politique au total détriment de la logique culturelle. De plus, de toutes les aspirations politiques, c'est la plus étroite qui finalement fournira à l'ensemble du mouvement du 4 mai son orientation phare : Li Zehou explique ainsi que « la tâche du salut national écrasera l'aspiration aux Lumières ». Mais il ne s'agit là que d'un aspect car, beaucoup plus largement, l'appel politique au radicalisme a totalement refermé tout espace de réflexion sur la culture. Non seulement le travail des Lumières n'a pas été achevé, mais le travail de réflexion rationnelle sur la tradition culturelle chinoise qui devait se fonder sur les Lumières l'a encore moins été. On se trouve là face à une double défection. Les exigences politiques furent telles que les nombreuses limites du mouvement du 4 mai quant à l'orientation des valeurs culturelles ont été complètement occultées. La notion politique de « correction » (*zhengque xing* 正確性) du mouvement du 4 mai a également porté atteinte à la réflexion culturelle en ce qu'elle a masqué les insuffisances du mouvement dans le domaine de l'orientation des valeurs. L'exhaustivité de la modernité et la profondeur de la tradition culturelle ont été ici sacrifiées. La Chine moderne n'a eu d'autre choix que d'intégrer tous ces éléments à son patrimoine, et la tradition culturelle chinoise a par la suite et pour longtemps perdu tout son éclat. Le

problème fondamental avec l'argumentation de Li Zehou sur le salut national et les Lumières est qu'il persiste à vouloir se limiter à un récit intrinsèque de la modernité, sans jamais s'interroger sur la place prise par cette autre dimension qu'est la tradition culturelle chinoise.

Sur le plan politique, le mouvement du 4 mai était foncièrement anti-impérialiste et antiféodal, et son objectif final était de fonder une Chine nouvelle qui fût libre, démocratique, riche et puissante. C'est aujourd'hui encore le rêve des Chinois, cela reste l'élan spirituel qui anime l'histoire de la Chine moderne. Or, l'équilibre auquel contribue la tradition culturelle ayant fait défaut, les modalités pour réaliser l'objectif politique du mouvement du 4 mai ont été obérées par le radicalisme. Yu Yingshi 余英時 (né en 1930) a longtemps étudié le radicalisme jalonnant l'histoire de la pensée chinoise depuis l'époque contemporaine; il estime que le mouvement du 4 mai se caractérise par l'intrusion d'un radicalisme politique l'ayant précédé jusqu'à se muer en un radicalisme culturel<sup>9</sup>. Le fait est que la logique politique du mouvement du 4 mai s'était radicalisée; l'appel à la révolution qui lui fera suite usera d'une critique encore plus virulente et jusqu'au-boutiste contre la tradition, avec pour conséquence le développement d'un modèle culturel encore plus radical. Le mouvement du 4 mai servira d'étendard à la Révolution culturelle, dont les conséquences n'ont pas besoin d'être rappelées ici.

Si le mouvement du 4 mai a pris une orientation radicale, c'est aussi parce que l'époque le voulait: un radicalisme encore plus prononcé que celui qui s'était déjà fait jour s'imposait si on espérait pouvoir faire bouger la société; radicaux de par leur écriture, les *Cris* (*Nahan* 呐喊) de Lu Xun 魯迅 (1881-1936) avaient bien pour objectif d'ouvrir les yeux à la société chinoise. Cela dit, la réalité est que l'héritage spirituel légué par le mouvement du 4 mai a encouragé les attitudes radicales à l'égard de la tradition culturelle chinoise, le mouvement pour la nouvelle culture mettant outrancièrement en avant la problématique passé/présent. Dans la Chine moderne, la tradition traîne depuis très longtemps déjà une image négative et le mouvement du 4 mai en porte la responsabilité. Depuis que

9. Yu Yingshi 2004, p. 17.

la « boutique de Confucius » a été mise à mal par le mouvement du 4 mai, les concepts-valeurs traditionnels sont considérés comme une pierre d'achoppement faisant obstacle au progrès et à la marche vers la modernité. Dans le contexte de la Chine moderne, la tradition n'est absolument pas vue comme une force positive dont il est bon de s'inspirer ; perdue au milieu des valeurs positives de la société moderne, elle est ainsi devenue une notion bien obscure. Et malgré les efforts et le combat désespéré mené par Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) et Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), ou des magazines comme *Revue critique* (*Xue heng* 學衡) et *Tigre* (*Jiayin zazhi* 甲寅雜誌) en faveur de la continuité de la culture, la tradition n'est plus devenue qu'un sempiternel contre-exemple. La situation ne commence à évoluer que depuis peu.

Sur le plan culturel, le radicalisme du mouvement du 4 mai a donné naissance à un modèle de pensée en constante recherche de nouveauté. Cette quête de la nouveauté a lancé les Chinois des nouveaux temps dans une course effrénée, au point de très souvent s'y perdre, encore jusqu'à aujourd'hui. Et maintenant qu'ils ont rattrapé le reste du monde ou qu'ils sont sur le point de vraiment se sortir de leur « retard », ils regardent soudain en arrière et réalisent qu'ils ont beaucoup perdu : les voilà bien désemparés. Le mouvement du 4 mai a certes eu le mérite d'introduire l'horizon de la modernité dans la société chinoise, mais il s'agit d'une modernité bien maigre, une modernité qui ne peut assurer à elle seule son maintien.

Cette bien maigre modernité introduite par le mouvement pour la nouvelle culture est aussi devenue le filtre à travers lequel nous appréhendons le monde moderne. Or, si le slogan « science et démocratie » est bien la bannière derrière laquelle la Chine moderne se rassemble pour avancer, s'en emparer pour tâcher de comprendre le monde moderne occidental permet uniquement de voir la forme de la modernité en Occident, masquant le fond de la tradition culturelle occidentale. Surtout, ce que l'on ne voit pas, c'est comment à l'époque moderne, la tradition culturelle occidentale s'est forgé une forme rationnelle pour faire émerger une pensée moderne, donnant naissance à une société où forme et fond ne font qu'un. *A contrario*, cette pensée filtrante a aussi modelé notre

propre vision de la tradition culturelle chinoise, faisant obstacle à ce que nous retournions vers elle pour y puiser des valeurs-ressources, allant même jusqu'à détruire les merveilleux outils qu'elle nous a pourtant légués. Un système sans fondations ne pourra jamais devenir un système vivant; une modernité sans soutien de la tradition culturelle ne connaîtra jamais un fonctionnement sain. Tels sont les enseignements que nous devons avant tout tirer du mouvement pour la nouvelle culture.

Supposons que nous ayons enfin tiré les enseignements du mouvement du 4 mai et que nous cessions de jeter notre propre culture aux orties. La question suivante est alors : comment situer la tradition culturelle chinoise dans le monde moderne ? Cela implique de s'interroger sur la façon dont la tradition culturelle chinoise peut, à l'heure de la modernité, percer sous une forme rationnelle ; ou encore comment elle peut inscrire son universalité dans l'histoire mondiale.

La configuration des valeurs modernes se caractérise par sa dimension universelle, sa vocation à servir la société humaine dans son ensemble. Dans le contexte actuel de mondialisation galopante, toute rationalité d'une configuration des valeurs doit pouvoir gagner son procès face au tribunal de la raison humaine, à l'instar des Lumières telles que les percevait Emmanuel Kant. Or, opérer concession sur concession, s'autojustifier au nom d'une « spécificité » ne font qu'affaiblir la légitimité que pourraient présenter des valeurs culturelles dans le monde moderne. Le fait est que les penseurs occidentaux manifestent une très forte conscience de soi à propos de la signification universelle de la pensée occidentale à l'égard de l'humanité. Dans un paragraphe intitulé « L'histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme », Edmund Husserl avait déjà examiné en détail l'impact du développement des concepts philosophiques occidentaux sur l'humanité. Pour Husserl, l'homme est un animal rationnel et si sa mission entière vise à amener la raison le caractérisant à comprendre toutes les possibilités qui l'habitent, alors la philosophie occidentale incarne un mouvement historique, celui d'une rationalité universelle inhérente à l'humanité toute entière ; les Européens incarnent un tel concept absolu, et l'europanisation (occidentalisation) des

autres civilisations de la planète présente donc une forme de signification absolue<sup>10</sup>. Si Husserl doutera toujours de ses conclusions, son travail l'amènera pourtant à faire accepter ce point comme une évidence. La réflexion menée en Occident sur la nature universelle de l'humanité a fait de la pensée occidentale un pilier de la pensée moderne ; il ne s'agit certes pas là d'un événement contingent mais bien du résultat de la recherche de l'universalisme menée par les penseurs occidentaux, notamment à l'époque moderne, où cette recherche a rencontré sa forme rationnelle.

Se fondant sur cette caractéristique universaliste de la culture occidentale, les philosophes occidentaux en ont déduit un positionnement distinctif des cultures non occidentales. Husserl définit les pensées chinoise et indienne comme relevant d'un « simple type anthropologique<sup>11</sup> » ; autrement dit, ces catégories de civilisations ne possèdent aucune vocation universalisante, elles n'entrent pas dans le modèle conçu par Husserl. Husserl se fonde sur un modèle « Occident/universel, Orient/particulier » et il n'est malheureusement pas le seul à avoir cette approche puisque les Chinois eux-mêmes se définissent souvent à travers elle. Car jamais nous n'avons envisagé de forme rationnelle, à caractère universel, pour comprendre et positionner notre propre tradition culturelle.

Pour ce qui est du positionnement du « monde oriental », Hegel était allé plus loin que Husserl. Dans sa philosophie de l'histoire, il distingue quatre mondes : le monde oriental, le monde grec, le monde romain et le monde germanique<sup>12</sup>. Chacun est unique tout en comprenant un sens universel à l'adresse de toute l'humanité. Cette séparation établit que l'esprit du monde a opéré un déplacement d'Orient en Occident, que l'histoire a débuté en Orient. En Orient, il y a d'abord eu la Chine, puis l'Inde, puis la Perse : trois civilisations orientales qui incarnèrent chacune à sa manière un maillon universel dans le fil de l'histoire, l'unification de la Chine, la

---

10. HUSSERL Edmund 1936. Chapitre « La crise des sciences comme expression de la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne », Point 6 : « L'histoire de la philosophie moderne en tant que combat pour le sens de l'homme ». Traduction chinoise p. 27.

11. *Ibid.*

12. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1822.

dislocation de l'Inde et la monarchie en Perse. Pour Hegel, le monde germanique incarne le monde moderne. La Chine, l'Inde, la Perse et le monde germanique participent tous d'une typologie idéale; ce sens ne relève pas uniquement de l'histoire factuelle de chacun de ces mondes dans la mesure où chacun de ces maillons a aussi une composante universelle et durable, même s'il découle de l'histoire. Le discours que tient Hegel sur la philosophie de l'histoire suit un développement linéaire, mais au moins a-t-il vu la contribution universelle à l'humanité apportée par chaque civilisation, ainsi que sa configuration des valeurs.

Ni le développement linéaire de l'esprit du monde (*Weltgeist*) selon Hegel, ni l'accomplissement de soi par la raison universelle de Husserl ne tiennent compte de l'apport à la destinée humaine des sagesse et des valeurs déployées par les diverses civilisations humaines. Dans le long chemin parcouru par celles-ci, chacune d'entre elles a déployé des formes de sagesse et des configurations de valeurs qui sont autant de manifestations de la diversité du potentiel humain. Aux origines des civilisations humaines, Karl Jaspers voit la naissance d'un cadre commun à tous les peuples, et vers 500 avant J.-C., estime-t-il, trois grandes civilisations se sont développées « [...] presque simultanément en Chine, en Inde et en Occident, sans qu'une seule de ces régions eût connaissance des autres ». Il appelle cette époque la période axiale (*Achsenzeit*<sup>13</sup>) et voit en ces trois civilisations les trois points de départ de l'Histoire. Or, la civilisation occidentale a franchi seule le cap de l'ère des sciences et techniques et vu sa tradition intellectuelle se parer d'une forme rationnelle plutôt élaborée. Elle s'est certes installée depuis longtemps déjà dans cette nouvelle étape de son développement, mûrissant une réflexion très étayée sur l'universalisme de la raison; mais sur le long chemin de l'Histoire, les autres civilisations humaines ont, elles aussi, produit des sagesse et des valeurs *demeurées en latence, qui attendent encore tout simplement de pouvoir revêtir une forme rationnelle, donnée par la modernité*. Elles doivent de la même manière intégrer le patrimoine commun de l'humanité, car elles représentent autant de ressources intellectuelles indispensables au développement futur

---

13. JASPERS Karl 1949. Traduction chinoise p. 7.

d'une humanité commune; elles ne sauraient être délaissées par le monde moderne pour la simple raison qu'elles n'auraient temporairement pas encore acquis une forme rationnelle.

L'époque contemporaine a vu la pensée occidentale poursuivre sa réflexion en reprenant à son compte la rationalisation prônée par Hegel et Husserl; mettant l'humanité entière à contribution, cette pensée occidentale a réussi à donner au monde moderne ses lettres de noblesse. Ce point est indiscutable. Mais nous souhaitons particulièrement insister sur le fait qu'en cette époque de mondialisation, de nouvelles aspirations ont également vu le jour à l'égard du développement des diverses formes de civilisation humaine. Les civilisations apparues à la période axiale ont commencé à se rapprocher et à dialoguer comme jamais auparavant. Depuis la période axiale, elles ont accumulé des formes de sagesse et des configurations de valeurs qui ne sont certes pas apparues spontanément; pour reprendre un terme de Hegel, elles ont toutes un contenu rationnel qui leur est propre et incarnent la grande diversité des sagesse et des valeurs développées au fil de l'expérience humaine. En ces temps de mondialisation où l'humanité doit faire face aux nombreux défis lancés par les crises de la modernité, c'est une prise en charge par l'humanité dans son ensemble qui s'impose: il importe que toutes les sagesse de l'humanité réunies apportent une réponse commune. De ce point de vue, le simple dialogue interculturel ne suffit plus pour résoudre les problèmes et c'est un cadre théorique beaucoup plus ambitieux qui doit être esquissé, pour que tout l'éventail des sagesse ancestrales de l'humanité recommence à se déployer et ainsi ouvrir un nouvel espace. Le modèle à suivre ici n'est plus celui de Husserl, Hegel ou Jaspers; en cette époque mondialisée, c'est désormais un modèle de cohabitation harmonieuse qui est attendu, et pour atteindre cet objectif, nous avons encore une fois besoin de donner une forme rationnelle à la tradition culturelle chinoise, autrement dit une formulation moderne qui lui permette d'apporter sa contribution à l'humanité. Aussi, repositionner la tradition culturelle chinoise ne peut plus passer par les formats universel/particulier, avancé/retardé; de même, il n'est plus envisageable de continuer à recourir aux formats Occident/Orient, passé/présent. L'extrême vitalité de

l'âme chinoise doit retrouver sa place dans la société moderne, dans notre environnement quotidien certes, mais encore plus au profit de l'universalité inhérente à l'histoire humaine.

Si la tradition culturelle chinoise peut contribuer à définir l'universel dans l'histoire du monde, si elle doit chercher à se façonner une forme rationnelle moderne, c'est aussi parce qu'elle a un rôle à jouer dans la société chinoise moderne, en fournissant un fonds normatif pérenne à la vie en société (une vie morale du quotidien, née de l'évidence et fondée sur la raison). Les valeurs modernes s'inscrivent sans difficulté dans les sociétés occidentales parce qu'elles sont encadrées par les normes de la tradition culturelle occidentale, et nous avons nous aussi besoin que forme et fond ne fassent qu'un pour à nouveau pouvoir étreindre notre tradition culturelle.

Cette réflexion sur le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture nous a permis de voir à quel point le radicalisme d'une certaine logique politique a fini par reléguer la tradition culturelle chinoise aux oubliettes. La construction de la nation chinoise n'est dorénavant plus l'unique préoccupation de l'empire du Milieu à l'heure où l'humanité se trouve face à d'immenses défis, et dans un tel contexte, tous les slogans du mouvement pour la nouvelle culture ne présentent plus guère d'utilité quand il s'agit de constituer la nouvelle configuration des valeurs que réclament les Chinois d'aujourd'hui. Si, à l'époque du mouvement du 4 mai, se préoccuper de la culture traditionnelle était considéré comme un passéisme des plus nuisibles, il n'est plus question aujourd'hui de voir en l'engouement pour la tradition culturelle un simple retour au passé : il s'agit bien plutôt là d'une attente inhérente à la société moderne. Dans la tradition culturelle occidentale, la Renaissance et la Réforme ont su accompagner la mutation vers la modernité tant de la culture classique que de la culture chrétienne et tous les trésors de la tradition culturelle ont été sans exception soigneusement protégés sur le chemin qui mène vers une société moderne, devenant autant de piliers indispensables à la société moderne. La forme de la modernité et le fond de la tradition culturelle ont ainsi renouvelé leur complicité et continuent de fonctionner en harmonie. Pour construire une société chinoise moderne qui fonctionne sur des bases saines, le fond que

constitue la tradition culturelle chinoise semble bien devoir, lui aussi, faire office de pilier incontournable. Il convient d'ailleurs d'insister sur le terme de « tradition culturelle » plutôt que de parler de « culture traditionnelle ». En effet, il est nécessaire de mettre en exergue une tradition toujours vivante, une tradition fruit de la transmission, et non une culture disparue depuis longtemps déjà. Notre théorie du fond et de la forme de la modernité au sein de la société moderne le montre bien : une société moderne ne peut se contenter de revêtir la forme de la modernité, elle a aussi besoin du fonds (le contenu rationnel) que lui fournissent les valeurs normatives de la tradition culturelle. L'avènement d'une société moderne doit-elle nécessairement passer par une totale occidentalisation de notre fonds culturel pour pouvoir accueillir la modernité ? Décider par exemple de tous nous christianiser pour enfin ancrer notre destin dans la modernité<sup>14</sup> ? Peut-être serait-ce là une option envisageable pour un peuple dont les fondements culturels seraient encore bien superficiels. Mais pour une vieille civilisation apparue à la période axiale et qui a donc développé une riche approche de l'existence, l'expérience accumulée, la pensée élaborée et le modèle de comportement qu'elle a développés au fil du temps sont autant de trésors collectés par l'humanité au travers de cette civilisation en particulier ; elle ne peut se résoudre à renoncer à ses valeurs et être ainsi tout simplement mise au rebut.

En ce monde, chaque civilisation se forge sa propre expérience et sa propre sagesse au gré de son cheminement historique, et se choisit des valeurs, des normes, des attitudes et des institutions qui concourent à donner un sens à son existence, à donner corps aux valeurs existentielles qui l'habitent ; elle joue également un rôle normatif façonné au fil des siècles afin de régir les problèmes inhérents à la communauté humaine dont elle relève. Chaque homme est le produit d'une tradition à l'origine de certaines valeurs, d'une certaine culture, et nous naissons, grandissons, apprenons et vivons baignés par elle. Le comportement notamment découle d'un acquis. L'évolution de la configuration des valeurs obéit à certaines lois intrinsèques et on ne peut simplement ou intuitivement supposer

---

14. Voir Liu Xiaofeng 2000.

que cette évolution suit celle de la structure sociale. Une civilisation résulte d'une sédimentation opérée sur plusieurs millénaires, ce qui crée nécessairement un état d'esprit propre à une culture; une vie humaine se déploie au gré de l'expérience accumulée, véhiculée par la culture l'environnant, laquelle est indissociable des us et coutumes, et de la langue.

Il n'en demeure pas moins que pour percer à travers la modernité, la tradition a besoin de définir des *modalités de réapparition*. L'expérience occidentale montre trois choses. Tout d'abord, que la tradition trouve toujours à se perpétuer au sein de la société, car celle-ci fournit un cadre très favorable à sa conservation et à son développement, comme le montre par exemple la dynamique chrétienne aux États-Unis. Par ailleurs, à partir de la tradition se développe une « civilisation civile »; il s'agit-là d'une invention de la société moderne, d'une passerelle tendue entre le récit de la tradition et celui de la modernité<sup>15</sup>. Enfin, la vie en société est régie par des normes fondamentales: la langue, les coutumes, les fêtes et les usages partagés par toute une population. Les modalités de réapparition de la configuration des valeurs traditionnelles dans la société moderne peuvent se situer à plusieurs niveaux, et de ce point de vue, la tradition culturelle chinoise et sa configuration des valeurs bénéficient donc d'un vaste espace où s'exprimer dans la société moderne, et le champ des possibles est très large.

Nombreux sont ceux qui doutent que la tradition culturelle ait encore un rôle à jouer dans la société moderne, car ils estiment que c'est la réalité de la société qui détermine la configuration des valeurs. Il s'agit là d'un piètre réductionnisme. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel propose de réfléchir à tous les aspects de la vie en société et non de réduire quelques-uns de ces aspects à une simple fonction essentielle de la société civile. Une configuration des valeurs n'a pas pour simple objectif de venir en renfort des réalités de la société ou de s'y plier; elle a besoin d'être régie par une hauteur de principe qui assurera un équilibre, et se doit notamment d'encadrer les aspirations démesurées. Aussi, à l'aspiration aux droits et aux libertés, Hegel oppose-t-il un sujet moral autonome

---

15. Voir SUN Xiangchen 2012.

et une vie morale beaucoup plus développée en vue de créer un équilibre. À cet égard, toutes les cultures ont mis au point des outils adaptés. Dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber écrit que le capitalisme, cette immense aspiration de la modernité, a justement trouvé son équilibre normatif en s'appuyant sur la grâce du salut et la vie d'abstinence prônées par le protestantisme, autrement dit une forme d'ascèse sécularisée<sup>16</sup>. La tradition culturelle chinoise en tant que fonds normatif de valeurs ne doit pas nécessairement se placer dans les rails de la modernité; ayant saisi le sens de la modernité, sa mission première consiste à répondre aux défauts et aux erreurs de la modernité pour viser un équilibre intégrant sa part de contradictions: là se trouve, autrement plus important, le sens moderne de la configuration des valeurs traditionnelles. Ce qu'on appelle la mutation de la modernité ne consiste pas en un quelconque renversement fondamental; il s'agit bien plutôt de comprendre son rôle dans la société actuelle.

La vie en société est en soi un système dans lequel chaque configuration des valeurs a sa raison d'être et forme une structure en soi cohérente à l'intérieur d'un équilibre dynamique. Dans le monde moderne, les concepts ne s'arrangent pas automatiquement entre eux pour produire une structure autosuffisante. Ainsi, les diverses nations et cultures occidentales se sont toutes adaptées, construites à leur manière face à l'avènement du monde moderne. Pour les sociétés non occidentales, réussir à coordonner entre elles des valeurs-ressources très diverses pour arriver à un état stabilisé relève du défi. Dans le système du monde de la vie (*Lebenswelt*), seuls la stimulation mutuelle et l'équilibre sont à même de maintenir la stabilité et l'harmonie d'un système, sachant que chaque tradition culturelle se caractérise souvent par une forte composante conservatrice. De ce point de vue, toute société moderne a donc besoin des valeurs normalisées d'une certaine tradition culturelle pour réaliser son équilibre; pour fonctionner de manière rationnelle, une société moderne ne peut tout simplement pas faire l'économie d'une nouvelle interprétation de la tradition.

---

16. WEBER Max 1905.

## **La double substance dans le monde de la vie**

Une fois mis en évidence l'amalgame entre savoirs occidentaux et pensée moderne, une fois le mal éliminé et la confiance en sa propre culture rétablie, toute entreprise à vocation universelle doit partir de notre monde de la vie tel qu'il se présente. Cette entreprise se heurte cependant à un obstacle de taille : notre monde des idées et notre monde de la vie sont souvent incompatibles. Force est de constater que notre monde de la vie a été phagocyté par des concepts modernes venus d'Occident. La langue chinoise moderne a ainsi intégré nombre de concepts par le biais de la traduction. Or, si en tant qu'expression la plus fondamentale de la pensée, le concept présente une face universelle, l'expérience qui en découle peut se retrouver tiraillée par la différence de culture et de configuration des valeurs. Négliger cette réalité reviendrait à nous sentir complètement désorientés face à l'universalisme moderne, et les concepts-valeurs de la tradition ne feraient que s'agiter dans le monde de la vie sans réussir à y faire leur nid.

Depuis le mouvement pour la nouvelle culture, l'expérience existentielle des Chinois n'a jamais pu s'exprimer à travers une forme rationnelle, soit qu'elle ait été brutalement engloutie par le concept de modernité, soit qu'elle doive faire face au monde des idées sur un mode « entravé ». Conséquence directe : les concepts-valeurs les plus précieux de la tradition culturelle chinoise ont progressivement disparu de toute formulation théorique de la modernité pour s'enfoncer dans la partie immergée de l'iceberg que forme le monde de la vie. Notre expérience propre et nos concepts-valeurs existent depuis si longtemps et pourtant nous avons progressivement perdu la faculté d'user du langage de la formulation théorique pour en donner une présentation articulée. L'exemple le plus représentatif est en l'occurrence celui de la « philosophie chinoise » : façonnée par les concepts ou les structures de la philosophie occidentale, ladite « philosophie chinoise » a été d'emblée condamnée à n'être qu'une philosophie de rang inférieur. La pensée et les valeurs chinoises ne sont autorisées à corroborer l'universel principe de la philosophie qu'en lui apportant des « matériaux » ou une « spécificité », et depuis Hu Shi, l'histoire de la philosophie chinoise n'a fait que se

plier à ce schéma. Feng Youlan avait d'emblée défini les données du problème en ces termes :

Aujourd'hui, pour parler de philosophie chinoise, la tâche essentielle qui incombe est de partir de toutes les connaissances accumulées au cours de l'histoire de Chine pour en extraire celles qui peuvent être assimilées à ce que les Occidentaux appellent philosophie, puis en faire la narration<sup>17</sup>.

Cette approche est sous-tendue par une volonté de « faire » de la philosophie chinoise en optant pour l'autodénigrement, à l'instar d'un orchestre symphonique de musique traditionnelle chinoise qui tenterait d'imiter un orchestre symphonique occidental : reprenant laborieusement à son compte la configuration d'un orchestre occidental, il imposerait une distorsion aux spécificités et aux valeurs des compositions musicales chinoises pour chercher à attribuer une « nature symphonique » à la musique traditionnelle, autrement dit, attribuer une « modernité » à la musique traditionnelle.

On ne peut indéfiniment ignorer la partie immergée de l'iceberg, car la vie finit fatalement par s'y heurter. Les Chinois en ont malheureusement payé le prix fort à l'époque contemporaine. En effet, la Révolution culturelle a justement été la manifestation paroxystique de cette « révolution » de la culture qui a fait remonter à la surface absolument tous les aspects de la vie jusqu'alors profondément enfouis, et totalement éradiqué la « vie civilisée » à laquelle la tradition culturelle chinoise avait donné ses contours. Nous nous sommes aujourd'hui enfin départis de cette acception erronée et radicale de la modernité politique et pouvons droit dans les yeux regarder notre monde de la vie, lequel est un monde que je qualifierai de « double ». En effet, dans l'un des mondes, nous avons entièrement repris à notre compte le discours de la modernité servi par l'Occident pour dessiner notre propre monde « moderne » : dans l'ensemble de la sphère publique ou presque, nous usons des énoncés occidentaux au nom de la modernité. Partis politiques, marchés, sécurité sociale, droit, université, éducation, etc. : derrière ces notions se cache tout un ensemble de concepts-valeurs modernes venus du monde occidental et cette modalité présente un aspect de

---

17. FENG Youlan 2000, Vol. 1, « Xulun » (« Introduction »), p. 3.

l'universel. Et dans l'autre monde, nous restons des Chinois, avec notre mode de vie, notre façon de ressentir, nos concepts centraux, et notre attachement à la préséance du « Ciel, Terre, souverain (pays), parents, professeur » et à l'interprétation que nous en faisons. Le problème est que dans ce monde double dans lequel nous vivons, l'expérience existentielle des Chinois n'a plus son mot à dire, elle ne peut plus que survivre en demeurant cachée. Tant que son propre discours n'aura pas été énoncé de manière rationnelle, tant que son contenu rationnel n'aura pas émergé sous la forme rationnelle prônée par Hegel, son sens universel à l'égard du monde moderne restera dans l'ombre. Aussi est-il urgent que la partie immergée de l'iceberg que constituent cette expérience existentielle et cette configuration des concepts-valeurs refasse enfin surface pour rejoindre le monde moderne, *de manière à ce que la tradition culturelle qui survit dans le monde de la vie puisse enfin réintégrer le monde des idées de la modernité.*

Il est temps de regarder le monde double dans lequel nous vivons avec une approche beaucoup plus frontale : plutôt que de continuer à nous imposer inconsciemment cette distorsion dans un monde double, mieux vaut admettre avec courage et lucidité le monde réel de la Chine contemporaine. On ne peut ignorer l'axe central que constitue la modernité, et cette réalité, le célèbre « substance chinoise, usage occidental » (*zhongti xiyong* 中體西用) ne peut la décrire. Mais nous devons également renouer avec notre tradition et ne plus accepter l'occidentalisation complète, le « substance occidentale, usage occidental » (*xiti zhongyong* 西體西用). La réalité d'un monde double nous impose de partir d'un horizon double pour examiner notre monde de la vie. Le premier horizon, c'est celui de la civilisation moderne. La civilisation moderne fournit la toile de fond temporelle à notre monde actuel ; si ce contexte historique n'est pas pris en compte, il devient très difficile de trouver ses marques dans le monde moderne, mais aussi de se positionner face à l'avenir. La Chine contemporaine a tout fait pour se fondre dans le système moderne et ce choix a porté ses fruits. Que les concepts modernes aient toujours soutenu le développement de la Chine moderne fait l'unanimité auprès des Chinois. Si la route n'a jamais été droite, il n'en demeure pas moins que ces concepts

sont le lieu de la dynamique qui a permis tant de réussites. Les concepts-valeurs auxquels se conforme la civilisation moderne ne peuvent cependant uniquement s'expliquer par l'« usage » du principe substance/usage, comme lorsque Li Zehou parle de « substance occidentale, usage chinois », où sa « substance occidentale » (*xiti* 西體) est de toute évidence un autre nom pour modernité. Le second horizon, c'est celui de la tradition culturelle chinoise. La longévité de la civilisation chinoise est étroitement liée à ses gênes, et a une raison d'être profonde. Quand une civilisation a réussi à conserver sa vitalité pendant si longtemps, c'est parce qu'elle a très bien compris où se trouvent ses points faibles et qu'elle a déployé tout au long de son histoire des concepts-valeurs à même d'en triompher. La sentence selon laquelle « Les jours de beau temps, où l'on se sent fort, mieux vaut lire l'histoire, les jours de mauvais temps, où l'on se sent faible, mieux vaut lire les classiques », offerte à Li Zehou par Feng Youlan, et qui est une transformation d'une autre sentence de Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872) — « Les jours de beau temps, où l'on se sent fort, mieux vaut lire les classiques, les jours de mauvais temps, où l'on se sent faible, mieux vaut lire l'histoire » — illustre bien cette idée : il est question ici de la capacité d'une culture à toujours retrouver l'équilibre. Lorsqu'on lit trop l'histoire ou pas assez les classiques, l'équilibre culturel est brisé, le point d'auto-équilibrage des concepts-valeurs a été balayé. Souvent, un grand corps de civilisation a une nature holistique ; il se présente sous la forme d'un mécanisme capable de s'auto-équilibrer. En même temps qu'il engendre les problèmes, il porte aussi en lui les remèdes qui le guériront. Renoncer à la légère à l'horizon de la tradition, c'est vraiment faire peu cas de soi et de sa culture.

Si saisir le monde double dans lequel on vit n'est pas chose aisée, partir de cet horizon pour rétablir la configuration des valeurs de la Chine moderne est encore plus ardu. Un principe, une opinion quelconque pourront sembler à première vue d'une plus grande clarté, d'une plus grande précision, être terriblement attractifs et séduisants ; il s'agira là pourtant de l'option la plus éloignée de la réalité chinoise. En effet, le double horizon formé par la configuration des valeurs de la modernité et la configuration des valeurs nées de la tradition culturelle chinoise

est le seul lieu où forger la destinée des Chinois de l'ère moderne, et toute approche cherchant à s'éloigner de ce double horizon est historiquement voué à l'échec. Ainsi, l'histoire montre que les tenants de l'occidentalisation ou du conservatisme extrêmes ont été implacablement écartés à plusieurs reprises. Cela dit, leur positionnement simplificateur et leur discours émotionnel réussissent encore et toujours à atteindre un public suffisamment large pour leur permettre de renaître de leurs cendres. Débattre de la construction de la configuration des valeurs de la Chine moderne nécessite donc aujourd'hui de se défaire de ce sectarisme réducteur et d'admettre la complexité et la diversité de cette configuration. Si le double horizon relève de la responsabilité des Chinois de l'époque moderne, il est également le lieu de la richesse spirituelle des Chinois, singulière et distincte de celle des Occidentaux. Les Occidentaux sont entrés dans la modernité *via* leur tradition; les Chinois doivent donc isoler les éléments de la civilisation moderne qui proviennent d'Occident mais aussi comprendre leur propre tradition culturelle s'ils espèrent s'inscrire dans le présent et gagner l'avenir, et ce faisant proposer une nouvelle possibilité à une humanité en harmonie dans la diversité de ses civilisations.

Le double horizon représente ce qu'en termes philosophiques on nommera plutôt la « double substance » (*shuangchong bentu* 雙重本體) du monde de la vie. Nous évoquons la double substance pour sortir de l'ornière dans laquelle le double binôme passé/présent et Chine/Occident a placé les Chinois depuis trop longtemps. Ainsi, l'opposition passé/présent se manifeste par une forme d'archétype progressiste, à l'instar du succès rencontré à l'époque contemporaine par le darwinisme social, lequel relève d'un progressisme grossier faisant fi de toutes les sagesse développées par l'humanité dans son ensemble, jetant les sagesse anciennes aux orties; mais elle peut aussi se manifester par la négation du présent au nom du passé, tombant alors dans le piège d'un déplorable positionnement conservateur refusant de voir la contribution de la modernité à la civilisation humaine; Leo Strauss, à qui la Chine prête pour l'heure une oreille attentive, présente cette posture tournée vers le passé. Quant à l'opposition Chine/Occident, elle peut facilement tomber dans le piège du centrisme culturel.

Ainsi, l'eurocentrisme a négligé la diversité des civilisations de la planète tandis que l'occidentalisation a débouché sur des ripostes d'autant plus virulentes des cultures locales; la prodigieuse percée des fondamentalismes dans les sociétés non occidentales y est directement corrélée. Le sinocentrisme, quant à lui, veut tout ignorer de la déferlante de la civilisation moderne; incapable de puiser dans les accomplissements réalisés par l'ensemble de la civilisation humaine, sa nature rigide et fermée ne fait aucun doute. Aussi devons-nous nous débarrasser de cette fatalité qui voudrait nous voir encore et toujours patiner, embourbés dans la sempiternelle logique du passé/présent et du Chine/Occident, nous débarrasser du double enchevêtrement formé par l'espace culturel (l'opposition Chine/Occident) et le temps historique (l'opposition passé/présent). Il est indispensable de partir du monde de la vie tel qu'il est, de la logique intrinsèque à la configuration des valeurs, de la hauteur que fournit la substance, pour clairement entrevoir le monde double dans lequel nous vivons.

Les traditions culturelles chinoise et occidentale ont toutes deux pensé la substance — *benti* (本體) en chinois. Si le principe substance/usage (*ti/yong* 體用) de la tradition culturelle chinoise a été introduit par la doctrine bouddhiste, ce n'est qu'à partir des dynasties Song (960-1279) puis Ming (1368-1644) qu'il prendra son véritable envol dans la tradition intellectuelle chinoise, qui l'articulera en *mingti dayong* 明體達用: comprendre la substance et l'appliquer dans l'usage. La relation substance/usage est complexe car elle englobe une différence entre la substance réelle et l'usage factuel, mais aussi l'idée de latence contre celle de réalité, ainsi que la distinction essentiel/accessoire, principal/secondaire, primordial/marginal. Ainsi donc, lorsque la Chine ancienne traite le binôme substance/usage, la définition vagabonde et renvoie à toutes les significations précédemment citées. Or, lorsque dans son *Exhortation à l'étude* (*Quanxue pian* 勸學篇), Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) parle de « savoirs anciens comme substance et savoirs nouveaux comme usage » (*jiuxue wei ti, xinxue wei yong* 舊學為體, 新學為用), il complète son propos en écrivant :

Les savoirs de la Chine comme savoirs intérieurs, les savoirs de l'Occident comme savoirs extérieurs ; les savoirs de la Chine s'occupent de l'esprit de l'individu, les savoirs de l'Occident concernent les affaires du monde.

Ses contemporains résumeront dès lors la formule en parlant de « substance chinoise et usage occidental », ce qui transportera le binôme conceptuel substance/usage à travers toute l'époque contemporaine avec le caractère *ti* (substance) portant surtout le sens de partie principale, origine et tradition. *L'ousia* (onto-) de la pensée occidentale s'enracine dans la copule indo-européenne « l'être, ce qui est ». Le correspondant qui lui est généralement donné dans les langues occidentales est le terme « substance » qui par la suite donna *shiti* 實體 (substance réelle) en chinois. Dans le monde occidental, le terme a intégré une structure tricéphale : « onto-théo-logos ». L'ontologie de son côté se dit cependant *benti lun* 本體論 en chinois : les Chinois ont ainsi l'habitude de nommer *benti* 本體 ce que les Occidentaux appellent « substance ». Or, depuis Kant, la philosophie conçoit le noumène « ousia » (*benti* en chinois) en opposition au « phénomène ». Mais alors, comment devons-nous appréhender le sens de *benti*/substance dans le monde de la vie ? Ici, il est autant nécessaire de laisser de côté l'acception occidentale de « substance » que de ne pas trop relier le terme à la définition traditionnelle du principe substance/usage. Li Zehou présente ce *ti* de *benti* comme « le *benti* présent dans la société, autrement dit les nécessités de l'existence qui s'imposent à tous (les vêtements, la nourriture, le toit, les déplacements), la vie quotidienne (notamment la vie matérielle<sup>18</sup>) » ou encore « les forces productives de la société et les modalités de production de la société ». Cette approche pose problème dans un cas comme dans l'autre. En effet, il est ainsi très facile de tomber dans le piège d'une structure de pensée ne percevant qu'un déterminisme de la vie économique ; le *ti* renverrait donc à la vie matérielle des gens ou encore aux modalités d'élaboration de la vie matérielle. Or, la configuration des valeurs du monde de la vie est essentiellement déterminée par un système des significations, lequel est formé par l'ensemble des relations qui,

18. Li Zehou 2012, p. 58.

se complétant mutuellement, régissent les sous-systèmes à l'intérieur du système. Le « *benti* présent dans la société » de Li Zehou, ou « nécessités de l'existence qui s'imposent à tous », serait un fondement pour la pensée déterministe ; mais compte tenu de ce qu'est un système des significations, il n'est de fait qu'un sous-système du système des significations. Les « nécessités de l'existence » sont loin d'être autosuffisantes : elles peuvent adopter des contours sobres ou au contraire opulents ; entre les deux, la gamme des possibles s'inscrit dans un système des significations bien plus vaste. Aussi la vie quotidienne des hommes n'est-elle pas une substance (*benti*) fondamentale : chaque monde des significations gouverne des « nécessités de l'existence » qui lui sont propres et tout monde de la vie est ainsi soutenu par un système des significations. Partant de là, le « substance occidentale, usage chinois » de Li Zehou ne tient pas la route. Bien plus que le monde de la tradition, celui de la modernité subit de plein fouet une transition du monde des significations. Chaque monde de significations est doté de concepts piliers. Ici, c'est la « chose en soi » qui est le véritable *benti* dans le sens où un tel système des significations se caractérise en ce qu'il est ultime et irréductible ; il dispose d'un socle ultime, indépendant et inédit, et d'un système de valeurs complet qui peut se déployer à partir de lui. Quand on parle de substance (*benti*), difficile effectivement de ne pas l'associer à d'autres concepts tels ceux de la modernité ou de la Chine. Cela dit, se fonder sur la substance (*benti*) pour décrypter la configuration des valeurs, c'est partir de son système et de sa logique pour tenter de comprendre. Il ne s'agit plus de décrypter à partir des transformations dans le temps (passé/présent), ni davantage de décrypter à partir des contrastes dans l'espace (Chine/Occident), mais bien de donner la priorité à l'immédiateté de la synchronie pour dessiner l'actuelle configuration des valeurs de la société, l'origine et le développement de ses significations et la logique inhérente déployée. Si la double substance (*benti*) qui sous-tend la configuration des valeurs de la Chine moderne signifie que nous vivons dans un double monde des significations, cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait totale incompatibilité (comme entre l'eau et le feu) ou antagonisme irréconciliable : nous devons à présent davantage clarifier la nature et la logique de chacun des systèmes.

Il y a tout d'abord l'étalon de l'individualité (*geti benwei* 個體本位) : c'est la valeur centrale de la civilisation moderne. La modernité peut être décryptée à travers différents canaux : la politique, l'économie, la culture, la société, le droit, l'éducation sont autant de concepts nés avec la modernité. Ces concepts n'existent pas isolément : ils s'appuient sur un ensemble de concepts-piliers tous fondamentaux : liberté et dignité pour l'individu, développement et justice pour la société, prospérité, puissance et démocratie pour l'État. Ces concepts-valeurs incontournables imprègnent tous les esprits dans le monde moderne, ils ne sont plus spécifiques à une civilisation en particulier et sont le signe d'une humanité qui a progressé dans la connaissance d'elle-même ; ils sont un marqueur important de la civilisation moderne. Si les concepts de la modernité sont nés en Occident, ils sont désormais des valeurs universelles partagées par l'humanité toute entière car fondamentales. À l'échelle des valeurs, signe du respect des libertés individuelles, le concept-étalon de l'individualité est le concept fondamental de la modernité. La liberté individuelle est née de la tradition culturelle occidentale. Ainsi, Hegel explique que ce concept nous vient de la Rome antique et de la tradition chrétienne, mais qu'il aura fallu attendre l'avènement de la modernité pour le voir véritablement s'inscrire dans le monde occidental :

Cela fait bien mille cinq cent ans que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir grâce au christianisme et qu'elle est véritablement devenue un principe universel pour l'humanité, de fait pour une petite partie seulement. Mais ce n'est que depuis hier, on peut le dire, que la liberté de la propriété a été reconnue ici et là comme principe<sup>19</sup>.

---

19. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820. Traduction chinoise p. 70. NdT. : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur deux traductions françaises existantes du passage concerné (« *Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden* ») :

- « Il y a environ un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'affirmer grâce au christianisme et à devenir un principe universel, pour une faible partie de l'humanité seulement. Mais, ce n'est que depuis hier, peut-on dire, que la liberté de la propriété a été çà et là reconnue comme principe. » (Source : traduction de Robert Derathé, Paris : Vrin,

Du point de vue de la modernité, lorsqu'il s'agit de déterminer où se situe l'étalon entre l'individu et le groupe, force est de constater que le statut de substance (*benti*) accordé à la liberté individuelle ne résulte pas d'un choix dépendant d'une certaine conception des valeurs ou de la spécificité d'une civilisation en particulier. En effet, dans toute société traditionnelle, qu'elle soit orientale ou occidentale, l'individu est toujours soumis à une communauté. Peu importe qu'il s'agisse d'une cité ou d'un État, d'une société villageoise ou d'un clan familial; dans la société traditionnelle, l'unité de base qui permet à l'homme de survivre est la communauté, ce qu'explique Aristote en ces termes :

Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité: dès lors, c'est un monstre ou un dieu<sup>20</sup>.

Il faudra attendre l'avènement de la société moderne pour voir l'individu obtenir un certain statut d'indépendance, lequel se manifesterait dans le droit: « [...] De plus en plus de droits personnels et de biens sont retirés de la sphère familiale pour être portés devant les tribunaux publics<sup>21</sup>. » L'individu de la modernité devient non seulement l'unité de base du droit civil, mais aussi l'ultime et plus petite unité à partir de laquelle se construit le monde moderne. L'étalon de l'individualité est le produit du monde moderne, même si la

---

2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1982, « première partie : le droit abstrait », § 62, p. 116).

- « Il y a bien mille cinq cent ans que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir grâce au christianisme et qu'elle est devenue un principe universel parmi une partie, petite d'ailleurs, du genre humain. Mais c'est depuis hier, si l'on peut dire, que la liberté de la propriété a été reconnue ici et là comme principe. » (Source : traduction de Jean-François Kervégan, Paris : PUF, 3<sup>e</sup> édition entièrement révisée et augmentée, 2013, « première partie : le droit abstrait », § 62, p. 212).

20. ARISTOTE 1991, Livre I, « Priorité et utilité de la cité », 1253a, §14, p. 14. Traduction chinoise p. 9.

21. MAINE Henry Sumner 1861, Chapitre V (« Primitive Society and Ancient Law »), p. 167. Traduction chinoise p. 110. NdT : traduction effectuée depuis la version anglaise : « [...] a greater number of personal rights and a larger amount of property are removed from the domestic forum to the cognizance of the public tribunals. »

société traditionnelle a effectivement connu des moments de poussée de l'individualité, comme par exemple à travers l'esprit rebelle qui caractérisa les mœurs sous les Wei-Jin (220-420). Car l'étalon de l'individualité de la modernité concerne chaque individu et non un individu qui serait issu d'une certaine élite. L'étalon de l'individualité consacre la liberté et les droits de l'individu et ne correspond ni à une quête d'ordre moral ni à une égalité entre individus telle celle où « tous les hommes peuvent devenir des sages comme les souverains modèles Yao et Shun<sup>22</sup> ». Selon Henry Sumner Maine, cette spécificité qui représente l'étalon de l'individualité dans la société moderne peut être considérée comme un nouveau point de départ de l'Histoire :

Partant, depuis une extrémité de l'Histoire, d'un état de la société où toutes les relations de personnes se résument aux relations de la famille, il semble que nous ayons progressivement évolué vers une phase d'ordre social où toutes ces relations découlent du libre accord d'individus<sup>23</sup>.

Autrement dit, dans les sociétés traditionnelles, le devoir de chaque personne dépend de sa position et de son rôle au sein de son groupe d'appartenance et non de sa valeur en tant qu'être indépendant et autonome ; Maine parle d'identité (*identity*). De ce point de vue, la mutation d'une société traditionnelle vers une société moderne est aussi une mutation de l'identité de la personne vers son individualité libre. La valeur et le statut de l'individu sont, non pas un choix opéré par une quelconque civilisation, mais bien un fondement des valeurs communes de la modernité.

Sur le plan des valeurs, la reconnaissance de l'individualité est la pierre de touche par laquelle on mesure qu'une société est véritablement entrée dans l'ère de la modernité. Nombre de concepts-valeurs de la civilisation moderne sont fondés sur la liberté, l'égalité et les droits de l'homme, lesquels, du fait du degré de civilisation atteint

---

22. MENCIOUS, Livre VI (« Gaozi »), chapitre 2, paragraphe 2.

23. MAINE Henry Sumner 1861, p. 169. Traduction chinoise p. 111. NdT. : traduction effectuée depuis la version anglaise : « *Starting, as from one terminus of history, from a condition of society in which all the relations of Persons are summed up in the relations of Family, we seem to have steadily moved toward a phase of social order in which all these relations arise from the free agreement of Individuals.* »

manifestent que chaque vie compte, sont une affirmation rationnelle des attentes de chaque individu dans la vie économique, garantissent la protection des droits de chaque individu sur le plan politique, et signent l'aspiration à la liberté de chaque individu dans la vie en société. Le respect de la volonté individuelle est l'ultime unité du respect qu'éprouve l'humanité toute entière pour elle-même. L'individualisme et l'humanitarisme déployés par l'Occident depuis l'époque contemporaine prônent l'émancipation de l'homme et leur ultime unité se manifeste à travers le respect de la liberté de chaque individu. Hobbes définit cette liberté comme la liberté de réaliser toute chose en usant du moyen jugé le mieux adapté par son jugement et sa raison propres<sup>24</sup>. Cette liberté est un droit de l'homme, où « tout homme a un droit sur toute chose, y compris les uns sur le corps des autres<sup>25</sup> ». Il n'y a ici aucune exigence d'ordre moral et c'est du droit de chacun qu'il s'agit. Partant de là, Benjamin Constant distingue liberté des Anciens et liberté des Modernes : « La liberté individuelle, [...] voilà la véritable liberté moderne<sup>26</sup>. »

---

24. HOBBS Thomas 1651. Chapitre 14 : « Des deux premières lois naturelles, et des contrats ». Traduction chinoise p. 99. NdT. : nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur deux traductions françaises publiées des deux passages concernés :

- « Le droit de nature, que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considèrera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin. » (Source : traduction de l'anglais, annotée et comparée avec le texte latin par François Tricaud, Paris : Sirey, « Philosophie politique », 1990, p. 128).

« Le droit de nature, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin. » (Source : traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris : Gallimard, « Folio – Essais », 2000, p. 229).

25. *Ibid*. NdT. Nous avons directement traduit la citation fournie en chinois par l'auteur, en nous fondant sur les deux traductions françaises précitées :

- « [...] il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres. » (Source : traduction de François Tricaud, p. 129).

- « [...] il s'ensuit que, au sein d'un tel État, chacun a un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres. » (Source : traduction de Gérard Mairet, p. 231).

26. CONSTANT Benjamin 1819. Traduction chinoise p. 41.

Hegel, pourtant considéré comme un philosophe conservateur, comprenait lui aussi très bien que la différence entre Anciens et Modernes se situait dans la volonté individuelle puisqu'il écrivait que dans les anciens pays, l'objectif subjectif et la volonté étatique ne formaient qu'un et qu'en revanche, dans le monde moderne, nous attendons un point de vue personnel, une volonté personnelle et une conscience personnelle<sup>27</sup>. La liberté individuelle est le marqueur de la civilisation moderne: de Thomas Hobbes à Hegel, tous s'accordent sur ce point; même la réalité socialiste et l'idéal communiste ne le remettent pas en cause. Karl Marx le reconnaît complètement: le développement de la liberté de chacun est la condition du développement de la liberté de tous<sup>28</sup>. La production du concept d'individualité ramène certes très souvent à la tradition culturelle occidentale<sup>29</sup>; cela dit, le concept-étalon de l'individualité tel qu'il fonctionne dans la société moderne s'est affranchi du soutien de la tradition culturelle occidentale pour rationnellement se démarquer de manière autocohérente; autrement dit, il s'est doté d'une forme rationnelle dans le cadre de la modernité. L'établissement de l'étalon de l'individualité a donc insufflé son âme à la société moderne, et constitue les fondations sur lesquelles bâtir l'organisation de la société moderne. L'étalon de l'individualité une fois défini, il devient possible de mettre en place toutes les structures appropriées, fondées sur l'individu: structures juridiques, économiques, politiques, etc. La société moderne bénéficie alors de relations fortes et structurées. Aussi, la valeur centrale de la civilisation moderne n'a absolument rien à voir avec de quelconques « savoirs extérieurs » ou savoirs visant à « répondre aux affaires du monde »; elle se positionne en tant que substance (*benti*).

Bien entendu, l'étalon de l'individualité s'accompagne de son lot de problèmes, de crises et de défis dans la société moderne. Ainsi, l'égoïsme sur le plan de la morale, le nihilisme sur le plan des valeurs, et le relativisme sur le plan de la culture sont pour beaucoup corrélés aux concepts-valeurs rattachés à l'étalon de l'individualité

---

27. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820. Traduction chinoise p. 263.

28. MARX Karl 1995, p. 294.

29. Voir DUMONT Louis 1983.

de la modernité. Ils ont engendré de nombreux aspects négatifs auxquels les sociétés occidentales ont su répondre par la citoyenneté et la république, les mouvements chrétiens et les traditions communautaires. À l'époque du mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture, tant Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942) que Hu Shi estimaient que le particularisme centré sur l'individu jouerait un rôle évident dans la construction de la Chine moderne; ils saluaient même son avènement<sup>30</sup>. Or, l'individualisme n'a jamais connu qu'un destin mitigé au sein de la Chine moderne. En effet, si la société chinoise a de toute évidence fait son entrée dans un monde moderne qui prend l'individu comme étalon, force est de constater que le sens premier du terme « étalon de l'individualité » dans le cadre de la modernité ne coïncide pas avec sa manifestation effective et que les facteurs négatifs découlant par ailleurs de l'individualisme n'ont pu être contrecarrés de manière efficace. Pour la société dans son ensemble, nous devons non seulement reconnaître les fondements des valeurs du monde moderne et leur raison d'être, mais aussi comprendre pourquoi ces fondements ne suffisent pas.

Il y a ensuite l'étalon du lien (*qinqin benwei* 親親本位), traduction d'une valeur centrale de la tradition culturelle chinoise. Nous, habitants de la Chine actuelle, continuons à vivre dans le monde des significations forgé par nos ancêtres. La façon dont nous percevons l'existence, les sources de la morale, la famille, l'État et le monde, le lien entre phénomènes célestes et affaires humaines relève pour tous ces aspects d'un système de significations riche et original. Tous ces concepts nés de la tradition demeurent extrêmement vivants, et doivent impérativement faire l'objet d'une réflexion approfondie et se manifester sous une forme contemporaine. La question en appelle de toute évidence à la substance (*benti*) et ne relève pas uniquement d'une forme que prendrait la vie morale.

Depuis l'époque contemporaine et la critique véhémement exercée par Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898) et d'autres radicaux à l'égard de la tradition culturelle chinoise, tout ce qui émane de la tradition est considéré comme voué à se retourner contre soi, voire souvent à être fatal. Dans son *Étude sur la vertu d'humanité* (*Ren xue* 仁學), Tan

---

30. Voir SUN Xiangchen 2015 (a).

Sitong se lance dans une attaque en règle des principes de la morale confucéenne : il faut « déchirer la nasse des principes immuables », des cinq relations cardinales (prince-sujet, père-fils, aîné-cadet, mari-femme, amis), ne conserver que celle impliquant les amis, partir de la liberté individuelle pour subvertir l'ordre imposé aux niveaux restreint et élargi — depuis la dynastie des Zhou de l'Ouest — par les principes du *qinqin* 親親 (veiller sur ses proches) et du *zunzun* 尊尊 (respecter la hiérarchie sociale). Depuis le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture, allant encore plus loin, des penseurs comme Wu Yu 吳虞 (1872-1949), Fu Sinian 傅斯年 (1896-1950) ou Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980) considèrent que le *qinqin*, le devoir envers les parents et les aînés, et la famille sont à l'origine de tous les maux et estiment qu'il est nécessaire de briser les chaînes de l'éducation selon les rites car elles entravent la liberté individuelle. Chen Duxiu quant à lui oppose le particularisme centré sur l'individu au particularisme centré sur le clan<sup>31</sup>. Ces approches drastiques ont peut-être eu leur raison d'être à une époque donnée. Or, la famille en Chine n'est pas uniquement cette manifestation d'une organisation sociale décrite par Maine : elle s'appuie sur une pensée née d'une substance (*benti*) et régit discrètement le gène de la tradition culturelle chinoise ; c'est là un fait qu'il nous faut admettre.

Wang Guowei 王國維 (1877-1927) estime que ce gène s'est formé entre la période Yin (qui désigne la seconde moitié de la dynastie Shang : 1401-1122 av. J.-C.) et la fin de la dynastie Zhou (1121-256 av. J.-C.). Depuis la publication de son « Des systèmes des dynasties Yin et Zhou » (*Yin Zhou zhidu lun* 殷周制度論), où il présente les différences entre les systèmes des Shang et des Zhou, le milieu intellectuel a progressivement pris conscience de l'ampleur de ces différences dans tous les domaines : écriture, ustensiles, régimes et jusqu'aux concepts. « Que les lois des Zhou sont belles ! J'observe les lois des Zhou<sup>32</sup>. » : notre tradition culturelle chinoise est celle qui s'est établie à partir des Zhou. Pour Wang Guowei, à partir des Zhou,

toutes les institutions ont été créées à partir des deux notions que sont le *zunzun* (respecter la hiérarchie sociale) et le *qinqin* (veiller

31. CHEN Duxiu 2000, p. 71.

32. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, chapitre III, paragraphe 14.

sur les proches). Ainsi, le *zunzun*, le *qinqin* et le *xianxian* (écouter les sages) se valent tous trois pareillement pour gouverner le monde. S'appuyant sur les deux notions que sont le *zunzun* et le *qinqin*, les Zhou réglèrent leurs relations vers le haut avec le père et ses ascendants, vers le bas avec les fils et leurs descendants et vers les côtés avec les frères aînés et cadets, tout en faisant preuve de *xianxian* pour faire régner l'ordre dans la bureaucratie<sup>33</sup>.

Ici, Wang Guowei explique que l'étalon du lien a jeté les bases de l'arrangement des valeurs culturelles chinoises. Le « lien », c'est le ressenti de l'amour le plus direct, le plus naturel dans la nature humaine, et en tant qu'assise conceptuelle, il est la manifestation de la reconnaissance indiscutable dans la tradition culturelle chinoise de la continuité d'une existence qui se prolonge de génération en génération. L'étalon du lien se rapporte sur un plan supérieur à la grande vertu du Ciel et de la Terre génératrice de la vie (*shengsheng* 生生), et se ramène sur un plan quotidien au terme de « famille » en tant que garantie de la continuité des générations. Le « lien » a donc esquissé la structure existentialiste spécifique à la tradition culturelle chinoise. Cette structure existentialiste n'est pas orientée dans le sens de l'« Être-vers-la-mort » (*Sein zum Tode*) décrit par Heidegger; il s'agit plutôt d'une structure existentielle dédiée à une « incessante succession des naissances » (*shengsheng bu xi* 生生不息)<sup>34</sup>.

Dans la tradition culturelle chinoise, le « lien » a engendré le « respect à l'égard des parents et des aînés » (*xiaoti* 孝悌), qui a lui-même engendré « bienveillance et droiture » (*renyi* 仁義). La spécificité du « lien » se manifeste par le respect de la continuité d'une existence que régit une « incessante succession des naissances » ainsi que, partant de là, par une compréhension correspondante du sens de la vie. C'est pourquoi la tradition culturelle chinoise a un immense respect pour le sens que recouvre la famille. Si l'individu est l'ultime unité de l'existence dans la modernité, l'ultime unité par laquelle l'humanité peut perdurer est bien la famille. Quant au *xiao* 孝, vénération respectueuse et

---

33. WANG Guowei 1961, Vol. 2, p. 451 et 472.

34. SUN Xiangchen 2015 (b).

obéissante — généralement traduit par « piété filiale » —, il est la nature morale centrale de cette famille qui réalise le lien entre les générations; il est l'incarnation du concept-valeur des « relations humaines régies par le lien (*qinqin*) », il est la base du système moral de la tradition culturelle chinoise. « Le *xiao*, c'est le début de la morale » et de toutes les vertus prônées par la tradition — bienveillance, droiture, bienséance, sagesse —, il n'y en pas une qui ne soit pas fondée sur lui. Mencius a dit :

Le fruit de la bienveillance, c'est de pratiquer la piété filiale. Le fruit de la droiture, c'est de suivre les aînés. Le fruit de la sagesse, c'est de connaître et pratiquer ces deux vertus. Le fruit de la bienséance, c'est de régler et couronner ces deux vertus<sup>35</sup>.

Se fondant sur l'étalon du lien, les Chinois ont mis en place un ensemble de concepts-valeurs régissant la famille, la morale, le pays, l'histoire et le monde terrestre.

Le substrat que forme la morale présente à n'en pas douter le défaut de limiter dans ses possibilités la libération de l'homme, et à force de s'aligner sur le cours de l'histoire, il a fini par se laisser entraver par la succession des chaînes institutionnelles. Aussi, violemment stigmatisée à l'époque moderne, la morale a-t-elle été accusée d'être un obstacle majeur à la construction de la Chine moderne. L'ordre moral voulant que l'on veille sur ses proches (*qinqin*) et que l'on respecte la hiérarchie sociale (*zunzun*) a été tenu pour le facteur originel d'éclosion d'une société despotique : il était donc nécessaire de le supprimer pour pouvoir laisser place à quelque chose de meilleur. Or, il existe toujours un écart entre l'approche conceptuelle d'un concept-valeur central et son institutionnalisation au cours de l'histoire, et on ne doit pas à cause des dérives de cette institutionnalisation en oublier la rationalité propre à ce concept : il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain. Aussi, après avoir clarifié le rôle fondateur de l'étalon du lien dans la tradition culturelle chinoise, il reste encore deux aspects à discuter. Le premier est que cette idée centrale appelle une formulation théorique moderne, qu'elle doit se trouver une forme rationnelle au sein de la modernité; serait envisageable une manifestation

---

35. MENCIUS, Livre IV (« Lilou »), chapitre 1, paragraphe 27.

universelle fondée sur la raison et où l'idée de l'étalon du lien correspondrait à un début de compréhension mondialisée. Le second est que ce concept-valeur doit également trouver à s'exprimer au travers des relations humaines entretenues au quotidien dans la Chine moderne, conserver son fonds ou contenu de vie et utiliser les habitudes quotidiennes qui en sont issues pour fournir un cadre au monde de la vie. Ainsi, il importerait d'asseoir à nouveau la conception des valeurs et la conception du monde de la tradition culturelle chinoise sur des rites comme les rites de passage à l'âge adulte, le mariage, les funérailles, ou encore sur des fêtes comme la fête des Morts, la fête de la Lune, la fête du Double-Neuf et la fête du Nouvel An; il faudrait réaffirmer la foi dans les valeurs au sein de la société civile à travers le principe du « Ciel, Terre, souverain (pays), parents, professeur », afin de véritablement enrichir le monde de la vie dans le cadre de la tradition culturelle chinoise. Dans la modernité, l'étalon du lien a aussi besoin de s'exprimer de manière à ce que forme et fonds ne fassent qu'un. Catégoriquement refuser ce concept-valeur pilier de la tradition culturelle chinoise revient à vouloir éliminer l'ensemble des fondements de la civilisation chinoise, pourtant solides et éprouvés; or, le système de valeurs de l'ensemble de la société s'effondrerait à sa suite. La diffusion de « l'individualité » nécessite d'être encadrée par le « lien » et ses concepts dérivés; de même que l'individualité en Occident a eu besoin d'être encadrée par une religion venue en renfort.

## **La configuration relationnelle de la double substance**

Il se peut que l'avènement de la modernité entraîne certaines tendances irréversibles dans la mesure où le respect de la liberté et des droits de chacun correspond à une quête inéluctable de l'humanité à l'intérieur de cette configuration des valeurs. L'histoire moderne de l'humanité a parfois connu des moments où la progression de la modernité a été niée voire empêchée, mais ces tentatives se sont toujours soldées par un échec. Cela dit, les valeurs centrales de la modernité ne peuvent à elles seules donner

naissance à une société moderne aboutie, et derrière les sociétés modernes occidentales se trouve toujours, venue en renfort, la tradition culturelle occidentale. Car la substance que forme la civilisation moderne est loin de suffire et il est nécessaire de recourir aussi à la substance fournie par la tradition culturelle. Hegel en son temps avait convoqué la tradition morale de la Grèce antique pour faire contrepoids au caractère abstrait de l'individualité moderne. L'histoire de la modernité occidentale est l'histoire réunie de toutes les cultures qui ont fait appel à l'ensemble de leur tradition pour répondre à la modernité abstraite et *trouver un équilibre*; elles ont chacune effectué leurs choix et après avoir expérimenté un difficile ajustement, ont chacune réussi à mettre en place une modernité complète et à leur image.

Dans le cycle de formation de la société moderne, les pays occidentaux ont une longueur d'avance. Leur expérience et leurs enseignements sont riches, et les pays ayant intégré la modernité plus tard peuvent avantageusement tirer profit de leurs réussites et de leurs échecs. Dire qu'en Asie orientale, la modernité a commencé avec la dynastie Qin (221-206 av. J.-C.) ou avec la dynastie Song (960 – 1127) n'a vraiment aucun sens<sup>36</sup>. Cette approche ne repose sur aucune assise crédible car elle part uniquement du niveau de rationalisation de l'administration ou encore de la prospérité atteinte par la société urbaine pour poser la question de la modernité, sans avoir saisi que ce qui caractérise le plus la civilisation moderne, c'est le respect de la liberté et des droits de chacun. Si cet élément n'est pas pris en compte, autant cesser immédiatement tout débat sur la modernité. Les facteurs à l'origine de la société moderne forment un immense puzzle, avec des origines dans la tradition et des fondements historiques. Les lumières venues d'Occident ont aussi bénéficié de l'apport de la tradition culturelle chinoise mais la véritable contribution de la modernité à la civilisation moderne reste encore à cerner.

Le fait qu'il y ait une expérience occidentale ne signifie pas que seul l'Occident puisse servir de modèle et qu'il faille donc négliger

---

36. Voir les travaux de Francis Fukuyama sur l'évaluation du système étatique à l'époque des Qin et l'approche de Naito Torajiro à l'égard de la modernité en Asie orientale.

le rôle important que joue notre propre tradition culturelle dans le monde moderne. La clé se trouve dans la clarification qu'il est nécessaire d'opérer entre structure de la configuration des valeurs de la modernité et structure de la configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise. Il s'agit de réfléchir à la relation unissant les deux configurations en partant d'un principe holistique. La société de la Chine moderne est une société à double substance et est nécessairement très différente du projet de modernité soutenu par la tradition culturelle occidentale. Faire comme Leo Strauss qui part des sagesse ancestrales pour réfléchir aux succès et aux échecs de la modernité est certes louable, mais si c'est au point d'oblitérer la modernité dans ce processus, on tombe alors dans la pure conjecture. Fondamentalement parlant, la célèbre controverse qui opposa Alexandre Kojève à Leo Strauss tournait autour de l'acceptation ou non du principe de modernité<sup>37</sup>. Que la tradition culturelle chinoise soit dépourvue de nombreux principes de la modernité venus d'Occident est une réalité, mais il n'est pas nécessaire non plus de vouloir à tout prix s'adonner à l'autodénigrement. Ne pas être pourvu de tous les facteurs de la modernité n'est pas non plus rédhibitoire car à partir du moment où la rationalité de la modernité a été cernée, il est toujours possible d'apprendre. L'important n'est pas non plus de vouloir coûte que coûte suivre les rails de l'Occident. De fait, il n'existe pas de rails à suivre : la clé consiste à trouver le lieu où recevoir et effectuer la jonction en se fondant sur la substance fournie par sa propre tradition culturelle.

Si nous ambitionnons de positionner clairement la double substance, il est d'abord nécessaire de se débarrasser une fois pour toutes de l'idée selon laquelle la tradition culturelle chinoise relèverait d'un contexte bien spécifique à l'intérieur des conditions de la modernité. Certains s'appuient sur la modernité pour définir un contexte qui serait spécifique à la tradition culturelle chinoise, qu'il s'agisse de l'« unir à la pratique concrète de la révolution chinoise » ou de lui permettre de « rejoindre la communauté mondiale » ; quel que soit le slogan choisi, la logique sous-jacente est toujours la même : la tradition culturelle chinoise ne correspond

---

37. STRAUSS Leo 1948.

encore et toujours qu'à une « situation nationale » (*guoqing* 國情), elle ne saurait être une substance. Il est certes indéniable que l'endroit où la modernité s'est déployée de manière plutôt complète est l'Occident, du fait que cet Occident utilise son « ce qui est occidental » pour offrir un appui à la modernité. Nous devons procéder de la même manière et utiliser notre « ce qui est chinois » pour offrir une assise à la modernité. Cette assise se présente au final comme une complémentarité des deux substances, et non comme une osmose entre principe universel et pratique concrète ou encore comme une osmose entre universalisme et contexte local. Une comparaison structurelle peut mettre en exergue la différence entre les deux substances; il devient alors possible de mieux appréhender notre problème et notre mission. La Chine contemporaine, et surtout la Chine postérieure au mouvement du 4 mai qui lui avait fait renoncer à la substance chinoise (*zhongti*), n'a plus assimilé le monde des significations de la Chine qu'à une « situation nationale » (*guoqing*), une spécificité, une pratique concrète; jamais elle n'a voulu l'ériger au rang de concept faisant figure de substance. Cette approche a eu un impact retentissant sur la société chinoise moderne, entraînant plusieurs égarements graves et une confusion au cœur des existences quotidiennes. Nous devons regarder en face notre propre substance: le système des significations de la Chine a plus que besoin d'être représenté de façon exhaustive et théorique au sein du monde moderne, et à partir de là de se forger une forme rationnelle.

Les deux substances imprègnent probablement depuis très longtemps déjà notre monde de la vie, réglant notre existence de diverses manières. Elles se heurtent, se réajustent l'une à l'autre, coexistent, s'accommodent entre elles. L'époque contemporaine a plus d'un siècle d'existence et qu'on le veuille ou non, l'extrême confusion qui en est ressortie est devenue le principal obstacle à la construction de la configuration des valeurs de la Chine moderne. Les conséquences sont telles qu'aucune modalité théorique ne pourra à elle seule en venir à bout. Comme le dit Marx, la vie sociale est substantiellement une réalité. Partant de la théorie de la double substance présentée plus haut, nous constatons ensuite que les deux substances font à tout moment l'objet d'une « utilisation commune »

dans notre monde de la vie. « Utilisation » renvoie à diverses acceptions : le pragmatisme, l'utilité, la réalisation, la concrétisation. La notion ne renvoie donc ni à « substance chinoise, usage occidental » (*zhongti xiyong*), ni à « substance occidentale, usage occidental » (*xiti xiyong*), ni à « substance occidentale, usage chinois » (*xiti zhongyong*); mais elle ne renvoie pas non plus à « Chine et étranger comme substance, Chine et étranger comme usage » (*zhongwai wei ti, zhongwai wei yong* 中外為體, 中外為用)<sup>38</sup>. Il s'agit d'une double substance d'utilisation commune. Placée sous le jeu d'équilibre des deux substances, c'est la pratique qui fournira la configuration des valeurs de la Chine moderne, au cours d'un très long processus. L'ordonnement des civilisations ne se mesure pas à l'aune des années mais à l'aune des siècles.

Quand on regarde l'histoire des valeurs régissant les sociétés occidentales, on observe que leur place à l'intérieur du développement culturel résulte d'un ordonnancement qui découle lui aussi de la double substance. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, Liang Shuming avait déjà fait remarquer que les deux Grèce de l'Occident, telles les deux ailes d'un oiseau, avaient permis à la culture occidentale de prendre son envol<sup>39</sup>. La tradition issue de la Grèce et de la Rome antiques, et celle héritée du judaïsme et du christianisme sont très éloignées l'une de l'autre, tandis que l'opposition entre foi et raison est de loin bien plus tranchée que celle entre civilisation moderne et tradition chinoise. La fusion entre foi et raison a toujours représenté un immense défi pour l'Occident : la méthode d'interprétation allégorique de Philon d'Alexandrie, le *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide, et jusqu'à la philosophie patristique et scolastique de tout le Moyen Âge ont inlassablement contribué à l'ordonnement de la double substance au profit des valeurs de la culture occidentale.

---

38. ZHOU Cezong 1994. Zhou Cezong se place uniquement sur le plan de la dualité Chine/étranger pour expliquer l'absorption de la pluralité culturelle par la Chine moderne. Il n'a alors pas encore saisi l'objectif des valeurs centrales de la civilisation moderne, ni n'a spécifié ce qu'il entend par « Chine » et « étranger », tant du point de vue de la substance que du point de vue de l'usage.

39. LIANG Shuming 1987, p. 56.

Attardons-nous un instant sur l'organisation relationnelle de la double substance occidentale. Tout d'abord, les traditions gréco-romaine et judéo-chrétienne ont des origines différentes et ont développé des systèmes de valeurs qui leur sont spécifiques. Le système des valeurs de la Grèce antique était celui des quatre vertus cardinales : prudence, courage, tempérance et justice ; le système des valeurs chrétiennes est celui des trois vertus théologiques : foi, espérance et charité. Chacun a sa raison d'être et aucun ne peut être réduit par l'autre. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, lorsque le christianisme a été reconnu par Rome, et pendant toute la lente conquête du continent européen par le christianisme, s'est installée une double substance, dans une prodigieuse osmose que j'appellerai « effet du cheval de Troie ». La foi chrétienne, tel un solide et gigantesque cheval de Troie, contenait très précisément les troupes de la raison gréco-romaine. Le degré de civilisation et la réflexion rationnelle auxquels était arrivée l'Europe du sud par le truchement de la Grèce et de la Rome antiques étaient absolument impossibles à appréhender pour les tribus germaniques de l'Europe du nord. Si les apparences ont donné la victoire aux barbares contre les Romains, la double substance gréco-romaine s'est, quant à elle, tout entière engouffrée dans le cheval de Troie de la foi chrétienne : la raison des Grecs, l'administration des Romains, voire toute la tradition culturelle classique. Et les peuples d'Europe du nord accueillant ce cheval simple et docile envoyé par le christianisme ont reçu en véritable baptême l'esprit de la raison et la civilisation classique des Grecs et des Romains. Le christianisme mettra un millénaire à se déployer à travers toute l'Europe, et en même temps qu'il accomplira sa mission de diffusion de la foi chrétienne, il transmettra aussi la substance de la raison gréco-romaine à l'ensemble du monde occidental. L'Europe est couverte d'églises aux styles très divers et qui semblent manifester avec éclat la réussite du déploiement de la foi religieuse à travers le continent. Mais derrière toutes ces églises se trouvent des techniques architecturales exceptionnelles, des mathématiques et de la géométrie, une peinture exquise et une musique céleste, une théologie philosophique, une logique, un raisonnement et une dialectique, une administration et une organisation sociale et citadine héritées des Romains, etc. On ne pourra jamais suffisamment

insister sur le rôle qu'a joué le christianisme dans la formation de la société européenne, sur le plan religieux certes, mais bien au-delà, pour tous les aspects de la vie sociale. C'est la double influence gréco-romaine et judéo-chrétienne qui a marqué au plus profond la tradition culturelle occidentale. La double substance de l'Occident a touché les hommes par le prisme religieux, en particulier les peuples barbares qui par la suite se sont vu complètement transformer par une culture fondée sur la raison<sup>40</sup>. La Renaissance au xv<sup>e</sup> siècle puis la Réforme au xvi<sup>e</sup> siècle ont parachevé l'ultime métamorphose de la double substance de l'Occident pour aboutir à l'époque contemporaine. La Renaissance est le symbole même du guerrier gréco-romain de la raison qui, superbe, émerge du cheval de Troie du christianisme et, bombant le torse, occupe la scène de la nouvelle Europe qui était en train de naître. Par la suite, l'esprit du rationalisme grec s'est épanoui dans toute sa splendeur au sein de l'Occident. À ce stade, la culture gréco-romaine n'avait plus besoin de se raccrocher au giron de la religion chrétienne et a donc retiré son masque religieux pour à nouveau asseoir ses marques en toute indépendance. La Réforme a quant à elle œuvré pour se débarrasser d'un lourd fardeau culturel et réalisant son destin de cheval de Troie, a redonné à la religion la simplicité de ses débuts, laquelle, dotée de ce visage épuré, est partie à la conquête de la planète toute entière. Les deux substances de l'Occident s'étant alors déjà profondément contaminées l'une l'autre, c'est d'un seul corps qu'elles ont finalisé la formation de la civilisation occidentale et réussi à lui façonner son âme dans la modernité. Partant de là, nous pouvons mieux comprendre pourquoi dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel, se penchant sur toute la période qui, postérieure à l'esprit éthique de la Grèce, va du Moyen Âge aux Lumières, a dépeint cette dernière en des termes éclatants<sup>41</sup>, expliquant qu'elle correspondait

---

40. Lorsque le christianisme est entré en contact avec la tradition culturelle chinoise, c'est l'inverse qui s'est produit. Ainsi, les lettrés chinois de la fin de la dynastie Ming se sont d'abord beaucoup intéressés à la science et la philosophie morale avant d'accepter de se pencher sur le fait religieux ; ce faisant, ils s'inscrivaient exactement à l'opposé des peuples barbares qui s'étaient d'abord approprié la religion et les savoirs. Le phénomène serait intéressant à étudier.

41. Voir HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1807. Traduction chinoise vol. 2, p. 38.

à un parcours au cours duquel s'était formé un certain esprit. Ce parcours, c'est le processus de fusion des deux substances constitutives de la culture occidentale; c'est aussi le processus de structuration de l'esprit qui s'est fondé sur la double substance. Cette évolution ne peut être expliquée en voulant établir une distinction entre société féodale et société capitaliste. C'est ce processus de formation qui explique la nature globalisante du développement de la civilisation européenne: l'Europe entière a été façonnée pendant un millier d'années et les heurts et rapprochements de ses deux substances forment l'essentiel de ce parcours chaotique.

Avoir compris que la question de la foi chrétienne forme le pilier central de la structure complémentaire du monde occidental, qu'elle est l'une de ses deux substances, c'est aussi un développement décisif des travaux de ces dernières années menés par la recherche chinoise sur les savoirs occidentaux<sup>42</sup>. Depuis très longtemps, influencés par le mouvement du 4 mai, nous appréhendons l'Occident à travers le prisme du binôme science/démocratie, d'où une compréhension très parcellaire de la culture occidentale, qui ignore le rôle éminent joué par la foi chrétienne dans le façonnement de l'Occident. La renaissance des lettres et des arts classiques, et la restauration de la foi à travers la réforme religieuse ont repositionné la double substance de la culture occidentale dans le cadre de la modernité. Kant a écrit: « [...] limiter le savoir pour laisser de l'espace à la foi. » [en allemand: « [...] *das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen* »]. Cette assertion est une manifestation de la double substance à l'origine de la configuration des valeurs occidentales dans le monde moderne. Tout ignorer de cet arrière-plan et, s'imaginant agir de manière rationnelle, vouloir limiter le savoir pour s'appropriier la foi, voire totalement christianiser la Chine pour accueillir la modernité, serait se fourvoyer au plus haut point. C'est pourtant là aussi le résultat de l'amalgame effectué entre modernité et tradition des savoirs occidentaux. La contribution de Kant, c'est d'avoir bien compris dès l'époque des Lumières que le monde moderne rationalisé ne représentait pas la totalité de la vie,

---

42. À ce titre, le mouvement chrétien de la sinothéologie lancé par Liu Xiaofeng apporte une contribution très appréciable. Voir à ce propos SUN Xiangchen 2009.

et que le savoir peut difficilement contenir toute la vie moderne. Aussi a-t-il souhaité délimiter les domaines du savoir pour laisser un espace à la foi chrétienne issue de la tradition culturelle des Occidentaux. Cette proposition de Kant montre qu'il ne faut pas aveuglément rechercher une continuité logique, qu'il ne faut pas se fonder uniquement sur le savoir pour considérer le monde de la vie, qu'il est indispensable de respecter le système des significations mis en place par la tradition culturelle. Les Chinois peuvent se reconnaître dans la première moitié de l'assertion de Kant : sur le plan de la raison, encourager le développement commun des savoirs sans omettre d'en fixer les limites. Quant à la seconde moitié de l'assertion, c'est aux Chinois d'en fournir une interprétation qui leur est propre, qui est de laisser de l'espace à la tradition culturelle. Laisser de l'espace à la tradition culturelle, c'est nous laisser la possibilité de regarder en face notre expérience existentialiste et nos valeurs-concepts, c'est regarder en face notre propre substance, formée de nos valeurs.

Mais alors comment positionner la double substance qui doit engendrer le monde de la vie des Chinois de la modernité ?

Le premier principe est que chaque substance se caractérise par une nature holistique. Tant les valeurs centrales de la civilisation moderne que les valeurs centrales de la tradition culturelle chinoise ont suivi un long cheminement qui les a amenées à former un véritable système de valeurs. Il est question d'une double substance parce que les deux substances entretiennent une relation qui ne peut tout simplement pas leur être retirée de par la spécificité des valeurs que chacune d'entre elles porte. Les unités ultimes résultant de l'individualité se dressant seule, et du lien qui se prolonge de génération en génération ne peuvent être davantage réduites ; chacune se caractérise par son universalisme et aucune ne peut se substituer à l'autre.

Partant de la configuration des valeurs de la modernité, l'affirmation des droits de l'individu, puis la formation d'une norme éthique, puis les thèmes de la famille, de la société civile et de l'État se sont unis pour former la compréhension de tout un système. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise s'est elle développée sur l'idée d'un *continuum* entre travail sur soi et

influence sur les autres: *xiu qi zhi ping* 修齊治平 (se perfectionner soi-même, entretenir le bon ordre dans la famille, bien gouverner le pays, pacifier le monde), *neisheng waiwang* 內聖外王 (sainteté intérieure, royauté extérieure), etc. Nous devons donc effectuer une réforme radicale pour reconstituer la structure logique de chacune des substances, clairement établir leurs points de convergence et de divergence, discerner les avantages et les inconvénients de chacune. Les valeurs centrales de la civilisation moderne se sont unies autour d'un système discursif universalisé et complet au sein du monde moderne, mais dans les sociétés non occidentales, elles demeurent enfermées dans le discours sans jamais trouver à être appliquées. Les valeurs centrales de la tradition culturelle chinoise ont aussi développé leur propre particularité discursive à travers les époques. Ainsi, Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) avait déjà produit un commentaire exhaustif des classiques de la tradition culturelle chinoise (les livres canoniques, les ouvrages historiques, les traités de philosophie et les collections littéraires); ce commentaire servira de base pour former le système philosophique de l'école du Principe (*lixue* 理學), néoconfucianiste, des dynasties Song et Ming, ce qui permettra de repositionner la pensée confucianiste en tant que pensée dominante de la Chine pour plusieurs autres siècles. Or, à l'heure qu'il est, la tradition culturelle chinoise n'a pas encore formé un système discursif complet dans le monde moderne. Pour qu'une substance devienne holistique, il faut que sa configuration des valeurs réalise un ordonnancement optimal de tous les facteurs essentiels qui la composent en vue de former un système discursif méthodique, car ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra perdurer. Toutes les sociétés traversent des moments de coercition, voire de violence; cela dit, les situations ainsi induites ne sont pas tenables et la roue tourne très rapidement. Seul un système de valeurs auquel les hommes accepteront de se soumettre permettra à une société de connaître une paix durable. Cette planète a déjà porté une grande diversité de civilisations; à chaque fois que leurs principes n'ont pas su absorber les nouveaux changements avec à la clé les mutations globales qui en découlaient, elles ont rapidement périclité, voire fini par disparaître. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise attend que sous l'effet de

sa double substance s'opèrent de nouveaux changements; qu'elle puisse absorber de nouveaux principes, comme l'a fait en son temps la philosophie du Principe des dynasties Song et Ming qui s'est abreuvée des éléments essentiels du bouddhisme, se construisant ainsi un discours holistique qui lui était propre pour la nouvelle ère qui s'ouvrait.

Le deuxième principe consiste à dire que l'étalon de l'individualité doit être de nature prioritaire. C'est la priorité donnée à l'individualité qui permet de valoriser le difficile effort à fournir pour se comporter en homme de bien et d'idéal depuis l'avènement de la Chine contemporaine, et qui permet aussi de saluer la contribution historique du mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture. Sans la condition préalable et la médiation des libertés individuelles, l'étalon du lien ne pourra tout simplement pas rayonner au sein de la société moderne; il ne pourra pas se déployer parmi les valeurs reliées à l'étalon de l'individualité et continuera à être condamné. Ces dernières années, des aberrations délétères ont souvent été produites au nom de la promotion des « études nationales » (*guoxue* 國學). Une analyse fine permet de constater que les chantres du *guoxue* n'ont pas compris que nous vivions à présent dans le monde de la civilisation moderne, et qu'en l'absence du respect de la liberté et des droits de chacun, aucune configuration des valeurs ne peut tenir dans la modernité. Ne pas comprendre ce point, c'est renoncer à voir l'étalon du lien, qui représente pourtant la tradition culturelle chinoise, se frayer sa place dans le monde moderne. Dans la Chine moderne, certains<sup>43</sup> préconisent très sérieusement de remplacer la « modernité » par la « sinité ». Or, un tel projet présente un risque majeur car il laisse de côté la valeur universelle que la modernité porte en elle, et passe également à côté de la contribution fondamentale de la civilisation moderne à l'élévation du degré de civilisation de l'humanité. La sinité à elle seule ne reflète en rien le monde de la vie de la Chine moderne. Dans l'ordre des valeurs, l'éveil des individus est le passage obligé pour accéder à la civilisation moderne; en l'absence de ce passage par un âge des lumières, aucune conception des valeurs ne pourra prendre pied dans le monde moderne.

---

43. ZHANG Fa et al. 1994.

Les lumières signifient avant tout le respect pour chacun en tant qu'individu ainsi que le fait que toute chose soit systématiquement examinée sous l'angle de la raison. De ce point de vue, si la tradition culturelle chinoise espère renaître dans le monde moderne après son passage à vide, elle doit passer par la médiation de l'individualité, en l'occurrence la liberté et l'égalité. Parallèlement, si la tradition culturelle chinoise espère voir ses valeurs devenir universelles, elle doit aussi accepter d'être examinée sous l'angle de la raison afin de s'assurer de pouvoir perdurer dans le monde moderne.

Le troisième principe est celui de la nature inter-référentielle de la double substance. En chinois, « référence » renvoie à l'idée de participer mais aussi de mettre à l'épreuve. « Inter-référentiel » signifie que les deux substances se réfèrent l'une à l'autre, qu'elles participent mutuellement reliées au monde de la vie, qu'elles se mettent réciproquement à l'épreuve, et qu'au cours de ce processus, elles se heurtent ou se complètent ou fusionnent ou se dépassent. Dans la tradition culturelle occidentale, foi et raison ont aussi participé à un long processus d'« inter-référence » avant de pouvoir enfin former une complémentarité vertueuse au début de la période contemporaine. On peut également citer, dans le cas de la tradition culturelle chinoise, la dure confrontation entre les nombreux États de la période des Printemps et Automnes qui, au final, aura abouti à la formation du confucianisme. La tradition culturelle chinoise présente des aspects négatifs, c'est indéniable, et l'examen attentif mené par le mouvement du 4 mai pour la nouvelle culture nous a amenés à effectuer une auto-évaluation critique d'envergure envers nous-mêmes : nul n'ignore ce qu'il en est. Il s'agissait là, ni plus ni moins, de partir de l'étalon de l'individualité pour réfléchir aux nombreuses entraves qui s'étaient installées au fil du temps avec l'institutionnalisation de l'étalon du lien et qui avaient fini par imposer un carcan aux libertés individuelles. *A contrario*, au fur et à mesure qu'il s'installait en Occident, l'individualisme a lui aussi manifesté de nombreuses lacunes ; en Chine, il a donc besoin de l'encadrement et du discernement rendus possibles par le pilier qu'est l'étalon du lien. Aussi, par leur caractère inter-référentiel, les deux substances sont invitées à repartir de l'avant et permettre ainsi à la

tradition culturelle chinoise et aux concepts centraux de la civilisation moderne de se rejoindre en vue de réaliser une mutation qui leur soit propre. Nous l'avons déjà dit, la configuration des valeurs d'une société est un système de significations; holistique, ce système ne se contente pas de proposer un ou deux concepts-valeurs. Les valeurs centrales de la civilisation moderne soutiennent la configuration des valeurs de la modernité. La tradition culturelle chinoise est elle aussi dotée de ses propres valeurs et n'a pas à reprendre à son compte des concepts-valeurs de la modernité qu'elle aurait adoptés suite à un autodénigrement qu'elle se serait administré; elle doit clairement déterminer selon quelles modalités les concepts centraux de la civilisation moderne et de la tradition culturelle chinoise sont susceptibles de se faire référence et de se compléter dans le droit sens. La relation entre les deux substances combine formalisation et substantialisation, mais dans une certaine mesure combine également rationalité instrumentale et rationalité substantielle; elle instille une complémentarité entre niveau politique et société, et dans les deux cas impose aussi des limites. Daniel Bell avait évoqué l'idée d'une rupture entre domaines, expliquant que chaque domaine présentait ses propres orientations en matière de valeurs: le socialisme en économie, le libéralisme en politique, le conservatisme dans la culture, tous existeraient indépendamment les uns des autres, sans interférences mutuelles<sup>44</sup>. Ce raisonnement peine cependant à convaincre. En supposant qu'il n'y ait plus ni « universalité » ni « spécificité », ni « principe » ni « contexte », ni « déterminer ni être déterminé », qu'on ait renoncé à rechercher une solution globale à l'histoire sur un mode hégélien, les orientations prises par les valeurs des deux substances éprouveraient néanmoins le besoin de s'ouvrir l'une à l'autre et de relier leurs ramifications internes car telle est la tendance naturelle à long terme. Derrière ces concepts-valeurs semblant se heurter et se contredire mais se fondant sur une compréhension holistique de l'existence, les concepts-valeurs de la tradition culturelle chinoise et les concepts-valeurs de la modernité sont tout à fait à même, au final, de réaliser une configuration inter-référentielle. Dans son évaluation du *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學

---

44. BELL Daniel 1976.

史 (*Histoire de la philosophie chinoise*) de Feng Youlan, Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969) a écrit :

À mon humble avis, si à partir de maintenant la Chine [...] souhaite véritablement former un système de pensée *sui generis* et apporter une contribution inédite dans le domaine des idées, il faudra d'un côté introduire et absorber les idées venues de l'extérieur, et d'un autre ne pas oublier les origines de la nation qu'elle forme. Ces deux approches à la fois antithétiques et complémentaires représentent non seulement le véritable esprit du taoïsme mais aussi l'ancien chemin emprunté par le néoconfucianisme. C'est également l'enseignement transmis par deux mille ans de contacts entre nos idées et celles d'autres peuples<sup>45</sup>.

Chen Yinke cite les exemples historiques du taoïsme faisant écho au bouddhisme et du néoconfucianisme qui s'est approprié le bouddhisme pour expliquer comment deux systèmes de valeurs radicalement différents ont pu former un nouveau système « antithétique et complémentaire ». Il s'agit-là d'un hégélianisme non hégélien. Le non-hégélianisme n'est pas à la recherche d'une solution historique globale, tandis que les deux substances qui s'opposent ne recherchent pas un horizon commun. Une forme d'hégélianisme demeure néanmoins dans la mesure où une réflexion globale à l'égard des facteurs d'opposition reste envisageable.

Le quatrième principe est que le lien entre les deux substances tend vers le dépassement. Ce lien ne concerne pas uniquement le monde actuel : il doit également être de nature anticipative et avoir une vocation de dépassement. La configuration des valeurs de la tradition culturelle chinoise ne doit pas refaire surface au sein du monde moderne uniquement dans le but ultime de servir la substance de la modernité. En effet, au cours de son déploiement, la civilisation moderne a déjà traversé diverses crises, et si le système de la modernité présente une forme articulée dans le système discursif, force est de constater que dans la réalité, la raison ne l'emporte pas encore sur tout. Aussi la mission de la double substance qui doit se déployer dans la Chine moderne est-elle d'explorer au mieux de nouvelles possibilités pour l'avenir de l'humanité. Les intellectuels chinois de l'époque moderne

---

45. CHEN Yinke 1992.

semblent s'être acharnés à vouloir greffer les concepts-valeurs de la modernité sur la tradition culturelle chinoise, autrement dit à vouloir greffer le contenu d'une substance sur une autre substance. Ils se sont ainsi posé la question de savoir comment d'une tradition chinoise jugée si critiquable peut être extrait le binôme science/démocratie? Pourtant, rien n'oblige à en arriver là, car si le binôme science/démocratie est effectivement sorti du giron de la tradition culturelle occidentale, ramené à son fondement rationalisé, il s'accompagne désormais d'une explication autocohérente et s'est gagné une légitimité au sein du monde moderne, où il joue de plus un rôle de première importance. Nous n'avons pas à nous dénigrer ainsi, car ce binôme est déjà présent dans le monde de la vie et y joue un rôle de tout premier plan. De ce point de vue, il ne tient qu'à nous de faire preuve d'ouverture d'esprit pour reprendre à notre compte cet accomplissement spirituel de la civilisation humaine. Les importantes mutations que traverse le monde actuel montrent qu'une question beaucoup plus grave est celle des défis grandissants qui nous sont lancés par la modernité: la dimension totalement abstraite de la vie moderne, l'emprise du capital, le consumérisme effréné et omniprésent, l'écart qui se creuse entre riches et pauvres, les glissements éthiques, le nihilisme rampant, le déséquilibre de l'ordre mondial, la crise écologique. C'est toute une réflexion que nous devons mener: *comment pouvons-nous poser le diagnostic de la modernité à partir de la substance que forment les valeurs-ressources de la tradition culturelle chinoise, et que pouvons-nous proposer pour sortir la modernité de l'impasse dans laquelle elle se trouve, et même critiquer et au final repousser les limites de la modernité?* Il fut un temps où des intellectuels allemands s'étaient inquiétés de la nature du lien unissant l'Allemagne au reste du monde, à une époque où leur pays se trouvait plutôt dans les derniers wagons du développement; pourtant très vite les philosophes allemands avaient su se frayer un chemin et devenir des porte-parole de l'humanité. Telle est la situation de la Chine actuelle: l'humanité a besoin de réévaluer ses modalités d'existence et le monde attend que la Chine prenne son essor. À partir du moment où la Chine marchera du même pas que le reste du monde, les problèmes du monde seront devenus ceux de la Chine, et les problèmes de la

Chine seront devenus ceux du monde. L'effervescence de la double substance qui agite la Chine moderne doit pouvoir être à même de répondre aux attentes du monde moderne.

\*\*\*

Un système des significations avec une double substance bien accordée: voilà ce que l'on peut souhaiter de mieux pour installer la configuration des valeurs de la Chine moderne. En effet, c'est le système des significations qui, au final, saura résoudre la question de la légitimité de notre conduite actuelle. Lorsque Zilu, disciple de Confucius, demanda à son maître de lui parler de gouvernance, celui-ci lui répondit: « Il est indispensable d'appeler chaque chose par son nom exact. » Cette réponse semble bien éloignée de la réalité et pourtant Confucius avait très bien saisi le problème: « Si les noms ne sont pas exacts, le langage n'est pas adéquat; si le langage n'est pas adéquat, les affaires ne peuvent être menées à bien. » Et au final, « le peuple ne sait sur quel pied danser<sup>46</sup> ». Exactitude des noms et adéquation du langage: Confucius nous demande aujourd'hui de regarder en face la double substance du monde de la vie, de bâtir un système de valeurs efficace, pour espérer enfin nous voir vivre en adéquation avec ce que nous sommes réellement: des noms exacts pour un langage adéquat, droiture et clarté.

*Traduction de Marie-Paule Chamayou*

---

46. CONFUCIUS, *Les Entretiens*, chapitre 13, paragraphe 3.

### **Références des ouvrages cités**

ARISTOTE 1991.

ARISTOTE, *Politique*, traduction de Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, 1991. Traduction chinoise parue aux éditions The Commercial Press en 1997.

BELL Daniel 1976.

BELL Daniel, *Les Contradictions culturelles du capitalisme (The Cultural Contradictions of Capitalism)*, 1976. Traduction chinoise parue aux éditions Joint Publishing à Hong Kong en 1989.

CHEN Duxiu 2000.

CHEN Duxiu 陳獨秀, « Dongxi minzu genben sixiang zhi chayi » 東西民族根本思想之差異 (*Différences de pensée fondamentales entre les peuples orientaux et occidentaux*), *Wenhua de daolu 文化的道路 (Le chemin de la culture)*, Taiwan Tangshan Publishing Company, 2000.

CHEN Yinke 1992.

CHEN Yinke 陳寅恪, « Feng Youlan *Zhongguo zhexue shi shencha baogao* » 馮友蘭《中國哲學史》審查報告 (« Rapport d'examen sur *Histoire de la philosophie chinoise* de Feng Youlan »), *Chen Yinke shixue lunwen xuanji 陳寅恪史學論文選集 (Recueil d'essais choisis de Chen Yinke sur les sciences historiques)*, Shanghai guji chubanshe, 1992.

CONSTANT Benjamin 1819.

CONSTANT Benjamin, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1999.

DUMONT Louis 1983.

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983. Traduction chinoise publiée aux éditions Shanghai Renmin chubanshe en 2003.

FENG Youlan 1984.

FENG Youlan 馮友蘭, *San songtang zixu 三松堂自述 (Autobiographie de la salle aux trois pins)*, Hong Kong, Joint Publishing, 1984.

FENG Youlan 2000.

FENG Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexue shi 中國哲學史 (Histoire de la philosophie chinoise)*, East China Normal University Press, 1931, 2000.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1807.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit (Phänomenologie des Geistes)*, 1807. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1979.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1820.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* 1820. Traduction anglaise publiée en 1991 aux éditions Cambridge University Press; traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1995.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1822.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'histoire*, 1822, revu en 1828. Traduction chinoise parue aux éditions Shanghai Bookstore en 1999.

HOBBS Thomas 1651.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, 1651. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 1996.

HUNTINGTON Samuel P. 1997.

HUNTINGTON Samuel P., *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997. Traduit de l'anglais: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996. Traduction chinoise parue aux éditions Xinhua Publishing House en 1998.

HUSSERL Edmund 1936.

HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, 1936. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 2001.

JASPERS Karl 1949.

JASPERS Karl, *Origine et sens de l'histoire (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)*, 1949. Traduction chinoise publiée aux éditions Huaxia Publishing House en 1989.

LI Zehou 1987.

LI Zehou 李澤厚, « Qimeng yu jiuwang de shuangchong bianzou » 啟蒙與救亡的雙重變奏 (« Double variation des Lumières et du salut national »), in *Zhongguo xiandai sixiangshi lun* 中國現代思想史論 (*Essai sur l'histoire de la pensée moderne en Chine* »), The Oriental Press, 1987.

LI Zehou 2012.

LI Zehou 李澤厚, *Shuo xiti zhongyong* 說西體中用 (À propos de « substance occidentale, usage chinois »), Shanghai Translation Publishing House, 2012.

LIANG Shuming 1987.

LIANG Shuming 梁漱溟, *Dongxifang wenhua ji qi zhexue* 東西方文化及其哲學 (*Cultures orientale et occidentale et leurs philosophies*), The Commercial Press, 1922, 1987.

LIU Xiaofeng 2000.

LIU Xiaofeng 劉小楓, *Hanyu shenxue yu lishi zhexue* 漢語神學與歷史哲學 (*Sino-théologie et philosophie de l'histoire*), Hong Kong, Institute of Sino-Christian Studies, 2000.

MAINE Henry Sumner 1861.

MAINE Henry Sumner, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, London, John Murray Albemarle Street, 1861. Traduction chinoise publiée aux éditions The Commercial Press en 2010.

MARX Karl 1995.

MARX Karl, *Makesi Engesi xuanji* 馬克思恩格斯選集 (*Recueil d'œuvres choisies de Marx et Engels*), People's Publishing House, 1995.

STRAUSS Leo 1948.

STRAUSS Leo, *De la tyrannie (On Tyranny)*, 1948. Traduction chinoise publiée aux éditions Huaxia Publishing House en 2006.

SUN Xiangchen 2009.

SUN Xiangchen 孫向晨 « Cong shehui de rechao dao shenceng de wenti: xifang zhexue yanjiu sanshi nian lai de fansi » 從社會的熱潮到深層的問題：西方哲學研究三十年來的反思 (« De l'engouement pour la société à un questionnement approfondi: réflexion menée depuis trente ans sur la recherche relative à la philosophie occidentale »), *Zhongguo renwen shehui kexue sanshi nian* 中國人文社會科學三十年 (*Trente ans de sciences humaines et sociales en Chine*), Hong Kong, Joint Publishing, 2009.

SUN Xiangchen 2012.

SUN Xiangchen 孫向晨, « Gongmin zongjiao: xiandai zhengzhi zhexue de mimi baozhang » 公民宗教：現代政治哲學的秘密保障 (« La religion civile: une garantie secrète de la philosophie politique moderne »), *Fudan Journal*, n° 6, 2012.

SUN Xiangchen 2015 (a).

SUN Xiangchen 孫向晨, « Geti zhuyi yu jiating zhuyi: xin wenhua yundong bainian zai fansi » 個體主義與家庭主義：新文化運動百年再反思 (« Individualisme et familisme: repenser le mouvement pour la nouvelle culture à l'occasion de son centième anniversaire »), *Fudan Journal*, 2015.

SUN Xiangchen 2015 (b).

SUN Xiangchen 孫向晨, « Shengsheng bu xi: yi zhong shengcunlun de fenxi » 生生不息：一種生存論的分析 (« L'engendrement incessant: analyse d'une forme d'existentialisme »), *Zhongguo zhexue yu wenhua* 中國哲學與文化 (*Philosophie et culture chinoises*), Guilin, Guangxi Normal University Press, 2015.

TROELTSCH Ernst 1992.

TROELTSCH Ernst, *The Social Teaching of Christian Churches*, George Allen & Unwind LTD, 1992. Traduction anglaise de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

WANG Guowei 1961.

WANG Guowei 王國維, *Guantang Jilin* 觀堂集林 (*Anthologie de Monsieur Guantang*), Zhonghua Book Company, 1961.

WEBER Max, 1905.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), 1905. Traduction chinoise publiée aux éditions Shaanxi Normal University General Publishing House en 2006.

YU Yingshi 2004.

YU Yingshi 余英時, « Zhongguo jindai sixiangshi shang de jijin yu baoshou » 中國近代思想史上的激進與保守 (« Radicalisme et conservatisme dans l'histoire de la pensée moderne chinoise »), in *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* 現代儒學的回顧與展望 (*Rétrospective et perspective du néoconfucianisme moderne*), Hong Kong, Joint Publishing, 2004.

ZHANG Fa et al. 1994.

ZHANG Fa 張法, ZHANG Yiwu 張頤武, WANG Yichuan 王一川, « Cong "xiandai xing" dao "zhonghua xing" – xin zhishi xing de tanxun » 從“現代性”到“中華性”——新知識型的探尋 (« De la “modernité” à la “sinité” – à la recherche d'une nouvelle forme des savoirs »), *Wenyi zhengming* (*Débat autour des lettres et des arts*), n° 2, 1994.

ZHANG Xiao 2012.

ZHANG Xiao 張曉, *Jindai Hanyi xixue shumu tiyao: Mingmo zhi 1919* 近代漢譯西學書目提要：明末至1919 (*Précis bibliographique des connaissances occidentales traduites en chinois à l'époque moderne: de la dynastie Ming à 1919*), Pékin, Peking University Press, 2012.

ZHOU Cezong 1994.

ZHOU Cezong 周策縱, « Zhongwai wei ti, zhongwai wei yong – Zhongguo wenhua xiandaihua chuyi » 中外為體，中外為用——中國文化現代化芻議 (« Chine et étranger comme substance, Chine et étranger comme usage – Mon humble opinion sur la modernisation de la culture chinoise »), *Zhongguo wenhua (Culture chinoise)*, n° 2, 1994.

TROISIÈME PARTIE

# ÉTUDES RELIGIEUSES



## Sur un triangle herméneutique

### *Sinologie, théologie et étude comparée des classiques*

Benoît VERMANDER

Cet essai voudrait articuler en un tout trois séries de questions : (A) Quelle a été la nature de l'apport des premières générations jésuites présentes en Chine à la formation du champ sinologique, pourquoi ce dernier s'avéra-t-il être de pareille importance pour elles, comment l'entreprise missionnaire et le zèle sinologique se sont-ils conjoints ? (B) Comment les classiques chinois ont-ils été interprétés par ces missionnaires, et de quelle façon leurs stratégies de lecture les ont-elles amenés à « comparer les classiques » ? Quels étaient les principes herméneutiques à l'œuvre derrière ces interprétations ? (C) Le travail interprétatif poursuivi à l'époque a-t-il de quelque manière anticipé ou préparé « le dialogue interreligieux » ainsi que l'entreprise, comme on dit aujourd'hui, de « théologie comparée » ? L'interprétation comparée des classiques chinois et occidentaux effectuée à la fin des Ming et au début des Qing a-t-elle jeté les bases de la rencontre entre des traditions spirituelles et religieuses distinctes, ou faut-il au contraire réfuter et surmonter les impasses qui ont marqué cette phase pour autoriser un dialogue fécond entre ces traditions ?

Le présent texte se limite à chercher à voir *comment* poser et organiser pareilles questions, et reste donc bien un *essai*. L'expression « triangle herméneutique » vise à attirer l'attention sur la progressive structuration en trois pôles de l'entreprise de contact et d'interprétation dont l'histoire s'offre à nos interrogations. Conjointes dans leurs origines, la sinologie, la théologie comparée et la lecture croisée des classiques progressivement s'autonomisent, sans pour autant cesser leurs rencontres, voire leurs heurts.

Mais cibler et dégager ce « triangle herméneutique » n'occulterait-il pas une quatrième dimension de cette succession de contacts et d'interprétations croisées, et la dimension qui peut-être suscite aujourd'hui le plus d'intérêt — à savoir la redéfinition de champs spécifiques du savoir, telles la cartographie, l'astronomie ou la chronologie, au travers de l'échange entre les missionnaires et leurs interlocuteurs chinois? Une double réponse permettra du même coup de préciser notre projet: tout d'abord, le champ des savoirs scientifiques est ici inclus en tant et pour autant qu'il interagit avec l'émergence de la sinologie comme champ de connaissances croisées ou encore avec le mouvement des idées théologiques<sup>1</sup>. En second lieu, ce sont les opérations d'émergence qui nous intéressent ici au premier chef — émergences de la sinologie, des principes de lecture comparée des canons, et d'une théologie dont les catégories sont informées par la prise en compte d'un vis-à-vis. La thèse qui est ici défendue peut alors être résumée assez simplement: (a) on rend compte au mieux de ces trois émergences lorsqu'on les aborde conjointement; (b) leur circularité d'origine devient moins apparente et significative au fur et à mesure que chacune de ces dimensions se constitue en pôle (avec des intensités variables, comme nous le verrons); (c) en même temps, un examen réflexif des enjeux et méthodes des disciplines ainsi créées se doit de ressaisir les imbrications qui ont présidé à leur constitution.

## **L'Autre et ses classiques**

La Chine et l'Europe se sont comprises l'une l'autre comme des civilisations bâties sur des classiques. Ce fut leur étude parallèle qui orienta la façon dont les deux protagonistes progressèrent dans leur compréhension (ou incompréhension) mutuelle. Et du reste, la façon

---

1. Après bien d'autres, Antonella Romano a noté que « l'observation par l'historien des savoirs occidentaux en Chine autorise à ressaisir les fils par lesquels théologie, histoire et astronomie étaient encore liées dans l'Europe du xvii<sup>e</sup> siècle et de les lire [...] comme l'une des expressions de ce qui a caractérisé l'Ancien Régime européen des savoirs ». ROMANO Antonella 2016, p. 189. Cet ouvrage est largement consacré au « bougé » des savoirs induit par l'interaction entre les missionnaires et leurs interlocuteurs chinois, notamment au travers du filtre cartographique.

dont ces civilisations interprètent aujourd'hui encore tant la nature et le sens de leurs classiques propres que ceux des classiques de leur vis-à-vis demeure un élément déterminant du dialogue des civilisations. On sait qu'en latin le terme *classicus* est référé à celui de « classe » (*classis, is*), et qu'un auteur « classique » (*classicus scriptor*) désigne donc un auteur distingué et non pas un auteur « commun ». De même, le mot grec *canon* désigne originellement la règle du charpentier, et s'applique à la manière de recenser et classer des œuvres en un corpus. Un canon des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament sera ainsi établi pour assurer l'autorité des textes reconnus par l'Église comme dignes d'être conservés et reproduits. Plus généralement, un canon littéraire, réunissant œuvres littéraires, religieuses et philosophiques, prendra forme (surtout au travers des institutions éducatives), regroupant les œuvres censées exprimer le meilleur de l'esthétique, de la morale et de la pensée élaborées au cours des siècles. Malgré les virulentes critiques dont il a été l'objet à partir des années 1960, ce « canon » continuera sans doute à occuper une place privilégiée dans la conscience occidentale, mais il voit s'édifier face à lui un « canon alternatif », composé d'œuvres représentatives du genre, des classes, styles, expériences et sensibilités qu'il n'a pas su inclure au cours de son développement historique. La question reste de savoir si une communauté culturelle peut échapper à l'acte même que constitue l'édification d'un canon — voire même si ce n'est pas le canon qui constitue la communauté<sup>2</sup>.

La notion de « classiques » (*jing* 經, aujourd'hui *jingdian* 經典<sup>3</sup> ou *jingwen* 經文 pour englober toutes les productions canoniques, chinoises ou non) est plus opératoire encore dans le contexte chinois qu'elle ne l'est dans le contexte européen, car la détermination du corpus des textes à étudier et mémoriser y joue un rôle politique prééminent. Il s'est agi d'abord de fonder une « orthodoxie d'État », et

2. S'agissant des communautés dont le rapport à l'écriture est stabilisé. Les phases de diversification, d'évolution brutale des modes d'écriture, d'enregistrement (imprimerie, cinéma, numérique) entraînent sans nul doute une reconsidération des frontières et des effets de pouvoir du canon.

3. Le caractère *dian* 典, qui fait binôme avec *jing* 經, signifie originellement la présentation aux esprits des registres indiquant l'ordonnance des sacrifices, puis désigne le statut, la loi, le canon.

la réflexion philosophique et morale a pris essentiellement la forme de commentaires de ces classiques. Le terme *jing* a sans doute été privilégié pour désigner les textes classiques en tant qu'il s'appliquait au fil qui joint en un « texte » les lattes de bambou utilisées, comme aussi à la chaîne d'un tissu<sup>4</sup>. Mais, de façon plus significative, le caractère renvoie aux *régularités* qui traversent le cosmos, le corps (il s'applique aux méridiens du corps déterminés par la médecine chinoise), la structure sociale et aussi la culture (*wen* 文)<sup>5</sup>. Dans ce dernier domaine, la détermination de pareilles régularités au travers du dénombrement des classiques restera longtemps sujette à débat<sup>6</sup>. Le terme *jing* sera aussi appliqué aux textes centraux du bouddhisme, pourtant si éloignés aussi bien par leur nature que par leur fonction des classiques confucéens. Un canon taoïste (*daojing* 道經) finira également par émerger. Néanmoins, le caractère démesuré de ces deux derniers « canons » montre que leur nature diffère de celle du corpus déterminé directement par l'État. En contraste, des textes centraux pour la pensée chinoise n'accéderont jamais au statut de « classiques ». Par ailleurs, l'aspiration des classes populaires à posséder leurs propres « classiques », et à légitimer ainsi leurs croyances et pratiques religieuses, s'exprimera par la production de textes révélés, dont l'écriture « inspirée », respectant les formes lettrées, s'élabore souvent au travers de techniques médiumniques<sup>7</sup>. La détermination du canon fera donc l'objet de rivalités sociales, culturelles et politiques, comme en Occident. Le terme de « classiques » s'appliquera

---

4. Cf. WAGNER Rudolf 2000, p. 21 et 306.

5. Par ailleurs, James Legge est sans doute le premier à noter (en 1883) que le terme latin *textus* et le caractère *jing* renvoient étymologiquement à l'idée de « pensées tissées en écrit ». Cf. GIRARDOT N.J. 1999, p. 111.

6. Il s'agit bien de « décompte ». On parlera ainsi des Quatre Livres et des Cinq, Sept, Neuf ou Treize Classiques. L'inclusion des Classiques confucéens dans l'orthodoxie d'État sanctionnée par le système des examens ratifie ces découpages. Un massif buissonnant accompagne cette métrique de base, incluant des textes qui commentent et enrichissent ces ouvrages, ou qui émettent des « dissonances » dont l'écart est évalué par rapport à la norme fournie par les textes canonisés. Dans la Chine contemporaine, les promoteurs des « études nationales » (*guoxue* 國學) en préciseront parfois la teneur par la délimitation et la hiérarchisation d'un canon.

7. Voir notamment JORDAN David et OVERMEYER Daniel 2014 (1986) ; GOSSAERT Vincent (trad.) 2012.

par extension à un corpus littéraire et artistique, émanant essentiellement des classes aisées, corpus que tout homme cultivé devra lire et goûter.

Dès les premiers développements de la rencontre entre lettrés chinois et occidentaux, les uns et les autres comprennent donc que le « continent » qui leur fait face est fondé sur une armature de classiques dont la maîtrise est essentielle pour la réussite culturelle, religieuse et sociale, et ils feront de la connaissance réciproque de ces textes la clé d'une rencontre possible, d'une entrée dans la pensée de l'Autre, que ce soit pour l'apprécier ou l'utiliser, pour convaincre ou pour dominer le partenaire. Cela dit, la situation des jésuites travaillant en Chine et celle des Chinois découvrant l'Occident par leur intermédiaire ne sont pas identiques.

### ***L'entreprise jésuite***

Les jésuites arrivant en Chine réalisent presque immédiatement le rôle crucial des classiques confucéens pour l'apprentissage de la langue, de la pensée, de la spiritualité et de l'histoire de la Chine — de même que la nécessité d'un pareil apprentissage pour se faire entendre de quiconque détient une autorité<sup>8</sup>. Nous avons perdu la traduction des Quatre Livres entreprise par Matteo Ricci, mais c'est

---

8. Le thème des jésuites « inventeurs » du concept de confucianisme a été popularisé il y a quelques années par JENSEN Lionel 1997. Le nom latin de « Confucius » est créé par Matteo Ricci, et pour Lionel Jensen, le personnage, symbole de la sagesse d'une Chine éternelle, patriarche de la religion civile de la Chine impériale, personnage « mythique » qui a inspiré l'Europe des Lumières, est le résultat d'une manipulation menée par les premiers jésuites, en vue d'instaurer un dialogue transculturel avec l'Europe. Pour l'auteur, Ricci et ses pairs se sont « convertis à l'ordre des Lettrés ». La réalité est bien sûr beaucoup plus nuancée : *Literati* devrait être la traduction de *shi* 士, mais Jensen joue toujours de l'ambiguïté entre les caractères *shi* et *ru* 儒 (« lettré confucéen ») dans leur traduction occidentale. Si Jensen est fondé à envisager la création du « confucianisme » tel qu'il a été compris en Occident comme une élaboration culturelle, sa lecture de l'histoire et des textes est néanmoins très partielle, et marquée de nombreuses inexactitudes. Le plus juste est encore de dire que la « construction » du confucianisme a été au point de départ de la sinologie, comprise ici comme une entreprise culturelle propre à l'Occident, mais, en même temps, et dès le départ, ce « confucianisme » occidental s'est construit en interaction avec les débats qui agitaient les lettrés chinois de l'époque. Il n'est pas une création *ex nihilo* : jusqu'à un certain point, le « confucianisme » moderne a été construit conjointement par Chinois et Occidentaux à travers leurs échanges et les questions nouvelles que cet échange posait aux uns comme aux autres.

l'une des premières tâches à laquelle il s'attelle, et il est probable que ses essais ont été intégrés dans des manuscrits ultérieurs. Les efforts déployés par les générations suivantes de jésuites pour donner un équivalent latin des classiques confucéens trouveront un premier aboutissement dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : en 1687 paraissait à Paris le *Confucius Sinarum philosophus*, traduction latine de trois des Quatre Livres confucéens (le *Mencius* n'avait pas été inclus). Pour réaliser leur entreprise, Philippe Couplet, Christian Herdtrich, Prosper Intorcetta et François de Rougemont s'étaient donc appuyés sur une histoire déjà presque centenaire de traductions missionnaires, la plupart alors non publiées. Outre les notes et introductions des traducteurs, l'ouvrage offrait, en latin et en chinois, le texte original accompagné d'une sélection des commentaires qui encadraient traditionnellement l'interprétation des classiques<sup>9</sup>.

L'accent porté par les introductions des éditeurs insistait moins sur le caractère universel de la morale chinoise, comme c'était par exemple le cas chez La Mothe Le Vayer (*De la vertu des payens*, 1642) que sur la capacité des classiques chinois à former les princes au gouvernement. Si le public visé était bien entendu français et européen, cette insistance dit quelque chose de la façon dont les jésuites comprenaient l'insertion des classiques dans la structure et la généalogie d'un pouvoir. John Lagerwey parle même d'une entente implicite entre jésuites et élites néoconfucéennes pour défendre à la fois l'interprétation « civile » des rites confucéens et le « monothéisme » qui serait celui du confucianisme originel. Par ce biais, il s'agissait de « rationaliser » les rites populaires, de faciliter leur contrôle par les élites administratives et cléricales — un processus et une interprétation qui avaient été facilités par la « révolution rituelle » déjà menée par les lettrés chinois au XVI<sup>e</sup> siècle : la « rectification » (*zheng* 正) des rites visait à les rendre « purement symboliques ». John Lagerwey reconnaît dans cette attitude commune des jésuites et des élites néoconfucéennes envers les classiques et les rites l'équivalent de l'élaboration théologique calviniste : les sacrements ne

---

9. Cf. MEYNARD Thierry 2011. Voir aussi MUNGELLO David 1989, p. 247-299. Pour une introduction d'ensemble à l'entrée des jésuites dans le système des Classiques chinois, telle que relatée aujourd'hui par un chercheur de langue chinoise, voir Gu Weiyong 2000.

sont pas « réels », ils sont « seulement des symboles ». En Occident comme en Chine, la rationalisation passe par le retour aux textes et la purification des rites. Les rationalismes thomiste et néoconfucéen s'accordaient donc sur la nécessité de contrôler la pratique rituelle. Il s'agissait pour eux de substituer à la primauté des rituels unissant des communautés locales celle de dogmes rationnellement définis et politiquement contrôlés<sup>10</sup>.

Jusqu'au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle (fin de la première mission jésuite), le primat donné aux classiques confucéens dans l'étude de la culture et de la langue chinoises ne se démentira jamais, et inspirera constamment la stratégie missionnaire. Mais des facteurs additionnels se feront jour au tout début du xviii<sup>e</sup> siècle : certains jésuites (essentiellement les « figuristes ») seront intrigués par les écrits taoïstes et quelques autres, et les interpréteront en concordance avec la Bible<sup>11</sup>. Alors que Ricci avait distingué clairement la « théologie naturelle » (la connaissance naturelle de Dieu, à propos de laquelle les écrits confucéens apportaient des lumières précieuses) de la « Révélation », objet de foi, certains de ses successeurs verront dans les écrits chinois — et pas forcément dans les classiques — des « preuves » de la Révélation apportée par la Bible. Ainsi, certains successeurs de Ricci marquent une double différence par rapport à lui : d'une part, ils insistent davantage sur le rôle joué par la Révélation que sur celui joué par la connaissance naturelle dans la pédagogie catéchétique. Mais, d'autre part, ils ne localisent pas la Révélation dans les sources chrétiennes uniquement : ils suggèrent que d'autres textes — notamment les classiques chinois — peuvent aussi contenir une « révélation » du dessein de Dieu.

En même temps, la connaissance des classiques chinois allait ébranler le statut du classique occidental par excellence : la Bible. Les chronologies chinoises notamment allaient faire surgir des questions nouvelles sur l'historicité du texte biblique et son universalité (ces points sont précisés un peu plus bas). Il faut du reste distinguer ici différents moments : la question de la chronologie biblique sera importante surtout au xvii<sup>e</sup> siècle, époque où se forme véritablement

---

10. LAGERWEY John 2010, p. 3-5.

11. Cf. WITEK John 1982 ; COLLANI Claudia 1985 ; LUNDBAECK Knud 1991.

la nouvelle exégèse biblique — cette dernière discipline ne progressera guère au XVIII<sup>e</sup> siècle, et ne connaîtra un nouvel élan qu'au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. En revanche, au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est plutôt sur la philosophie politique que la traduction des classiques confucéens et les descriptions de l'état de la Chine exerceront un impact profond.

Au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se mettent donc en place les bases d'une étude comparative des classiques : la lecture et l'interprétation des classiques confucéens par les jésuites contribuent à relancer les méthodes de lecture du texte biblique en Occident ; en même temps, leur lecture des classiques chinois est nécessairement influencée par deux « canons » de la tradition occidentale : le texte biblique lui-même, mais aussi le canon de la rationalité aristotélicienne opérant aussi bien dans la théologie thomiste que dans les sciences naissantes. Enfin, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la lecture figuriste de la Bible qui a cours dans certains cercles en Europe est doublée par une lecture similaire d'une partie des classiques et de textes taoïstes, lecture promue par certains jésuites, parmi lesquels de fort bons linguistes, compétents aussi bien en chinois qu'en grec et en hébreu (la lecture de la Cabbale influence la formation de ce courant<sup>13</sup>). On notera que la seule « rencontre » qui n'ait pas lieu dans cette phase formative est celle qui aurait pu se produire entre les classiques bouddhistes et la tradition occidentale. Cette rencontre se produira bien plus tard, et passera par l'Inde et le Japon, bien davantage que par la Chine.

On sait combien la contribution jésuite à la connaissance de la Chine allait façonner l'évolution de la pensée occidentale de la fin du XVII<sup>e</sup> à la fin du siècle suivant. En France, l'intérêt pour la Chine connaît plusieurs phases, marquées par des accents différents. On commence à scruter la Chine pour introduire ce qu'on sait d'elle dans les débats philosophiques et théologiques à partir de 1685. En contraste, après 1760, on la scrute de nouveau pour imaginer des solutions politiques à la crise de la monarchie. Un peu avant, vers

---

12. Voir la synthèse offerte par GIBERT Pierre 2010.

13. L'intérêt pour une forme d'ésotérisme qui marque les figuristes présents en Chine se retrouve chez certains jésuites européens à la même époque. Cf. BARTHET Bertrand 2012. L'étude du figurisme chinois pourrait être renouvelée par celle de ses sources et connivences européennes.

1750, c'est en fonction de considérations surtout esthétiques que la Chine est à la mode. Mais c'est aussi vers cette même époque que l'admiration commence à devenir beaucoup plus mitigée et que de nombreux auteurs commencent ouvertement à douter de la perfection qu'on lui attribuait auparavant. En d'autres termes, « l'objet Chine » change perpétuellement, au rythme des évolutions de la mode et de la pensée. La Chine que présentent à l'Europe les missionnaires est d'abord et avant tout une Chine « raisonnable ». Les *Lettres édifiantes et curieuses* sont des lettres d'édification morale qui coupent dans ce qu'envoient les missionnaires tout ce qui pourrait faire douter de la vertu et de la raison des Chinois — rien sur les croyances populaires ou les esprits par exemple. De la même façon, la *Description de la Chine* rogne tout le merveilleux rapporté par les récits du père Parrenin, par exemple, pour ne pas affaiblir la thèse d'une révélation originelle reçue directement par les Chinois et affaiblie plus tard seulement. La Chine induit à lire la Bible autrement, mais elle nourrit aussi l'esprit théiste, la foi dans la connaissance naturelle de Dieu reçue directement de lui, la conviction qu'un même Créateur est à l'origine de l'universalité du genre humain. L'ambiguïté des trajectoires intellectuelles ainsi déclenchées est bien résumée par Virgile Pinot lorsqu'il caractérise l'impact de la sinologie jésuite sur Voltaire :

Dès les premières phrases de son *Histoire universelle*, Voltaire, en montrant la certitude de la chronologie chinoise qui par son antiquité ne peut s'accorder avec celle de la Bible, laisse percer le bout de l'oreille : la chronologie de la Bible ne peut être la norme des chronologies des peuples profanes, qui de beaucoup la dépassent. [...] {Mais} Voltaire sera résolument l'allié des jésuites, sans aucune arrière-pensée, pour affirmer avec eux contre Bayle que les philosophes chinois ne sont pas athées, et que la philosophie et l'athéisme ne peuvent se concilier, ni en Chine ni en France<sup>14</sup>.

Comme déjà noté, « l'objet Chine » contribue à la mise en question de la littéralité du texte biblique, mais les évolutions constatées sont loin d'être linéaires. La première chronologie chinoise, publiée en 1658 par le père Martini, admet sans ambages que la Chine fut

---

14. PINOT Virgile 1932, p. 659.

habitée avant le déluge auquel survécut Noé. Cette chronologie est immédiatement utilisée, notamment par Isaac Vossius (1618-1689), pour mettre en doute la chronologie biblique. Ces doutes sont encore renforcés par la publication en 1686 des *Tables chronologiques de la monarchie chinoise* du P. Couplet, encore que ces *Tables* distinguent, comme le font les historiens chinois, entre la période « fabuleuse » (avant Fuxi 伏羲), et la période « historique » (après Fuxi). Couplet se montre donc plus prudent que ne l'avait été Martini. Surtout, la chronologie de Couplet inaugure l'entreprise concordiste, laquelle voit dans la Bible une histoire générale du genre humain qui à la fois éclaire et est éclairée par l'histoire particulière des annales chinoises. Il serait donc faux de dire simplement que la connaissance des sources historiques chinoises affaiblit l'autorité du texte biblique. Les sources chinoises amènent plutôt à interpréter progressivement la Bible selon une clé de lecture renouvelée. À titre d'exemple, le débat sur le récit biblique du Déluge (a-t-il une portée universelle, a-t-il concerné toutes les nations ?) dure jusque vers 1730<sup>15</sup>.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire l'entreprise figuriste : « Les classiques chinois, dit le P de Prémare, sont des “livres prophétiques”, des “vestiges des principaux dogmes chrétiens”. » Dans l'Europe et d'abord la France de la même époque il restait, ou plutôt il redevenait fréquent de voir dans les « figures », les symboles, les nombres, les récits bibliques, des indications sur la marche de l'univers telle que réglée par Dieu, indications qu'il s'agissait d'interpréter en fonction d'un système de lecture que la philologie notamment était à même de fournir. Si le figurisme du séminaire janséniste oratorien de Saint-Magloire<sup>16</sup> et celui des jésuites présents en Chine ne puisent pas aux mêmes sources, l'utilisation du même terme pour caractériser les deux courants n'est pas sans fondement. Ce curieux rapprochement n'échappe pas à Fréret, qui écrit avec reproche au père de Prémare : « Est-il possible que de bons esprits se laissent gêner par cette maladie et qu'elle devienne

---

15. Sur les sources et les évolutions des chronologies chinoises rédigées par des jésuites, cf. STANDAERT Nicolas 2012.

16. Sur l'influence du séminaire de Saint-Magloire, cf. notamment MAIRE Catherine 1998.

assez générale pour infecter également aux deux bouts de la Terre des gens plus éloignés encore par leurs sentiments que par les lieux qu'ils habitent, les jésuites et les jansénistes<sup>17</sup>? » Par ailleurs, la méthode figuriste influencera la façon dont certains missionnaires, stationnés en d'autres aires géographiques, comprendront les mythes des peuples aborigènes américains ou autres, tous vestiges d'une connaissance naturelle à identifier par analogies<sup>18</sup>.

### ***Un objet (presque) introuvable***

Mais, tandis que les jésuites découvraient les classiques chinois et en éprouvaient les effets quant à l'interprétation de leur propre tradition, qu'en était-il des lettrés chinois? Leur entrée dans les classiques occidentaux allait être plus malaisée que ce n'était le cas pour leurs vis-à-vis<sup>19</sup>. Le premier « classique » mis à leur disposition fut un ouvrage scientifique: les *Éléments de géométrie* d'Euclide — du reste, la traduction des six premiers livres de ce texte, effectuée par Ricci et Xu Guangqi, n'aurait son plein impact que bien plus tard<sup>20</sup>. Quoi qu'il en soit, les classiques occidentaux étaient d'abord pour eux moins des textes que des axiomes, des théorèmes, des démonstrations: ceux qui régissaient l'art de la mécanique, de la géométrie, de l'astronomie, de la balistique, sciences et techniques que les missionnaires apportaient avec eux et, d'une certaine façon, présentaient en « preuves » de la vérité du message chrétien. La méthode scientifique, exposée en de courts traités, sera donc pour les lettrés chinois le premier des « classiques » de l'Occident qu'ils

---

17. Lettre de 1732 au père de Prémare, citée par PINOT Virgile 1932, p. 430.

18. Pour la Chine, on trouve un bon résumé d'une position assez répandue au-delà même du cercle figuriste dans les *Mémoires* du père Lecomte: « La Chine, plus heureuse dans ses commencements que nul autre peuple du monde, a puisé presque dans la source les saintes et les premières vérités de son ancienne religion. Les enfants de Noé, qui se répandirent dans l'Asie orientale, et qui probablement fondèrent cet Empire, témoins eux-mêmes durant le déluge de la toute puissance du Créateur, en avaient donné la connaissance et inspiré la crainte à leurs descendants. [...] Les plus savants interprètes chinois soutiennent qu'avant les superstitions dont l'impiété du dieu Fo infecta la Chine, on n'avait jamais vu d'idole ou de statue parmi le peuple. » LECOMTE Louis 1990 (1701), p. 358-359.

19. Présentation d'ensemble in STANDAERT Nicolas 2001.

20. Cf. ENGELFRIET Peter 1998.

découvriront. La Bible ne deviendra le « classique » apporté par l'Occident que bien plus tard, au XIX<sup>e</sup> siècle. Précédemment, les missionnaires, conscients des obstacles culturels et politiques posés à la réception du texte biblique, procéderont de trois façons pour introduire quelque chose de ce dernier : en premier lieu, l'enseignement catachétique sera d'abord de type oral, par questions et réponses, par rencontres — la Révélation chrétienne n'est donc pas présentée sous forme d'un « classique » mais plutôt comme une réalité vivante ; en deuxième lieu, on éditera des « catéchismes », des présentations simples et dialoguées de la foi, parfois accompagnées d'images<sup>21</sup> ; en troisième lieu, les parties traduites de la Bible seront celles utilisées dans la liturgie, dans la messe notamment. Plutôt qu'un ensemble systématique, ce sont donc des fragments, des images, des dialogues que les interlocuteurs chinois des missionnaires rencontreront. Par certains côtés, la Bible n'est pas présentée comme un « classique », comme un texte constitué en totalité, mais plutôt comme une réalité souple et multiforme. C'est presque un « texte oral », une suite d'images, d'impressions sur l'âme, qui est d'abord offert<sup>22</sup>.

La collaboration entre missionnaires et lettrés convertis va déboucher sur la traduction progressive d'une autre partie du canon occidental, à savoir des textes de facture aristotélicienne utilisés dans l'enseignement scolastique européen<sup>23</sup>. Le souci méthodologique est là encore présent ; c'est au fond la manière même de raisonner qui devient preuve de la véracité de l'enseignement dispensé. Même si c'est de façon parcellaire et discrète, le canon occidental pénètre donc en Chine dès les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Cela dit, son assimilation ne mettra en cause l'interprétation du canon chinois par les Chinois eux-mêmes que beaucoup plus tard, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La rencontre est donc réelle, mais elle est lente, et semée d'obstacles. Les premiers lettrés chinois convertis semblent vivre sur l'idée qu'une rencontre entre les deux canons ne pose guère de problèmes, pour autant que l'interprétation de

---

21. Ainsi Giulio Aleni fait-il graver en 1637 une vie du Christ sur la base d'une large sélection des *Evangelicae Historiae Imagines* éditées par Jérôme Nadal à Anvers en 1593.

22. Cf. CRIVELLER Gianni 1997 ; ZURCHER Erik, 2007.

23. Cf. MEYNARD Thierry 2013 et 2015.

ces deux canons reste souple, évolutive, prudente. Cela semble être aussi la conviction de Ricci, de Trigault et d'autres jésuites, tandis que certains autres, comme Longobardi (voir *infra*), considèrent que les deux canons sont bien plus en contradiction que leurs confrères et les lettrés chinois chrétiens ne veulent le reconnaître. Les débats qui agitent les missionnaires dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle suggèrent donc déjà un « conflit des interprétations ».

### **Les stratégies de lecture**

Le parcours précédent permet de dégager quatre « stratégies de lecture » missionnaires, qui orientent la découverte et l'interprétation des canons progressivement entrés en contact :

1. La première stratégie, celle de missionnaires tournés vers les lettrés chinois, revenait à offrir une interprétation des classiques chinois sur la base des classiques occidentaux progressivement introduits, pour montrer que la seconde « corbeille » confirmait la première tout en la complétant de façon décisive. Ricci écrit explicitement :

Il a été d'un grand avantage d'attirer à notre opinion la part principale de la secte des lettrés qui tient à Confucius, interprétant en notre faveur l'une ou l'autre chose laissée par lui dans l'incertitude en ses écrits. De la sorte les nôtres ont gagné une grande bienveillance de la part des lettrés qui n'adorent pas les idoles<sup>24</sup>.

2. La seconde stratégie (dirigée vers l'Europe) était d'introduire les classiques chinois de façon à adoucir l'écart existant entre leur *ethos* d'une part, le *credo* et l'*épistémè* occidentaux de l'autre, tout en utilisant les ressources fournies par la « théologie naturelle » pour suggérer des conciliations possibles. La *Relation* de Ricci complétée et éditée par Trigault<sup>25</sup>, le *Confucius Sinarum philosophus*, et plus

---

24. D'ELLIA Pascale, 1942-1949, t. II, p. 709.

25. RICCI Matthieu & TRIGAUT Nicolas 1978 (1615). Le manuscrit original de Ricci, en italien, porte le titre *Storia dell'introduzione del christianesimo in Cina*. La version latine de Trigault publiée en 1615 sert de base aux versions vernaculaires qui commencent à être publiées dès 1616 dans toute l'Europe : versions française (1616, 1617, 1618, 1978), espagnole (1621), italienne (1622) et anglaise (1625, 1942). Dans le manuscrit italien original, Ricci note que les cérémonies en l'honneur de Confucius consistent dans l'offrande d'encens et dans celle d'un animal sacrifié, mais il nie à ces cérémonies tout caractère de sacrifice religieux. La traduction de Trigault élimine la mention de sacrifice animal, et

tard une bonne partie des *Lettres édifiantes* et des ouvrages fondés sur elles, contribuent à l'entreprise.

3. Une stratégie opposée consistait à lire les classiques chinois dans leur contexte, de façon à mettre en évidence leur différence d'avec le dogme chrétien pour sauvegarder l'intégrité de ce dernier. Elle s'applique à l'intérieur des ordres missionnaires, elle conteste en certains lieux et à certains moments le discours que la majorité des jésuites tiennent envers l'Europe, et elle inspire la présentation de la foi chrétienne aux interlocuteurs chinois. Le *Mémoire* de Longobardi, dont nous allons tenter l'analyse dans la section suivante, fournit l'illustration la plus modérée mais sans doute aussi la plus argumentée de cette stratégie.

4. Enfin la stratégie figuriste, dirigée à la fois vers la Chine et l'Occident, rêvait de mettre à jour un *métalangage* réconciliant la variété des langues au travers desquelles Dieu avait révélé ses vérités<sup>26</sup>.

Les stratégies 2, 3 et 4 étaient gouvernées par des préoccupations et méthodes qui allaient toutes contribuer à la formation initiale du champ sinologique. Quant à la première stratégie, quoique dirigée vers les lettrés chinois, elle allait contraindre les missionnaires à faire de l'étude des classiques chinois la base de leurs efforts apologétiques. En outre, les missionnaires modifiaient leur compréhension du canon en fonction des réactions de leurs interlocuteurs, et testaient ainsi les limites de l'adaptabilité de leur doctrine. Prises comme un tout, ces stratégies de lecture ont influencé la sinologie occidentale et, plus largement, les interprétations philosophiques et théologiques données à la diversité des cultures du monde.

De leur côté, les stratégies chinoises différaient les unes des autres selon le degré d'acceptation ou de rejet de la foi chrétienne, et le désir des acteurs de réinterpréter ou non le confucianisme dans sa version Song-Ming, parfois perçue comme finissant par menacer le tissu moral de l'Empire. C'est du reste la réaction contre le

---

gomme ainsi tout type de vénération à caractère sacrificiel envers Confucius (voir dans ce volume l'introduction de Joseph Shih, p. 17-18. Sur cette même œuvre, voir aussi ROMANO Antonella 2016, p. 160-167).

26. Outre les études sur le figurisme déjà citées, voir aussi MUNGELLO David 1977 et 1989 ; VERMANDER Benoît 2012, p. 64-67.

confucianisme Song-Ming qui, au départ, crée sans doute une sorte de complicité entre missionnaires et lettrés proches de l'académie Donglin (*Donglin shuyuan* 東林書院)<sup>27</sup>. L'analyse des stratégies des lettrés convertis devrait être prolongée en fonction des diverses conceptions de ce que recouvre « l'étude des classiques » (*jingxue* 經學) aussi bien que de leur degré d'exposition à l'herméneutique bouddhiste. Enfin, l'intérêt manifesté envers les connaissances scientifiques et pratiques, qui pouvaient visiblement contribuer à la grandeur et à la sécurité de l'Empire, influençait aussi la découverte et l'interprétation progressives du canon occidental. Comme pour les missionnaires, les accents portés sur les « similarités » et les « incompatibilités » déterminaient différentes stratégies de lecture. Mais il est intéressant de noter que, durant cette période, aucune stratégie « figuriste » ne peut être identifiée du côté chinois. Dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle en revanche, et jusqu'à aujourd'hui, la lecture de fragments taoïstes ou autres comme des « annonce prophétiques » du message évangélique marque tout un courant du christianisme chinois.

### ***La Querelle des termes et ses conséquences***

Dans un article consacré à Longobardi (ou Longobardo), Li Tiangang offre une présentation détaillée de l'origine et des enjeux du *Mémoire* sur la « religion des Chinois » rédigé par ce dernier<sup>28</sup>. Nous y renvoyons le lecteur, et proposons ici directement de ce texte et de son contexte une interprétation en lien avec l'objet général de la présente contribution.

27. L'importance et la continuité de ces liens se laissent deviner par exemple dans la facture de l'œuvre majeure de Trigault (et l'un des ouvrages fondateurs de l'étude occidentale de la langue chinoise), le *Xiru ermu zi* 西儒耳目資 (*Aide visuel et auditif à l'usage des Lettrés d'Occident*), qu'il publie en 1626. Pour sa rédaction, il bénéficie de l'aide de deux lettrés chinois : Han Yun 韓雲, baptisé sous le nom d'Étienne, et Wang Zheng 王徵 (1571-1644). Wang Zheng est un ami du fils de Zhang Wenda 張問達 (un membre éminent de l'académie) ; il l'amènera à recevoir le baptême. L'une des préfaces au *Xiru ermu zi* est signée des Zhang père et fils. On voit ainsi que Trigault maintient les liens d'amitié avec les membres de l'école Donglin que Ricci avait su créer. Yang Tingyun est lui-même un soutien actif du mouvement qualifié d'« école » ou de « parti » Donglin. Cf. STANDAERT Nicolas 1988, p. 36.

28. LONGOBARDI Niccolò 1701. Sur les différentes éditions et traductions de ce texte, voir aussi BERNARD-MAITRE Henri 1949 ; STANDAERT 1988, p. 183 sq ; GERNET Jacques 1982, p. 45-58. Pour l'article (non publié) de Li Tiangang, voir Li Tiangang 2017.

Avant même leur conversion, les lettrés chrétiens les plus importants — Yang Tingyun 楊廷筠, Li Zhizhao 李之藻 et Xu Guangqi 徐光啟 principalement — étaient partie prenante des recherches sur l'histoire textuelle des classiques, s'inscrivant ainsi dans un courant d'« études pratiques » (*shixue* 實學) plutôt que spéculatives. Plus globalement, leur attitude était d'ouverture à l'éventail des interprétations possibles des classiques, pour la diversité desquelles une large variété de sources était mobilisée. Les convertis chrétiens lettrés se fondèrent donc sur des principes d'interprétation flexibles, tout en étendant leur curiosité et leur goût des recherches pratiques aux mathématiques, à l'agriculture, à l'astronomie ou à la théologie naturelle. Ainsi, Yang Tingyun adopte une position favorable, quoique prudente, à l'égard des commentateurs modernes, par exemple lorsqu'il s'agit d'interpréter le principe selon lequel tous les êtres sont unis en un ensemble solidaire (*wanwu yi ti* 萬物一體) tout en favorisant — comme le faisait déjà Wang Yangming 王陽明 — une interprétation fondée sur la notion d'« humanité » (*ren* 仁), laquelle crée d'elle-même une solidarité entre tous les êtres vivants. Il offre donc une interprétation souple et « œcuménique » d'un principe cosmologique traditionnel sans pour autant établir, comme le faisaient d'autres commentateurs, une équivalence entre la nature des choses, la nature humaine et la nature divine. Plus généralement, Yang Tingyun se refuse à rabaisser la valeur des enseignements des Sages chinois, tout en préservant la position spéciale du Christ, Rédempteur des péchés<sup>29</sup>. Les subtilités de la position tenue par Yang ne sont guère visibles pour Longobardi, qui le soupçonne fortement de matérialisme déguisé et de mettre tous les enseignements religieux (christianisme, confucianisme, bouddhisme, taoïsme et même mahométanisme) sur le même plan. Ce qui au fond échappe à Longobardi, c'est le processus de formation d'une orthodoxie chrétienne et néoconfucéenne à la fois : cette orthodoxie est fondée sur l'expérience intérieure, qui fait de la méditation (*jingzuo* 靜坐) une entrée vers la contemplation d'un Dieu personnel, ouvrant la voie à l'unité de l'amour de Dieu, de l'amour de soi et de l'amour des autres. Dans l'expérience intérieure, les querelles de noms sont dépassées,

---

29. Cf. STANDAERT Nicolas 1988 et 2001.

ou plus exactement tous les noms donnés à un Divin au-delà de toute notion sont reconnus comme relatifs. D'où l'attitude très large adoptée par les lettrés chinois sur la question des noms divins — une tolérance qui irrite Longobardi. Pourtant, il ne s'agit pas là de syncrétisme, mais bien d'une conviction : celle que seul le silence peut parler de ce qui échappe au langage. Trois points auraient pourtant dû inciter Longobardi à conclure à l'orthodoxie de ces lettrés qu'il soupçonnait de miner la vérité chrétienne : l'importance pratique qu'ils attachaient à l'ascèse, à la prière, à la vie sacramentelle ; une morale sévère et active, y compris une morale sociale se traduisant très tôt par la création de sociétés de bienfaisance ; une association de la contemplation et de l'action qui fit de nombre de ces convertis des agents sociaux influents.

D'un autre côté, c'est le caractère systématique de l'enquête de Longobardi qui en constitue l'intérêt : elle met en parallèle à la fois les diverses interprétations jésuites des classiques et celles de lettrés chinois, eux-mêmes divisés sur le sens des textes à interpréter. Longobardi distingue quatre groupes : tout d'abord, les jésuites sont divisés en deux factions. Ceux qui incarnent la « ligne Ricci » (Vagnone, Diego de Pantoja) estiment qu'il faut suivre le texte des classiques sans faire nulle référence aux commentaires Song. Le deuxième groupe (Longobardi lui-même, Francesco Sanbiasi, les jésuites de la province du Japon résidant à Macao) estiment qu'il faut s'appuyer sur les commentaires Song, notamment pour l'interprétation des passages difficiles. Les Chinois lettrés (que Longobardi a interrogés durant plusieurs années) sont divisés implicitement par lui en deux autres groupes : les lettrés chrétiens sont tous de l'opinion qu'il n'y a nul besoin de réconcilier le texte original et le commentaire, qu'il faut simplement s'en tenir à l'interprétation la plus utile pour les chrétiens, sans se soucier du reste. À l'inverse, les lettrés non chrétiens estiment que les commentaires expriment la vérité du texte.

Selon Longobardi, ceux qui suivent la ligne Ricci donnent quatre arguments pour appuyer leur position : le texte en soi est plus important que le commentaire ; les commentateurs Song étaient influencés par les religions introduites en Chine bien après la rédaction des textes originels ; il faut suivre le conseil donné

par les lettrés chrétiens d'interpréter le texte en faveur du dogme chrétien ; cette méthode est conforme à celle suivie par Paul lorsqu'il s'adresse aux Athéniens sur l'Acropole, au chapitre 17 des *Actes des Apôtres*. Les arguments contraires sont « plus forts et plus solides » aux yeux de Longobardi : les textes sont souvent obscurs, et donc incompréhensibles sans les commentaires ; puisque les Chinois donnent tant d'importance aux commentaires et les utilisent pour les examens, les missionnaires doivent se comporter de même ; lorsqu'on lit les textes dans un sens différent de celui proposé par les commentaires, les lettrés chinois disent tout simplement que les chrétiens n'ont pas compris le sens des textes ; la méthode de Paul est inapplicable puisque les textes en question ne sont pas favorables aux chrétiens.

Longobardi critique en parallèle la position des lettrés chrétiens sur la base des arguments suivants : ils ne comprennent pas que lui-même ne recherche pas ce qui est « le plus utile » mais la vérité elle-même ; ils se protègent du reproche d'avoir choisi une doctrine contraire à celle de leurs ancêtres ; quand eux-mêmes écrivent un ouvrage sur les classiques, c'est toujours sur la base des commentaires — or, ils ne suivent pas cette méthode lorsqu'il s'agit de vérifier l'adéquation entre leur doctrine et le dogme chrétien.

La discussion du rapport entre texte et commentaire s'avère cruciale dans le travail de Longobardi. Elle illustre une tension réciproque. Du côté européen, cette tension joue entre l'inspiration propre à la Renaissance, dédaigneuse des commentaires scolastiques et portée vers la recherche de l'*Urtext*, d'une part, et la fidélité à la théologie scolastique, d'autre part. Pareille tension peut travailler l'intérieur des écrits d'un individu : les arguments développés par Ricci dans *Le véritable sens du Seigneur du Ciel* peuvent bien être de facture scolastique<sup>30</sup>, Ricci n'en est pas moins un pur produit de la Renaissance triomphante, davantage que certains de ses successeurs immédiats, formés à un moment où un certain pessimisme pratique et théologique l'emporta sur l'optimisme, l'humanisme dévot en

---

30. On peut se référer ici au texte du *Tianzhu shiyi* 天主實義 et à l'introduction de Thierry Meynard dans l'édition qu'il en offre : Ricci Matteo 2013 (1603). Le style d'argumentation propre à Ricci appelle des investigations ultérieures.

vigueur durant la période de formation de Ricci<sup>31</sup>. Du côté chinois, si le rapport au commentaire s'avère plus étroit encore qu'en Europe, à toute époque se dévoile un écart entre les érudits portés à privilégier l'étude « matérielle », littérale du texte et ceux qui entendent « pénétrer » (*tong* 通) son « sens profond » (*yi* 義). Pour ces derniers, l'idéal herméneutique reste bien la pénétration du sens véritable dès la première lecture (*jian ben zhi yi* 見本知義)<sup>32</sup>. Aussi les termes du débat ne sont-ils pas aussi simples que Longobardi les présente. En tout état de cause, il minimise clairement l'intérêt et l'originalité de la position commune des jésuites tenants de la « ligne Ricci » et celle des lettrés chrétiens : les uns et les autres, au moyen d'une stratégie dite de « retour au texte », permettent en fait l'émergence de nouvelles configurations interprétatives.

À cet égard, la façon dont Leibniz, suivant de très près le texte de Longobardi, en arriva à des conclusions opposées aux siennes reste riche d'enseignements<sup>33</sup>. En effet, après avoir lu le *Mémoire* dans l'édition parue en 1701, Leibniz n'est guère convaincu par les arguments employés. En Chine comme dans les pays chrétiens, dit-il, les commentaires n'émettent que des vérités relatives, et changent selon les époques :

J'incline à croire que leurs auteurs, et surtout les anciens, reçoivent un sens raisonnable, et qu'il ne faut point faire difficulté de le leur donner, malgré les sentiments de quelques modernes. C'est comme chez les chrétiens, qui ne sont pas toujours obligés de suivre le sens que les Scolastiques, les gloseurs ou autres postérieurs ont donné à la Sainte Écriture, aux anciens Pères de l'Église, et aux anciennes lois. Et cela a d'autant plus lieu à la Chine, que le monarque, qui est le chef des Sages, et la vie de la Loi, paraît autoriser les explications raisonnables de la doctrine des anciens. [...] Il suffit que ces explications des Anciens soient très soutenables, car l'opinion des Chinois modernes paraît flottante<sup>34</sup>.

31. Cf. CRIVELLER Gianni 2010.

32. Si le livre de Rudolf Wagner est consacré à l'entreprise herméneutique de Wang Bi, il offre en plusieurs endroits des perspectives très éclairantes quant aux débats sur la relation entre texte et commentaire qui ont surgi et ressurgi à différentes époques. Cf. WAGNER Rudolf 2000.

33. LEIBNIZ Gottfried W. 1987.

34. Cité selon l'édition électronique.

Leibniz s'applique ensuite à lire les opinions des auteurs chinois telles que rapportées par Longobardi pour montrer qu'elles proposent une conception de la religion et de Dieu qui est à la fois « naturelle » et « raisonnable. » Non sans malice, Leibniz rapproche les opinions des commentateurs chinois modernes de celles de Descartes, qui tente toujours de réduire les substances spirituelles en réalités matérielles. Que ce soit en Chine ou en Europe, les auteurs modernes ont eu tendance à avancer de plus en plus vers une interprétation matérialiste des auteurs anciens, et dans un cas comme dans l'autre le retour aux textes anciens est la bonne façon de fonder une philosophie à la fois scientifique et spirituelle. En fait, poursuit Leibniz, c'est l'application des méthodes occidentales modernes aux textes chinois anciens qui peut donner à ces derniers toute leur profondeur :

Il y a bien de l'apparence, que si nos Européens étaient assez informés de la littérature chinoise, le secours de la Logique, de la Critique, des Mathématiques et de notre manière de nous exprimer plus déterminée que la leur nous ferait découvrir dans les monuments chinois d'une antiquité si reculée bien des choses inconnues aux Chinois modernes; et même à leurs interprètes postérieurs, tout classiques qu'on les croie<sup>35</sup>.

Et il en donne pour exemple la façon dont Joachim Bouvet et lui-même ont réussi à unir les mathématiques modernes avec l'interprétation des figures du *Yijing*. Par bien des côtés, à travers sa lecture du texte de Longobardi, c'est sa propre théologie que Leibniz retrouve dans les classiques chinois : Dieu existe, comme le créateur d'un monde tiré du néant; le monde est structuré par un système hiérarchique de valeurs morales; les âmes sont immortelles. Mais Leibniz était conscient que les correspondances entre son propre système philosophique et la pensée chinoise étaient imparfaites et de nature analogique plus que logique; cette incomplétude faisait résonance avec une proposition essentielle de sa pensée : Dieu, étant infini, ne saurait être connu entièrement<sup>36</sup>.

---

35. *Ibid.*

36. C'est une partie de la proposition développée dans le dernier paragraphe (n° 18) des *Principes de la nature et de la grâce* de 1714. Leibniz déduit de ce point que le bonheur de l'homme ne saurait consister en la jouissance mais dans un progrès perpétuel. Sur

Par ailleurs, Leibniz prend prétexte de sa lecture du texte de Longobardi pour nous livrer une véritable méthode exégétique, qu'on peut résumer en quelques points: 1. Quand les interprétations modernes des classiques posent problème aux yeux des Européens et que les textes classiques ne posent pas ces mêmes problèmes, on peut négliger ce qu'en disent les commentaires. 2. Il serait imprudent de condamner la théologie naturelle d'un peuple supérieur aux Européens en termes de longévité, d'éthique et d'ordre politique. Par conséquence, il est meilleur de chercher à lui donner un sens raisonnable. 3. Pour cette fin, il est meilleur de donner un sens métaphorique aux passages controversés. Et il vaut mieux s'attacher à l'ordre et à l'harmonie du système dans son ensemble qu'au mot à mot. 4. Lorsqu'on bute sur des contradictions entre plusieurs affirmations contenues dans les textes, il faut privilégier l'affirmation la plus en harmonie avec l'ensemble du système, ou voir si une troisième interprétation réconcilie les deux. 5. En examinant les arguments de ceux qui affirment le caractère non raisonnable de la théologie naturelle des Chinois, il faut se référer précisément aux textes pour voir si ce qu'ils disent est confirmé par la lecture, a été bien compris, ou bien encore n'est qu'une supposition. 6. Dans une recherche du vrai sens des textes, il faut toujours se souvenir que celui-ci a souvent été oublié ou distordu par les commentateurs ultérieurs<sup>37</sup>. C'est sur la base de cette méthode exégétique que Leibniz fait usage des informations données par Longobardi pour en tirer des conclusions exactement inverses de celles de ce dernier.

Le *Mémoire* de Longobardi se révéla être l'une des sources principales par lesquelles une compréhension d'ensemble des classiques chinois et de leurs commentaires pénétra en Europe. En même temps, justement parce que l'enquête sur laquelle il est basé est sérieuse et systématique, le texte de Longobardi révèle les limites de la philosophie scolastique qui fondait la théologie chrétienne prêchée en Chine. Le fait de vouloir établir des équivalences terme

---

la cohérence entre l'interprétation faite par Leibniz des positions des lettrés chinois et la présentation synthétique de sa pensée que contient ce court écrit, cf. WIDMAIER Rita 1995, p. 344.

37. Nous nous inspirons ici de l'excellent résumé des principes d'interprétation de Leibniz, *ibid.*, p. 341.

à terme entre les concepts utilisés dans la pensée chinoise et les catégories scolastiques entraînait nécessairement des malentendus, et surtout, ne faisait pas honneur à la compréhension du dogme qui était déjà celle des lettrés chrétiens chinois : ces derniers revendiquaient le droit d'avoir compris de l'intérieur le sens profond de la révélation prêchée par les missionnaires, tout en ayant le devoir de le « retraduire » une deuxième fois dans des catégories qui transmettraient le vrai sens spirituel à leur peuple. Mais c'était un possible malentendu que craignaient Longobardi et les missionnaires qui partageaient sa ligne : était-ce bien la Révélation chrétienne qu'avaient reçue les convertis, ou un simulacre de cette révélation ? Dans la polémique sur les termes à employer, c'était au fond un débat sur la relation entre la compréhension intérieure et l'expression conceptuelle qui se faisait jour — un débat sur les limites du langage.

L'entreprise de traduction croisée des classiques amenait nécessairement à questionner l'universalité des catégories aristotéliennes (et les usages de la langue latine dans laquelle ces dernières circulaient). Les missionnaires français arrivant en Chine à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle voudront justement présenter aux Chinois la logique de la pensée occidentale (au-delà des dogmes chrétiens) dans les termes d'une philosophie autre que celle que véhiculait la tradition scolastique. Joachim Bouvet est représentatif de cette tendance : il revendique le fait de raisonner et enseigner « conformément au style des modernes<sup>38</sup> ». Comme Ferdinand Verbiest, il voudrait fonder la conversion de l'Empereur sur le passage progressif de la transmission des sciences occidentales à celle de la philosophie. Mais contrairement à Verbiest, plutôt que de faire traduire les ouvrages scolastiques il prévoit une traduction des ouvrages de Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706), lesquels combinent la méthode cartésienne avec l'exposition des preuves classiques de l'existence de Dieu. C'est là un trait intéressant du figurisme, dont Bouvet est le représentant le plus notable : la découverte de la pensée chinoise non seulement bouleverse les chronologies bibliques et

---

38. Cf. citations de Bouvet relevées par Claudia von Collani dans son introduction au *Journal des Voyages* (BOUVET Joachim 2005, p. 14).

l'exposition de la théologie chrétienne, mais encore exige un renouvellement de la logique philosophique occidentale. On est là aux antipodes de la position de Longobardi.

Le *Mémoire* de Longobardi témoigne donc implicitement de l'hésitation occidentale sur l'universalité de ses catégories de pensée — et même sur le fait de savoir si la pensée humaine fonctionne ou non selon des cadres universels. Avec ses limites et ses préjugés, ce texte est donc aussi une enquête dans le domaine de l'anthropologie de la connaissance. Si ses positions ont été historiquement dépassées, les questions qu'il pose comme sa façon de procéder restent encore aujourd'hui d'une surprenante actualité.

## **La sinologie, au-delà et au travers des classiques**

Le fait est connu, répété, sans toutefois toujours une juste évaluation ni de la profondeur de ses implications, ni des restrictions qu'il faudrait aussi apporter au constat : les récits jésuites fournissaient « la preuve par la Chine<sup>39</sup> » que les coutumes, traditions religieuses, systèmes politiques observés en Europe étaient un produit de l'histoire, et que des civilisations avancées pouvaient se former sur d'autres bases que celles de l'aire méditerranéenne ou européenne. Le confucianisme, notamment, fournissait le modèle d'une « religion civile » fondée sur la raison et garante de l'ordre social sans être liée aux dogmes de la religion chrétienne. Gardons cependant à l'esprit que les lecteurs des écrits sur la Chine pouvaient en tirer les conclusions qui leur convenaient : Montesquieu, pour sa part, y trouvera matière à sa critique du « despotisme asiatique ». Notons encore que l'influence de la Chine sur les Lumières ne concerne pas seulement l'Europe. À cette époque, on ne peut pas encore parler d'une sinologie américaine. Mais la Chine est loin d'être totalement absente du débat américain. Benjamin Franklin lut la *Description* de Du Halde trois ans après sa publication. Quelques livres sur la Chine écrits par des Américains eux-mêmes, souvent

---

39. Titre de l'ouvrage de LANDRY-DERON Isabelle 2002.

des commerçants, apparaissent dès la première moitié du siècle. L'expédition Macartney éveille un immense intérêt. Les débats autour de Confucius, de la morale et de la religion chinoises, suivent étroitement les débats européens : quelques déistes (Thomas Paine) admirent l'éthique confucéenne parce qu'elle est dégagée de l'idée du Dieu chrétien, tandis que d'autres (Samuel Shaw, Robert Waln) déplorent « l'idolâtrie » du peuple chinois. La tradition protestante américaine n'est guère sympathique aux vues jésuites, et donc peu encline à admirer Confucius<sup>40</sup>. Si le débat est de peu de portée à l'époque, il est d'importance pour l'archéologie de la sinologie américaine, qui s'imposera sur la scène mondiale au cours du xxe siècle et à laquelle les sinologues d'autres traditions — et les chercheurs chinois eux-mêmes — ne peuvent désormais que se référer.

### ***Un rapport évolutif au canon chinois***

Il n'est pas du ressort de cet article de faire ici l'histoire de la progressive laïcisation de l'entreprise sinologique<sup>41</sup>. Allons tout de suite au constat : le xix<sup>e</sup> siècle redéfinit la question du statut des « canons » chinois et occidentaux dans le cadre de la compréhension évolutive que les deux civilisations acquièrent l'une de l'autre. Au moins dans une première période, l'évolution parallèle de la société et de la sinologie va accorder moins d'importance aux questions liées à l'interprétation religieuse des classiques, pour conférer davantage de poids aux canons littéraires ou médicaux, par exemple. Pourtant, paradoxalement, c'est aussi l'époque où, du fait de l'influence protestante grandissante, la Bible pénètre progressivement la langue, la société et (plus tard) la littérature chinoises<sup>42</sup>. Mais cette importance croissante de la Bible ira aussi de pair avec une certaine « laïcisation »

---

40. L'histoire de la place de la Chine dans le débat intellectuel américain au temps des Lumières est retracée par OWEN Aldridge Alfred 1993.

41. Le terme *sinologist* apparaît vers 1838, celui de *sinology* vers 1860 (cf. CHARMERS John 1873) et il est alors référé à celui de *philology*. La sinologie, à cette époque, c'est au fond l'étude humaniste de la Chine prémoderne à travers sa langue et ses textes écrits. Une histoire générale de la sinologie comme « champ du savoir » reste largement à écrire. Pour un panorama d'ensemble on peut se référer à HONEY David 2001 et ZURNDORFER Harriet 1995.

42. Voir EBER Irene 1999.

de son influence : au début du xx<sup>e</sup> siècle, les Chinois auront appris à y reconnaître à la fois plus et moins qu'un livre religieux : un répertoire de thèmes, d'images, d'histoires, de concepts dont la puissance évocatrice influence profondément non seulement la culture et la littérature occidentales mais d'autres cultures, dont, peu à peu, la culture chinoise elle-même. Par ailleurs, durant ces temps troublés, la révérence quasi religieuse traditionnellement accordée au canon confucéen est partiellement et progressivement remise en cause, par les Chinois comme par les Occidentaux. Enfin, l'attention portée par les missionnaires aux masses populaires, celle accordée par les nouveaux sinologues, diplomates ou savants, à la diversité des manifestations culturelles chinoises, amènent les uns et les autres à relativiser l'importance des classiques dans la vie du peuple chinois, à se libérer en quelque sorte de la fascination qu'ils exerçaient.

### ***Legge, Needham, et les transformations du triangle***

Pourtant, deux figures emblématiques, celles de James Legge et Joseph Needham, illustrent le fait que le triangle herméneutique ayant structuré, durant les deux premiers siècles de la présence jésuite en Chine, l'apparition du champ sinologique, l'étude comparée des classiques, et les prémisses d'une théologie comparée a continué à travailler certaines entreprises d'ampleur. James Legge (1815-1897) « calviniste modéré » et « grand travailleur » selon la description qu'il a donnée de lui-même, est bien davantage qu'un missionnaire tourné traducteur : associé à l'entreprise de Max Müller, il devient l'un des artisans de l'apparition des « religions comparées » en tant que champ académique autonome, et ce par l'intermédiaire de la traduction systématique des *Sacred Books of the East* dirigée par Müller. Cette série de cinquante volumes allait institutionnaliser les frontières du « canon » oriental (et orientaliste) telles que délimitées par « l'Occident », et cela malgré le discrédit qui fut assez vite attaché aux spéculations de Müller.

Norman Girardot a offert une synthèse suggestive des ambivalences et conflits qui ont marqué la double carrière de James Legge<sup>43</sup>. Comme traducteur missionnaire, Legge avait été attaqué par nombre

---

43. GIRARDOT Norman J. 1999 et 2002.

de ses confrères pour le rapprochement qu'il établissait entre le Ciel (*tian* 天) des classiques chinois et le Dieu biblique et, plus largement, tout au long des querelles qui émaillaient la recherche des « noms divins » à inscrire dans l'entreprise de traduction biblique; le même rapprochement allait produire une autre série d'attaques de la part de ses nouveaux confrères universitaires après sa nomination à Oxford en 1876 comme premier professeur de chinois, poste qu'il occupera jusqu'à sa mort. Durant la deuxième partie de la carrière de Legge (et surtout peu après sa disparition), les critiques que son œuvre eut à essuyer furent doubles: elles portaient d'abord sur le caractère prétendument « spirituel » des classiques chinois, que ses traductions mêmes avaient contribué à faire lire comme a-religieux, voire rationalistes; elles visaient ensuite le statut des classiques étudiés comme *textes* de plein droit: Herbert Giles (1845-1935) notamment, devenu professeur de chinois à Cambridge l'année même du décès de Legge, s'engageait dans une critique des sources proche dans son inspiration de celle qui était pratiquée dans le domaine biblique. En retour, Legge s'attacha, souvent maladroitement, à maintenir tant la visée ultime que la cohérence interne du texte, et à défendre l'empathie de principe qui inspira son entreprise de traduction sa vie durant. Si cette situation fait bien de lui une figure « transitionnelle », comme l'écrit Girardot<sup>44</sup>, en fin de compte ce sont les soupçons de Giles, qui voyait dans le *Daodejing* un apocryphe datant des Han postérieurs, que les découvertes archéologiques ont annihilés. Si Legge n'a pas anticipé les développements de la rhétorique structurale<sup>45</sup>, son triple ancrage dans les disciplines sinologiques, les classiques comparés et la spéculation théologique reste une raison majeure de l'intérêt continu de son œuvre.

Il faut encore noter que la vision théologique qui lui est propre opère en deux sens: (a) elle lui permet sans nul doute de repérer et débroussailler un « massif taoïste » que d'autres sinologues répugnaient à identifier et explorer comme un continent de plein droit de la pensée et de la spiritualité; (b) elle l'amène à opérer une stricte

---

44. GIRARDOT Norman J. 1999, p. 112.

45. Ne pouvant ici traiter indépendamment de ce champ, je renvoie simplement à WAGNER Rudolf 2000.

distinction entre un « taoïsme pur » et ses expressions ultérieures dégénérées — « catholiques » si l'on ose dire — qui multiplient pratiques et images dévotionnelles. Si cette division devint l'objet favori des critiques de l'école d'études taoïstes apparue dans les années 1970, elle oriente toujours quelque peu l'approche du champ, même si elle opère généralement (et parfois de manière non réflexive) comme témoin de l'approche à *ne pas* adopter<sup>46</sup>.

Un autre témoin de la pertinence persistante de notre triangle herméneutique n'est autre que Joseph Needham (1900-1995), dont on sait combien il a contribué à la reconnaissance du passé scientifique de la Chine en lançant et éditant la monumentale *Science and Civilization in China*, collection encyclopédique qui aborde tous les développements de la science chinoise. Needham, doté d'une excellente formation classique, choisit finalement comme spécialisation la chimie de l'embryologie et de la métamorphose, ce qui, bien plus tard, facilitera son entrée intuitive dans les notions chinoises de changement et d'unité organique. Dès ses débuts, Needham, dont les intérêts sont d'une ampleur inhabituelle, tente de relier trois « idéaux » qui vont l'accompagner toute sa vie : la science, la religion (il débutera une formation sacerdotale dans l'Église anglicane avant de tourner toute son attention vers ses études universitaires), et le socialisme. C'est donc un intellectuel de gauche non conformiste, marqué aussi par l'anglo-catholicisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui conteste ce que l'Église anglicane pouvait avoir de politiquement trop assagi<sup>47</sup>. Trois chercheurs chinois viennent travailler avec Needham en 1936 ; c'est le début d'une longue aventure personnelle et intellectuelle, qu'il est impossible de retracer ici, au cours de laquelle Needham consacra la plus grande partie de son énergie à l'histoire scientifique de la Chine.

Un trait s'avère très éclairant pour comprendre l'esprit de sa recherche : rendant compte de l'un des premiers volumes de *Science and Civilization in China*, le bouddhologue Arthur Wright critique

---

46. Nous nous appuyons ici sur GIRARDOT Norman J. 1999, p. 116-118, sans reprendre toutes ses observations à notre compte.

47. Une introduction aux vues personnelles de Needham peut être trouvée dans le volume dirigé par DAVIES Mansel 1990, dont la préface est très éclairante.

trois présupposés de la recherche de Needham, à savoir: (a) l'évolution sociale est allée de pair avec un accroissement progressif de la connaissance humaine de la nature et le contrôle du monde extérieur; (b) la science est un but en soi, et les contributions des civilisations différentes y aboutissent comme les rivières coulent et se joignent dans la mer; (c) en conjonction avec ce processus, la société humaine évolue vers des formes plus complexes encore d'unité, de complexité et d'organisation. Or, Needham affirme revendiquer les caractéristiques mêmes que Wright trouve invalidantes pour la qualité de son travail. Il les perçoit comme recoupant des faits bien réels, déniés par Wright simplement en raison de ses convictions bouddhistes et de son pessimisme politique<sup>48</sup>. Needham affiche donc clairement l'esprit de son travail: en mettant à jour l'effort scientifique et technique de la Chine au cours des siècles, il veut contribuer à faire de la science une entité organique universelle, et contribuer au progrès des civilisations et de l'espèce humaine. L'enthousiasme de Needham a pu aller de pair avec une certaine naïveté. Son soutien au gouvernement chinois durant la Révolution culturelle lui a été beaucoup reproché.

La série de volumes dirigée par Nedham n'en demeure pas moins impressionnante, unique même, par ce qu'elle dévoile et décrit des découvertes scientifiques et techniques effectuées en Chine avant toute autre civilisation. Mathématique, astronomie, séismologie, optique, acoustique, magnétisme, ingénierie mécanique, médecine, etc., c'est un pan immense de la civilisation et de la pensée chinoises que Needham met à jour. Si les historiens chinois et occidentaux de telle ou telle branche des sciences étaient nombreux, le mérite de Needham est d'aborder le domaine dans son unité organique et dans ses relations avec les autres cultures et continents. C'est en ce sens que son entreprise est proprement sinologique, tout en renvoyant aux origines scientifiques de la première mission jésuite. Mais le paradigme scientifique occidental est ici remplacé par un paradigme organique et évolutif directement inspiré par la vision du monde propre à la science et à la pensée chinoises.

---

48. Cf. NEEDHAM Joseph 1981, « Preface », p. x.

Du début à la fin de son projet, Needham se dit habité par deux questions : pourquoi la science dans sa forme moderne a-t-elle émergé en Europe, plutôt qu'en Chine ou dans l'aire islamique par exemple ? Mais aussi : pourquoi, entre le 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère et le xv<sup>e</sup> siècle de celle-ci, la civilisation chinoise fut-elle mieux capable que l'occidentale d'étendre ses connaissances sur le monde naturel et de les appliquer aux besoins humains ? D'un point de vue épistémologique, on peut contester la pertinence même de ces questions. Elles n'en sont pas moins stimulantes pour l'esprit. Il faut aussi reconnaître que les explications de Needham quant à la révolution scientifique européenne de la Renaissance et aux impasses rencontrées par les sciences et les techniques chinoises, malgré leur ingéniosité et leur pragmatisme, sont embarrassées. Needham met en avant des arguments de type essentiellement socio-économique : le « féodalisme bureaucratique », comme il dit souvent, lié à l'apparition précoce d'un empire unifié, aurait encouragé le développement des sciences appliquées fondées sur des expériences menées à large échelle (comme dans le domaine de l'hydraulique), sans permettre le développement ultérieur des modèles mathématiques implicites à ces expériences<sup>49</sup>. Quoique davantage élaboré, le système explicatif mis en place dans le volume conclusif de sa série (publié neuf ans après sa mort, et largement complété par ses collaborateurs) n'est guère plus satisfaisant quant aux explications avancées<sup>50</sup>. Les préfaces qui précèdent ce recueil conclusif le reconnaissent, et la remarquable contribution de Mark Elvin suggère des lignes d'analyse différentes de celles de Needham<sup>51</sup>. La naissance du calcul des probabilités en Europe comme la mathématisation de la preuve apparaissent comme les facteurs les plus convaincants de l'évolution divergente des sciences et techniques en Chine et en Occident vers l'époque de la Renaissance. Ce qu'Elvin entend par « mathématisation de la preuve », c'est le dessein européen de trouver une façon générale de calculer la meilleure option pour résoudre un problème

---

49. *Ibid.*, notamment p. 22-26 et 107-131.

50. Cf. NEEDHAM 2004.

51. Mark Elvin « Vale atque Ave », in *ibid.*, p. xxiv-xlIII.

donné (théorique ou pratique), indépendamment du contexte dans lequel le problème se pose<sup>52</sup>.

Quelles que soient les réserves qu'ait pu inspirer l'entreprise de Needham, quels que soient les archaïsmes de certaines de ses hypothèses et méthodes, l'ampleur de la vision demeure admirable. Le dialogue entre religion et science, la force d'une conviction qui dépasse les étroites dogmatiques pour se recentrer sur l'essentiel, la confiance dans l'aventure humaine qu'une telle conviction implique, le sens de l'universalité qui anime Needham, de tels traits ancrent de nouveau la sinologie dans une continuité historique comme dans un projet qui articule explicitement ses dimensions. Les faiblesses qu'on a pu reprocher à l'entreprise de Needham trouvent leur contrepartie dans l'audace de pareille explicitation.

L'exploitation du triangle herméneutique allait être poursuivie, et cette fois par des philosophes chinois, au cours des années 1920-1930<sup>53</sup>. Elle a repris à partir des années 1980. L'examen des stratégies employées ne nous retiendra pas ici, l'ampleur du sujet dépassant notre propos. Notons pourtant que si les frontières du « canon » chinois sont restées relativement stables (sa pertinence en revanche est objet constant de débat), le « canon » occidental a fait l'objet, durant le cours du XIX<sup>e</sup> siècle puis par la suite, de transformations importantes.

## **Faut-il encore parler de « sinologie » ?**

Si, d'une certaine façon, toute origine est un destin, peut-on tirer quelques enseignements du parcours ici esquissé pour la compréhension du statut et des tâches présents de la sinologie ?

---

52. NEEDHAM 2004, p. xxxii.

53. Michel Masson écrit : « Ce fut la première génération en Chine à porter ce titre de philosophes, à enseigner dans des départements de philosophie et à avoir fondé (en 1935) une Société chinoise de philosophie. De plus, les événements politiques ont fait que cette première génération sera vite réduite au silence avec l'arrivée au pouvoir du nouveau régime. Ces hommes ont donc eu à peine trente années pour découvrir Platon, Kant et Hegel, William James et Wittgenstein, et les confronter à une tradition chinoise mal définie, mais qui semblait de plus en plus dépassée par les événements. » (« Introduction » in FENG Youlan 2006, p. XII).

Le sens et l'usage du terme *sinologie* restent débattus. Le vocable a longtemps désigné les « études chinoises », c'est-à-dire l'ensemble des procédures d'acquisition, d'élaboration et de conservation des connaissances relatives à la Chine. Il a été plus tard souvent répudié pour le parfum d'« orientalisme » qu'il comportait. En Europe continentale aujourd'hui, on parle de façon à peu près équivalente de *sinology* ou de *Chinese studies*. Aux États-Unis, on parle plus volontiers de *Chinese studies*, le terme *sinology* désignant plutôt l'étude des textes, de l'écriture et de la pensée chinoises classiques. Aujourd'hui, notamment en Australie, on parle aussi parfois de « nouvelle sinologie » (*new sinology*), en désignant par là une approche interdisciplinaire de la réalité chinoise, apparue contre le cloisonnement des disciplines imposé par la spécialisation des champs académiques. En d'autres termes, pour les promoteurs de la *new sinology*, il y a des spécialistes de l'histoire de telle ou telle dynastie, de l'écriture ou du vocabulaire du chinois, de l'économie chinoise, de la médecine chinoise, etc., mais seul mérite le nom de sinologue (*sinologist*) celui qui, capable d'une approche transdisciplinaire, offre des clés de compréhension globale du monde chinois, ancien ou contemporain. Cette approche passe par la compréhension de langages nés dans le monde sinophone (chinois parlé et écrit, ancien et moderne, mandarin et dialectes, langues minoritaires, mais aussi écritures de l'image et des nouveaux moyens de communication), langages qu'il s'agit d'appréhender dans leur diversité et d'interpréter en fonction des modes de vie dans lesquels ils naissent et se développent. Geremie Barmé définit ainsi cette approche :

I speak of "New Sinology" as being descriptive of a "robust engagement with contemporary China" and indeed with the Sinophone world in all of its complexity, be it local, regional or global. It affirms a conversation and intermingling that also emphasizes strong scholastic underpinnings in both the classical and modern Chinese language and studies, at the same time as encouraging an ecumenical attitude in relation to a rich variety of approaches and disciplines, whether they be mainly empirical or more theoretically inflected. In seeking to emphasize innovation within Sinology by recourse to the

word “new”, it is nonetheless evident that I continue to affirm the distinctiveness of Sinology as a mode of intellectual inquiry<sup>54</sup>.

Par certains côtés, cette démarche rejoint les connotations originelles du terme « sinologie », apparu avec le développement des échanges entre la Chine et l'Europe au xvii<sup>e</sup> siècle. Originellement, en langue occidentale, des termes comme « cosmologie », « anthropologie », « physiologie » ou « philologie » — les termes formés du suffixe – *logie* — renvoient à un discours construit méthodiquement sur un sujet global — l'univers, l'homme, le corps ou le langage, pour les quatre exemples utilisés ici. Il faut donc à la fois qu'on soit en présence d'un objet d'étude pouvant être décrit comme global, existant en lui-même, isolable, et que le discours qui en rend compte essaie de le saisir en son fonctionnement d'ensemble. L'apparition du terme « sinologie » indique donc par lui-même deux réalités historiques d'importance : (a) la Chine est apparue à l'Europe comme un monde en soi, une civilisation développée indépendamment de l'Occident et dressée en face de lui comme un univers obéissant à des règles de fonctionnement inédits ; (b) il fallait pour cela que l'Occident ait articulé sa propre conception des sciences au sens moderne du terme, c'est-à-dire ait développé une réflexion épistémologique sur les lois générales gouvernant un ensemble donné de phénomènes. De ce point de vue, ce n'est pas un hasard si la sinologie est un fruit de la Renaissance occidentale dans ses derniers aboutissements.

Le développement de la sinologie s'opéra dans le cadre de celui de l'orientalisme européen dans son ensemble. Les études sur l'Inde et le sanskrit ou le pâli, celle des langages et textes anciens du Moyen-Orient et la sinologie elle-même s'organisent toutes à partir du milieu du xvi<sup>e</sup> siècle. Mais il faudrait éviter de comprendre la notion d'*orientalisme* dans un sens trop immédiatement lié à la justification de l'impérialisme européen, surtout dans ses débuts. Le premier souci qui préside à son développement est celui de mettre en parallèle le récit biblique des origines de l'humanité avec la diversité des religions, généalogies et mythes, telle que la dévoilent les voyages des explorateurs et la traduction des textes découverts — la difficulté et

---

54. Cf. BARMÉ Geremie 2005.

la nécessité de l'entreprise de traduction font de la philologie la mère de l'orientalisme<sup>55</sup>. L'intérêt des Européens pour les cultures orientales est inséparable de la manière dont ils reconsidèrent leur propre histoire et leur texte sacré; à travers l'effort auquel ils se livrent alors, ils tentent d'arriver à un nouveau concept d'universalité fondé sur le comparatisme, l'étude scientifique des textes et la prise en charge critique de la diversité des traditions de l'humanité.

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, la Chine est pour l'Occident non seulement une terre à découvrir, mais un objet philosophique et même théologique. La confrontation avec « l'objet Chine » bousculait par elle-même la formulation des catégories de la pensée occidentale. Aujourd'hui, bien sûr, la Chine n'est pas un espace-temps coupé du reste du monde. L'ascension chinoise des trois dernières décennies n'aurait jamais pu se produire sans le mouvement conjoint de mondialisation qui a brassé nos économies, nos modes de consommation, nos traditions et nos pensées. Parallèlement, cette même ascension n'aurait pas eu lieu de cette façon ni à ce rythme si la dynamique de la mondialisation ne s'était emballée à ce moment historique précis<sup>56</sup>. De ce point de vue, la tâche nouvelle de la sinologie (si le terme a encore un sens) est sans doute de travailler à une grille d'intelligibilité de ce moment de l'histoire que vit aujourd'hui la Chine et qu'elle fait vivre avec elle au reste du monde. S'il en est bien ainsi, l'examen réflexif, poursuivi avec les ressources de la sinologie, du rapport entre la Chine et le reste du monde enrichit notre intelligence historique de ce que nous vivons aujourd'hui.

Ce que la Chine aujourd'hui donne à penser à tout « Autre » posé en face d'elle n'est pas seulement de l'ordre de la différence, de l'opposition, de l'altérité; la Chine permet à ses vis-à-vis de regarder différemment les mouvements historiques qui traversent et façonnent le devenir de notre commune humanité. Et contre un penchant trop « intellectualiste » de la sinologie, il faut souligner encore qu'on ne peut pas séparer les textes des pratiques qui leur donnent sens: la compréhension de ce que la Chine apprend à l'observateur passe par ce passage incessant du texte au monde. Comme

---

55. Cf. APP Urs 2010.

56. Cf. VERMANDER Benoît 2008.

l'écrit excellemment Frédéric Keck, « un véritable champ d'enquête s'ouvre avec l'explosion du capitalisme globalisé dans la Chine communiste : celle d'une anthropologie des pratiques intellectuelles dans un espace géographiquement très différent du nôtre<sup>57</sup> ».

La sinologie aujourd'hui n'est donc pas d'abord une « science » ou même un « champ de la connaissance » : elle aide plutôt à préciser l'apport chinois à des disciplines particulières telles que la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, cela par le stock des connaissances qu'elle a accumulées et aussi par la formation de sociologues, historiens ou linguistes parlant et lisant le chinois, pourvus d'une connaissance globale de l'histoire et de la culture chinoises. Mais elle est plus que cela : elle est un « fil rouge » qui, depuis la Chine, est capable de croiser, de connecter ces disciplines particulières et de dépasser des catégorisations trop étroites. L'ultraspécialisation de la sinologie a été critiquée par Ruppert Hodder : les sinologues, affirme-t-il, en se cloisonnant dans leur spécialité, confirment l'image « d'exceptionnalité » de la Chine, l'idée qu'elle diffère de toute autre culture, tout en établissant ainsi leur propre unicité, en s'entourant si l'on veut d'une aura de mystère : ils se prétendent au fond aussi exceptionnels que l'est la Chine<sup>58</sup>.

La sinologie peut également être vue comme une entreprise de *déchiffrage de sens* : les textes anciens chinois prennent sens à l'intérieur d'une interprétation, et la multiplicité des voix et des commentaires est d'une grande aide pour mieux apprécier leur diversité et leur potentiel caché. Ainsi, pour l'interprétation des textes de Platon ou d'Aristote, peu importe après tout que l'analyste soit grec, allemand, chinois, américain ou égyptien. Ou plus exactement : l'origine du commentateur importe bien, mais elle n'établit pas une hiérarchie de la *pertinence* des commentaires. Il en va de même pour la lecture de Zhuangzi et de Confucius. Le lecteur chinois d'aujourd'hui aura certes sa grille de lecture et d'interprétation, mais dans la mesure où les questions soulevées par Zhuangzi ou Confucius sont partageables, tous les commentaires sont autorisés et (potentiellement au moins) pertinents et

---

57. KECK Frédéric 2009.

58. HODDER Rupert 2000.

intéressants. À qui « appartiennent » donc Confucius, Zhuangzi, la Bible et Aristote? La question a-t-elle même un sens? Les classiques ne s'universalisent-ils pas au fur et à mesure que les siècles se déroulent et que leurs textes voyagent et sont traduits, échappant alors à toute appropriation?

En même temps, les choix qu'affronte aujourd'hui la Chine ne s'expriment pas indépendamment d'un débat continu sur son identité. Ce débat rythme en fait l'histoire chinoise depuis le traumatisme infligé par les traités inégaux puis par les interrogations sur l'essence et les usages (*ti* 體/*yong* 用) de la culture chinoise imposée par la rencontre politique, technologique et idéologique avec l'Occident dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les réformes manquées de 1898, la révolution de 1911, le mouvement du 4 mai en 1919, les turbulences de la guerre civile puis de la période maoïste, le « Manifeste adressé au monde pour la défense de la culture chinoise » (*Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言) en 1958, ou encore le réveil culturel des années 1980 marquent quelques unes des phases de cette interrogation sur l'être même de la Chine et sur sa place et sa mission dans la communauté des nations. On pourrait croire le débat dépassé avec la confirmation de la puissance chinoise et son accroissement continu — et pourtant, il reprend périodiquement, illustrant l'importance d'arriver à une problématisation de l'histoire (et d'abord de celle du moment présent) dont les termes soient partagés par des cultures différentes et qui soit nourrie par un débat constant et serein.

## Savoirs, dialogues et théologie comparée

L'échec du figurisme empêcha pour un temps le développement d'une « théologie comparée ». Tel que son objet est aujourd'hui formulé, cette dernière implique l'élucidation préalable par qui s'y engage de la manière dont il est ancré dans une tradition donnée, avant d'explorer les points nodaux qui lient cette tradition à une autre, en leurs similarités et différences. Il s'agira alors pour le théologien itinérant de retourner vers sa tradition propre avec

des questions et lumières renouvelées<sup>59</sup>. Une tentative d'entrer en « théologie comparée » opère nécessairement de façon dialogique :

Dialogue seeks truth by trusting the other, just as dialectics pursues truth by trusting the order of things, the value of reason and weighty arguments. Dialectics is the optimism of reason; dialogue is the optimism of the heart. Dialectics believes it can approach truth by relying on the objective consistency of ideas. Dialogue believes it can advance along the way to truth by relying on the subjective consistency of the dialogical partners. Dialogue does not seek primarily to be duo-logue, a duet of two *logoi*, which would still be dialectical; but a dia-logos, a piercing of the logos to attain a truth that transcends it<sup>60</sup>.

Ricci n'aurait pas séparé l'optimisme du cœur de celui de la raison comme le fait ici Panikkar. Néanmoins, le souci dont ce dernier témoigne évoque les préoccupations qui mobilisèrent et divisèrent missionnaires et lettrés chinois. Le point qui a retenu notre attention reste le même : l'entreprise sinologique autorisa les premières tentatives de formation d'une théologie comparée ; dans le même temps, les questions posées par ces ébauches influèrent grandement sur la façon dont la sinologie formula son champ et ses méthodes. La formalisation des connaissances sinologiques et les premières tentatives de théologie comparée trouvaient leur point de médiation dans la lecture croisée des classiques et dans les dialogues tissés par ces croisements de lecture.

Or, tandis que la sinologie et la théologie ainsi questionnée allaient vite trouver ou retrouver leur « autonomie », l'entreprise de lecture croisée des classiques chinois et occidentaux allait rester « accidentelle », ouverte, indécise, insérée dans des chaînes de dialogues au statut toujours incertain. À leur façon, les entreprises de Leibniz, de Legge et de Needham évoquées ici montrent et la fécondité et la fragilité de « lectures croisées », animées par des questionnements épistémologiques ou théologiques, sans qu'il soit bien aisé de distinguer les ordres du savoir auxquels ils ressortaient. Il est loisible de lire ces tentatives en continuum : il y a un inachèvement de nature du dialogue, qui appelle à ce qu'il soit poursuivi

---

59. Nous résumons ici trop rapidement une approche développée notamment par CLOONEY Francis 2010.

60. PANIKKAR Raimon 1979, p. 243.

par d'autres interlocuteurs, en d'autres styles, au cours de ses déplacements. Ainsi se trouvent être encore rouverts et prolongés les *Entretiens* de Confucius, les dialogues socratiques ou évangéliques, les controverses scolastiques ou celle sur la Querelle des termes, dans la mesure exacte où leurs ouvertures, leurs indécisions le leur permettent. La vulnérabilité du dialogue est cela même qui en autorise la pérennité: en tant qu'il est toujours susceptible d'être et interrompu et recommencé, le dialogue vit de *rebondissements*; ces derniers concernent tant les règles de l'échange, en renégociation perpétuelle, que les expressions qu'il atteint, dont le contenu se voit accordé, réinterprété, relancé<sup>61</sup>.

Pareil constat atteint l'être même de la théologie: après tout, le vocable qui désigne cet exercice associe un discours fondé en raisonnement — un *logos* — à un événement qui ne saurait en principe s'y soumettre: un *theos*, que le discours dit ne pouvoir être approché qu'en rapport à l'éclat d'un *kairos*, sous peine d'objectiver ce qui justement ne saurait jamais l'être<sup>62</sup>. L'exercice théologique se déroule donc nécessairement dans la trame d'une histoire; et cette histoire parle d'une inadéquation — inadéquation entre sa méthode et son « objet » ou plutôt l'absence d'« objet », inadéquation entre chacun des langages et modes de pensée disponibles, dont l'accord pourtant importe à l'énigme. Ce faisant, ce même exercice conjugue des langages et des expériences dont aucun ne saurait dire par lui-même ce qu'il tente de dire, et dont la jonction autorise l'espoir de rebondissements et de percées:

La vérité n'a jamais que l'histoire pour langage. Elle arrache à lui-même celui qui l'a reçue; elle est toujours plus que le « moi » ou le « nous » qui la dit; elle se fait reconnaître dans la blessure qui ouvre le langage même où elle se manifestait<sup>63</sup>.

---

61. Nous reprenons dans ce paragraphe une thèse développée en VERMANDER Benoît 2015, notamment p. 316.

62. Il nous suffit ici de renvoyer ici au *logos* même qui, dans l'histoire, a conduit à forger le terme de théologie. La question de savoir si et de quelle façon joue en d'autres régimes de pensée cet écart entre *logos* et *kairos* et si cet écart est fondateur de la fragilité comme de la dynamique de l'entreprise théologique, est justement une question de théologie comparée.

63. CERTEAU Michel de 1987, p. 45.

Dans cette perspective, la théologie comparée (surgie au creuset de la rencontre entre des classiques dont chaque univers de langage est déjà plein, constitué) a pour méthode et pour objet de fouiller, d'interroger l'inachèvement de nature qui ouvre et anime des canons en mal de clôture. L'archéologie des échanges qui ont précédé les nôtres éclaire à sa façon la dynamique par laquelle une *communauté dialogale* — un réseau vivant de lectures vivantes, échangées, transformées, reprises — se forge au travers d'une série d'échecs, rebondissements, recommencements, élargissements successifs, par quoi l'objet de sa quête ne se sépare plus de sa façon de procéder.

### **Références des ouvrages cités**

APP Urs 2010.

APP Urs, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

BARMÉ Geremie 2005.

BARMÉ Geremie R., *On New Sinology*, [http://ciw.anu.edu.au/new\\_sinology/index.php](http://ciw.anu.edu.au/new_sinology/index.php), 2005, dernière consultation 27 octobre 2016.

BARTHET Bernard 2012.

BARTHET Bernard, *Science, histoire et thématiques ésotériques chez les Jésuites en France (1680-1764)*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, « Identités religieuses », 2012.

BERNARD-MAITRE Henri 1949.

BERNARD-MAITRE Henri, « Un dossier bibliographique de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle sur la question des termes chinois », *Recherches de Sciences Religieuses*, XXXVI, 1949, p. 25-79.

BOUVET Joachim 2005.

BOUVET Joachim, *Journal des voyages*, Claudia von Collani (éd.), Taipei, Taipei Ricci Institute, « Variétés sinologiques new series » 85, 2005.

CERTEAU Michel de 1987.

CERTEAU Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil « Esprit », 1987.

CHALMERS John 1873.

CHALMERS John, « Is Sinology a Science? », *The China Review* 2 (3), 1873, p. 169-173.

CLOONEY Francis 2010.

CLOONEY Francis, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Malden and Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

COLLANI Claudia von 1985.

COLLANI Claudia von, *P. Joachim Bouvet, S.J. – Sein Leben Und Sein Werk*, Sankt Augustin, Steyler Verlag, « Monumenta Serica Monograph Series » 17, 1985.

CRIVELLER Gianni 1997.

CRIVELLER Gianni, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei, Taipei Ricci Institute, « Variétés sinologiques new series » 86, 1997.

CRIVELLER Gianni 2010.

CRIVELLER Gianni, « The Background of Matteo Ricci. The Shaping of his Intellectual and Scientific Endowment », in *Portrait of a Jesuit. Matteo Ricci*, Macao, Macao Ricci Institute, p. 15 – 35.

DAVIES Mansel 1990.

DAVIES Mansel (dir.), *A Selection from the Writings of Joseph Needham*, Jefferson & London, McFarlan, 1990.

EBER Irene 1999.

EBER Irene et al. (éd.), *Bible in Modern China. The Literary and Intellectual Impact*, Sankt Augustin, Steyler Verlag, « Monumenta Serica Monograph Series » 43, 1999.

D'ELLIA Pascale 1942-1949.

D'ELLIA Pascale (éd.), *Fonti Ricciane* (3 vol.), Rome, Libreria dello Stato, 1942-1949.

ENGELFRIET Peter 1998.

ENGELFRIET Peter M., *Euclid in China: The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements Books I – VI (Jihe yuanben, Beijing, 1607) and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998.

FENG Youlan (1943) 2006.

FENG Youlan, *Nouveau traité sur l'homme*, introduction, traduction et notes par Michel Masson. Paris, éditions du Cerf & Institut Ricci, (1943), 2006.

GERNET Jacques 1982.

GERNET Jacques, *Chine et Christianisme: action et réaction*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1982.

GIBERT Pierre 2010.

GIBERT Pierre, *L'invention critique de la Bible, xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2010.

GIRARDOT Norman J. 1999.

GIRARDOT Norman J., « "Finding the Way": James Legge and the Victorian Invention of Taoism », *Religion*, 1999, 29 (2), p. 107-121.

GIRARDOT Norman J. 2002.

GIRARDOT Norman J., *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2002.

GOSSAERT Vincent (trad.) 2012.

GOSSAERT Vincent (trad.), *Livres de morale révélés par les dieux*, Paris, Les Belles Lettres « Bibliothèque chinoise » 10, 2012.

Gu Weiyong 2000.

GU Weiyong 古偉瀛, « Ming mo Qing chu Yesu huishi dui Zhongguo jingdian de quanshi ji qi yanbian » 明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變 (« L'interprétation des classiques chinois par les jésuites et leur évolution à la fin des Ming et au début des Qing »), *Historical Inquiry*, National Taiwan University, 2000, p. 85-117.

HODDER Rupert 2000.

HODDER Rupert, *In China's Image: Chinese Self-Perception in Western Thought*, Londres, MacMillan, 2000.

HONEY David 2001.

HONEY David, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, New Haven, The American Oriental Society, « American Oriental Series » 86, 2001.

JENSEN Lionel 1997.

JENSEN Lionel, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Londres, Duke University Press, 1997.

JORDAN David et OVERMEYER Daniel (1986) 2014.

JORDAN David et OVERMEYER Daniel, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, « Princeton Legacy Library », (1986) 2014.

KECK Frédéric 2009.

KECK Frédéric, « Une querelle sinologique et ses implications, à propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter », *Esprit*, février 2009, p. 61-81.

- LAGERWEY John 2010.  
LAGERWEY John, *China, A Religious State*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010.
- LANDRY-DERON Isabelle 2002.  
LANDRY-DERON Isabelle, *La Preuve par la Chine: la Description de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2002.
- LECOMTE Louis 1990.  
LECOMTE Louis, *Un Jésuite à Pékin, Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine 1687-1692*, Paris, Phébus, (1701), 1990.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm 1987.  
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, traduit et annoté par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1987.
- Li Tiangang 2017.  
Li Tiangang 李天綱, « Long Huamin Guanyu Zhongguo zongjiao butong yijian de lunwen de yuanqi, banben yu yingxiang » 龍華民《關於中國宗教不同意見的論文》的緣起、版本與影響 (« *De quelques points de la religion des Chinois: origines, éditions, influence du Traité de Longobardi* »), Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2017 (à paraître).
- LONGOBARDI Niccolò 1701.  
LONGOBARDI Niccolò, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Louis Guérin, 1701. (Texte disponible sur <http://www.chineancienne.fr/17e-18e-s/longobardi-traité-sur-quelques-points-de-la-religion-des-chinois/#tele>, dernière consultation le 26 octobre 2016).
- LUNDBAECK Knud 1991.  
LUNDBAECK Knud, *Joseph de Premare (1666-1736), s.j.: Chinese Philology and Figurism*, Aarhus, Aarhus University Press, 1991.
- MAIRE Catherine 1998.  
MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1998.
- MEYNARD Thierry 2011.  
MEYNARD Thierry (trad. et éd.), *Confucius Sinarum Philophus (1987). The First Translation of the Confucian Classics. Latin translation (1658-1660) of the Chinese by Prosper Intorcetta, Christian Herdrich, François Rougemont, and Philippe Couplet*. Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, « New series » 6, 2011.

MEYNARD Thierry 2013.

MEYNARD Thierry, « Aristotelian Ethics in the Land of Confucius. A Study on Vagnone's *Western Learning on Personal Cultivation* », *Antiquorum Philosophia* 7, 2013, p. 145-169.

MEYNARD Thierry 2015.

MEYNARD Thierry, « The First Treatise on the Soul in China and its Sources », *Revista Filosófica de Coimbra* 47, 2015, p. 1-39.

MUNGELLO David 1977.

MUNGELLO David, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1977.

MUNGELLO David 1989.

MUNGELLO David, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

NEEDHAM Joseph 1981.

NEEDHAM Joseph (dir.), *Science in Traditional China*, Cambridge, Hong Kong, Harvard University Press & The Chinese University Press, 1981.

NEEDHAM Joseph 2004.

NEEDHAM Joseph (dir.), *Science and Civilization in China*, vol. VII.2, édité par K.G. Robinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

OWEN Aldridge Alfred 1993.

OWEN Aldridge Alfred, *The Dragon and the Eagle, The Presence of China in the American Enlightenment*, Detroit, Wayne State University Press, 1993.

PANIKKAR Raimon 1979.

PANIKKAR Raimon, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1979.

PERKINS Franklin 2004.

PERKINS Franklin, *Leibniz and China: A Commerce of Light*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004.

PINOT Virgile 1932.

PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Geuthner, 1932.

RICCI Matteo (1603) 2013.

RICCI Matteo, *Le sens réel de « Seigneur du Ciel »*, introduit, traduit du chinois et annoté par Thierry Meynard, Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque chinoise » 12, (1603) 2013.

RICCI Matthieu, TRIGAULT Nicolas (1615) 1978.

RICCI Matthieu, TRIGAULT Nicolas, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin « Christus » 45, (1615) 1978.

ROMANO Antonella 2016.

ROMANO Antonella, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, « L'épreuve de l'histoire », 2016.

STANDAERT Nicolas 1988.

STANDAERT Nicolas, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Leiden, Brill, 1988.

STANDAERT Nicolas 2000.

STANDAERT Nicolas, « The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China », in Meyer (Jan A.M. de) & Engelfriet (Peter M.) (éds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions & Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, Brill, 2000.

STANDAERT Nicolas 2001.

STANDAERT Nicolas, « The Study of the Classics by Late Ming Christian Converts », in Denise Gimpel & Melanie Hanz (éds.), *Cheng — All in Sincerity. Festschrift in Honour of Monika Ubelhör*, Hambourg, 2001, p. 19-40.

STANDAERT Nicolas 2012.

STANDAERT Nicolas, « Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources », *East Asian Science, Technology and Medicine* 35, 2012, p. 11-87.

VERMANDER Benoît 2008.

VERMANDER Benoît, *La Chine, ou le temps retrouvé. Les figures de la mondialisation et l'émergence chinoise*, Louvain, Academia-Bruylant, « Orientales » 2, 2008.

VERMANDER Benoît 2012.

VERMANDER Benoît, *Les jésuites et la Chine. De Matteo Ricci à nos jours*, Bruxelles, Lessius « Petite bibliothèque jésuite », 2012.

VERMANDER Benoît 2015.

VERMANDER Benoît, « Dialogue, cultures et universalité », *Gregorianum* 96.2, 2015, p. 303-318.

WAGNER Rudolf 2000.

WAGNER Rudolf, *The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi*, New York, SUNY Press, 2000.

WIDMAIER Rita 1995.

WIDMAIER Rita, « Leibniz and China: From Natural Theology to True Philosophy », *Actes du VI<sup>e</sup> Colloque International de Sinologie Chantilly 1989*, sous la direction de Edward J. Malatesta et Yves Raguin, Taipei, Paris, San Francisco, Institut Ricci, « Variétés sinologiques nouvelle série » 78, 1995, p. 333-344.

WITEK John 1982.

WITEK John, *Controversial Ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Foucquet S.J. (1665-1741)*, Rome, Institutum Historicum S. I, 1982.

ZURNDORFER Harriet 1995.

ZURNDORFER Harriet, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works about China Past and Present*, Leiden, Brill, « Handbuch der Orientalistik » IV.10, 1995.

ZURCHER Erik 2007.

ZURCHER Erik (éd.), *Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal*, 2 vols, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, « Monumenta Serica Monograph Series » 56, 2007.

## Religions et études religieuses en Chine

*Vue d'ensemble et perspectives*

LI Tiangang

Lorsqu'ils traitent de la culture chinoise à l'époque moderne, les spécialistes accordent généralement une place secondaire à la religion, et ont davantage à cœur de présenter « l'humanisme chinois » : c'est une des principales caractéristiques de la sinologie occidentale à ses débuts<sup>1</sup>. Cette minimisation de l'importance des religions chinoises a pris des formes très différentes, parmi lesquelles les faits (1) de juger que le confucianisme n'est pas une religion, mais seulement une éthique doublée d'un système politique; (2) d'expliquer les théories sacrées du bouddhisme et du taoïsme par les discours « humaniste » et « scientiste », foncièrement athées; (3) de déprécier les manifestations de ferveur des religions populaires en les taxant de « superstitions ». Forts de cette analyse « moderne », les sinologues occidentaux ont intégralement réinterprété les systèmes religieux chinois. À leur tour, les intellectuels chinois de l'époque moderne sont repartis de leur compréhension de cette « modernité » pour analyser leurs propres traditions religieuses. Quant aux spécialistes contemporains, s'ils n'ont pas à proprement parler exclu les religions de la sphère culturelle chinoise, ils ont néanmoins réussi à placer le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme et les religions populaires à sa marge.

---

1. Li Tiangang 李天綱, « Renwen zhuyi : Zhongguo wenhua de dingxing yanjiu » 人文主義：中國文化的定性研究 (« L'humanisme : étude qualitative de la culture chinoise »), in Li Tiangang 1988, p. 259-275.

## La dimension religieuse du confucianisme et l'existence des religions chinoises

Entre le xvii<sup>e</sup> et le xx<sup>e</sup> siècle, rares furent les sinologues occidentaux qui déconsidérèrent à dessein les religions et la culture chinoises<sup>2</sup>. S'ils atténuèrent le poids et l'importance des religions chinoises, c'était par souci de présenter sous son meilleur jour la culture chinoise aux savants européens. Héritiers de la Renaissance, des Lumières, du scientisme puis du libéralisme, les intellectuels occidentaux de l'époque moderne ont eu tendance à étouffer le rôle de la religion dans leurs sociétés et à faire la part belle à l'humanisme. À cette époque, expliquer les religions chinoises à la lumière du rationalisme occidental revenait à recourir à la « modernité » pour faire l'éloge de la culture chinoise. Dire que la Chine n'a pas de religions, que la philosophie chinoise est une théologie naturelle, que le confucianisme n'est pas une religion revenait en fait à défendre la culture chinoise. Un mouvement visant à défendre la Chine voit en effet le jour dès la fin de la dynastie Ming, au moment de la « querelle des rites chinois ». Matteo Ricci et d'autres poussent à une lecture séculière du confucianisme, et les jésuites vont jusqu'à demander à l'empereur Kangxi de déclarer que le culte du Ciel et des ancêtres, constitutif du confucianisme, n'est pas un acte religieux<sup>3</sup>.

Dans leurs recherches sur les liens et les divergences entre traditions chinoise et occidentale, les savants chinois de l'époque moderne en sont encore à énoncer des jugements définitifs sur le mode « la culture chinoise est... » tandis que « la culture occidentale est... », mise en scène courante qui vise à opposer les deux paradigmes. Sur la question de la religion, on dit donc en substance que « la culture chinoise est humaniste » (ce qui sous-entend qu'elle est athée) tandis que « la culture occidentale est fidéiste » (dans le sens de chrétienne). Étonnamment, quand il est question de philosophie, le discours se mue en : « la culture occidentale est

---

2. Li Tiangang, « Zhimin zhuyi haishi renwen zhuyi » 殖民主義還是人文主義 (« Colonialisme ou humanisme »), in Li Tiangang 2007, p. 412-436.

3. Li Tiangang, « Cong liangge wenben kan rujia "zongjiaoxing" zhengyi de qiyuan » 從兩個文本看儒家“宗教性”爭議的起源 (« L'origine de la controverse sur la "dimension religieuse" du confucianisme, vue à partir de deux textes »), in Li Tiangang 2007, p. 305.

rationnelle » tandis que « la culture chinoise est polythéiste ». Malheureusement, personne ne s'attache à la définition que donnent ces deux cultures des termes d'« humanisme », de « polythéisme », de « rationnel » et de « fidéiste », ni au type de relations que, dans des contextes différents, ils entretiennent les uns avec les autres. Le milieu universitaire chinois de l'époque moderne, utilitariste et pressé, a avant tout besoin de conclusions et se soucie peu de la méthodologie par laquelle on les atteint :

Nous cherchons d'une certaine manière à comprendre comment il se fait que nous comprenions des compréhensions qui ne sont pas les nôtres<sup>4</sup>.

Ainsi l'anthropologue de la religion Clifford Geertz (1926-2006) résume-t-il, avec une grande perspicacité, la tendance herméneutique de notre époque comme une « compréhension de la compréhension ». Des intellectuels occidentaux ont pu dire pour schématiser que « les Français sont cartésiens et les Anglais sont lockiens », mais il s'agit là d'une formule rhétorique ou d'une métaphore. En revanche, dans les milieux universitaires chinois pourtant riches d'écoles et de courants différents, les raisonnements simplistes de ce genre sont encore tenus pour vrais.

La culture chinoise étant « humaniste » pour l'Occident, les intellectuels chinois de l'époque moderne ont cherché, dans la foulée de cet éloge, à « rationaliser » le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme. Dans « De l'origine des taoïstes de la secte des Turbans jaunes » (« Huangjin daoshi yuanqi shuo » 黃巾道士緣起說), Zhang Taiyan 章太炎 souligne la différence entre *dao*jia (道家), « pensée taoïste », et *dao*jiao (道教), « doctrine taoïste », la première relevant de la philosophie et la deuxième de la religion. Par la suite, cette distinction a été adoptée par la majorité des intellectuels chinois. Elle est cependant absente de l'anglais *taoism*, qui désigne par un même terme pensée et croyance. De la même manière, alors que les intellectuels chinois font depuis le mouvement du 4 mai 1919 la différence entre *ru*jia (儒家) « pensée confucéenne », et *ru*jiao (儒教) « religion confucéenne », les Occidentaux parlent dans les deux

---

4. GEERTZ Clifford 1983, « Introduction », p. 5.

cas de « confucianisme ». Le bouddhisme suit la même logique : les chercheurs font la différence entre la nature rationnelle du *foxue* (佛學) les « études bouddhiques », qu'ils apparentent à une « philosophie », et le *fojiao* (佛教) la « religion bouddhiste », qui échappe difficilement au qualificatif de « superstition ». Les dogmes du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme sont ainsi étudiés en tant que « purement rationnels », à l'équivalent de la théologie chrétienne. Mais dans ce type de relation entre la religion et son étude, le discours sur les dogmes et celui sur la pratique religieuse se trouvent désolidarisés. La séparation de l'Église et de l'État n'a pas provoqué un hiatus aussi important au sein du christianisme.

Le « religieux » proprement dit et l'« étude » devraient rester complémentaires et s'éclairer mutuellement, que ce soit en contexte académique ou religieux : leur désunion s'avère difficilement acceptable. Ainsi, aujourd'hui encore, le christianisme se compose d'une théologie, d'une foi et de rites ; la théologie reste donc en interaction avec les fidèles. Dans la Chine actuelle, où règne un état de « divergence entre les esprits et de désunion entre les arts<sup>5</sup> », les principes théoriques du confucianisme, du taoïsme ou du bouddhisme se sont dissociés de la pratique religieuse. Ces éléments théoriques apparaissent encore, mais sous le nom de « tradition » dont se repaissent les intellectuels, ou de « gouvernement vertueux » dont se gargarisent les politiques — à la grande lassitude du peuple chinois.

C'est une pratique religieuse que tenta, sans succès, d'instaurer Kang Youwei 康有為<sup>6</sup> (1858-1927) avec l'« Association pour la religion confucianiste » (*Kong jiao hui* 孔教會) en 1912. S'il ne fut pas suivi, c'est moins sur ses propositions de réforme, qu'en raison de ce qui était alors perçu comme une déformation inadéquate du confucianisme en Église. Kang Youwei ambitionnait en effet de remplacer le confucianisme par la religion confucianiste, en s'inspirant du modèle de l'Église chrétienne. Il s'autoproclamait « roi sans

---

5. Nous reprenons ici en la modifiant une expression de Qian Zhongshu 錢鍾書, dans la préface à son *Recueil de propos sur l'art* : « À l'Est et à l'Ouest les mentalités convergeaient, au Nord et au Sud les arts n'étaient pas désunis. » QIAN Zhongshu 1984, p. 1.

6. Voir *supra*, p. 28.

couronne », voulait être le « Martin Luther chinois », et forgea ainsi cette association destinée à faire pièce au christianisme.

La nouvelle religion confucianiste, censée « défendre le pays, la race et les religions chinois », aura pour effet inverse de précipiter l'effondrement du confucianisme après le mouvement du 4 mai 1919. Avec les épreuves répétées de la révolution de 1911 et de la restauration impériale de 1915, tout ce qui ressortit au confucianisme se réduit à ses écoles publiques, à des rites et des superstitions, les intellectuels se refusant plus que jamais à reconnaître la dimension religieuse de la pensée confucéenne. En effet, au début du xx<sup>e</sup> siècle, la religion est très mal vue dans les milieux intellectuels, où l'on s'attache à démontrer par tous les moyens qu'« il n'y a pas de religions chinoises ». Comme on peut le lire dans un ouvrage de Liang Qichao 梁啟超<sup>7</sup> (1873-1929):

La question de savoir s'il est possible d'écrire une histoire uniquement religieuse de la Chine se pose encore. [...] Existe-t-il ou non des religions chinoises, voilà qui reste à étudier<sup>8</sup>.

Après son entrée à l'université de Pékin, Liang Shuming 梁漱溟 adopte pour sa part la position de Feng Youlan 馮友蘭. Il écrit ainsi:

La conscience religieuse des Chinois est mince, la culture chinoise s'étant formée en l'absence de religions. [...] Quant aux sacrifices, enterrements, rituels et autres cérémonies que l'on peut trouver en Chine, ils relèvent de l'art ou de la poésie, et non plus de la religion<sup>9</sup>.

Aussi bien, dans la vie « moderne » et « séculière » de ces deux derniers siècles, que ce soit parmi les populations chrétiennes de France, Grande-Bretagne, Allemagne ou autres pays dans lesquels les Lumières ont joué un rôle prépondérant, après la « sortie de la religion » de la vie moderne, celle-ci n'a pas pour autant disparu: elle a simplement changé de forme<sup>10</sup>. Quand les intellectuels chinois

---

7. Voir *supra*, p. 28.

8. LIANG Qichao 1987, p. 282.

9. LIANG Shuming 1987, p. 111.

10. Le terme apparaît dans l'ouvrage de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde* (1985), pour désigner non pas la disparition de la religion chrétienne, mais sa sortie de la sphère sociopolitique à l'ère de la sécularisation, et sa transformation en un nouveau phénomène religieux, revêtant d'autres formes. Benoît Vermander a repris cette idée pour

avancent qu'il n'y a pas de religion chinoise, c'est parce qu'ils prennent pour religion de référence le christianisme. Comme l'écrivit Liang Qichao :

En histoire religieuse, le dogme et l'Église, dans ses différentes transformations, sont deux composantes différentes. Le dogme encourage à voir plus loin que le monde réel et parle soit du paradis soit de l'âme après la mort — et ce quelle que soit la religion. Mais une religion s'appuie également sur une Église, car sans organisation, il n'est pas de religion<sup>11</sup>.

De fait, le confucianisme et les religions populaires chinoises ne présentent pas de dogmes aussi forts et explicites que le christianisme ; leur organisation est également sans commune mesure avec celle de l'Église chrétienne. Mais le bouddhisme et le taoïsme, qui reposent quant à eux sur des textes sacrés et sur une organisation monacale, n'ont en revanche rien à lui envier. Soutenir qu'il n'est pas question d'âme ni de paradis dans les religions chinoises est donc parfaitement infondé, à moins de rabaisser, à l'aune de la religion chrétienne, les mânes et esprits chinois au rang de « superstitions ». Liang Shuming a reconnu qu'il était très difficile de nier à la vie culturelle des Chinois une dimension religieuse :

Si l'on dit qu'il existe des religions en Chine, alors il s'agit du culte aux ancêtres ou au Ciel. La ville de Pékin compte par exemple le Temple des ancêtres impériaux, l'Autel de la terre et des récoltes, le Temple du Ciel, le Temple de la Terre, le Temple de l'agriculture, autant de lieux de culte réservés aux empereurs. Et quel foyer ne dispose pas d'une tablette consacrée au culte du Ciel, de la Terre, du monarque, des parents et des maîtres<sup>12</sup> ?

Par la suite, il insistera néanmoins avant tout sur les aspects poétique, rationnel, moral et éthique de la vie culturelle, comme pour en dissimuler l'évidente dimension religieuse.

Yang Qingkun 楊慶堃 explique très justement dans son livre *Les religions de Chine* comment l'idée qu'il n'y a pas de religion chinoise,

---

décrire l'évolution de la religion en Chine de l'antiquité jusqu'à nos jours, considérant que les religions chinoises se trouvent aujourd'hui dans un nouveau processus de « sortie ». Voir VERMANDER Benoît 2011, p. 179, et VERMANDER Benoît 2010.

11. LIANG Qichao 1987, p. 282.

12. LIANG Shuming 1987, p. 87.

défendue notamment par Liang Qichao et Hu Shi 胡適 (1891-1962), s'est formée sous l'influence de la sinologie occidentale. Il donne ainsi l'exemple de James Legge (1815-1897), auteur d'une traduction des Classiques chinois, qui a « souligné le caractère agnostique du confucianisme » et ajoute que sous son influence :

Les lettrés chinois de l'époque moderne ont porté à son paroxysme l'idée de la place insignifiante tenue par la religion dans la société chinoise<sup>13</sup>.

Liang Qichao écrit dans son ouvrage *Méthodologie de recherche en histoire chinoise* :

Aucune religion n'ayant vu le jour sur le sol chinois, s'intéresser à l'histoire religieuse en Chine consiste pour grande part à reporter son attention sur les religions venues du dehors<sup>14</sup>.

Dans une de ses conférences données à l'université de Chicago sous le titre « The Chinese Renaissance », Hu Shi déclare :

Les Chinois éduqués sont indifférents à la religion<sup>15</sup>.

Dans un texte antérieur intitulé « La doctrine des noms », il écrivait :

La Chine est un pays sans religion et les Chinois un peuple sans superstitions — telle est la conclusion d'un certain nombre de savants au cours des dernières années<sup>16</sup>.

Les intellectuels de l'époque moderne tendent à nier fortement l'existence de religions en Chine et à s'intéresser à l'ontologie. Qian Mu 錢穆 écrit dans le chapitre sur la religion de son ouvrage *Balance des discours des disciplines académiques de la Chine moderne* :

Il n'existe pas dans la culture chinoise de religion indigène. Tout ce qui relève de la religion provient du dehors, et ne tient qu'une place secondaire. Ces éléments religieux s'accordent en outre assez mal avec l'esprit traditionnel de la culture chinoise<sup>17</sup>.

---

13. YANG Qingkun 1961, p. 4.

14. LIANG Qichao 1987, p. 283.

15. Hu Shi 胡適 : « Mingjiao » 名教 (« La doctrine des noms »), in Hu Shi 1934, p. 78.

16. Hu Shi 1928, p. 91.

17. Qian Mu 錢穆 : « Lüelun Zhongguo zongjiao » 略論中國宗教 (« Propos sommaires sur les religions chinoises »), in QIAN MU 2001.

Les intellectuels actifs dans les années 1920 savent à quel point les croyances populaires sont ancrées dans les mentalités chinoises, car leurs proches, leurs amis, les membres de leur famille, et parfois eux-mêmes ont baigné dans ces « superstitions ». Ils n'en proclament pas moins à l'unisson qu'il n'existe pas de religion chinoise; cela ne laisse pas de surprendre. Qian Mu lui-même ne pouvait nier que les Chinois eussent eux aussi leurs croyances, et que la culture chinoise eût elle aussi ses puissances de l'au-delà, ses âmes, esprits et démons. Il écrit :

Les religions font grand cas de la foi, les Chinois aussi. [...] Ils ne sont pas non plus sans faire grand cas des puissances spirituelles. [...] Ils ne sont pas non plus sans croire que l'âme existe.

Qian Mu souligne :

Les dieux auxquels croient les Chinois ne sont autres qu'eux-mêmes, leur propre personne, leur propre esprit. Ils se distinguent en cela du christianisme, car il s'agit chez eux d'une « religion centrée sur le soi », une « religion du cœur », une « religion de l'humanité » en somme<sup>18</sup>.

Cette différenciation entre Chine et Occident est totalement infondée : on peut observer en effet dans l'histoire du christianisme l'émergence de nombreuses écoles dont les doctrines s'apparentaient aux idées confucéennes, et que l'on peut interpréter comme une « religion centrée sur le soi (à l'instar de la doctrine de saint Augustin, qui met l'accent sur la connaissance de soi), une « religion du cœur » (ainsi des différents courants franciscains, où la spiritualité est dominante), une « religion de l'humanité » (ainsi de la doctrine humaniste à l'époque de la Renaissance), ou enfin une « théologie naturelle » (avec la profession, sous les Lumières, d'une communion de l'homme avec la nature). En réciproque, il est question dans l'école des Song (*Song xue* 宋學)<sup>19</sup> de la « voie de l'homme » (*ren dao* 人道) et de la « voie du Ciel » (*tian dao* 天道), et dans l'école

---

18. *Ibid.*

19. L'école Song (*Song xue* 宋學) est le nom donné par les lettrés de la dynastie Qing au courant néoconfucéen qui s'est développé durant les dynasties Song et Ming, par opposition aux études Han (*Han xue* 漢學). (NdT.)

des Han (*Han xue* 漢學)<sup>20</sup> de la « voie des esprits » (*shen dao* 神道) et de la « voie des mânes » (*gui dao* 鬼道). Le confucianisme n'est donc pas une doctrine uniforme mais un amalgame de croyances: il faut par conséquent se garder de toute généralisation.

Sitôt que l'on s'affranchit de la définition occidentale de la religion, on ne peut plus alléguer qu'il n'existe pas de religion chinoise. À l'époque où ce point de vue remportait une large adhésion, Gu Jiegang 顧頡剛 écrivait:

L'histoire ancienne d'avant les Royaumes combattants était marquée par le mythe d'« humains et de dieux vivant mélangés ». [...] L'histoire antique est à caractère religieux, ses principales propositions sont de nature merveilleuse. La pure rationalité mise en œuvre par Confucius et quelques individus autres ne doit pas nous faire oublier la réalité de ces temps archaïques<sup>21</sup>.

Le professeur Li Ling 李零, spécialiste des religions de l'antiquité chinoise, écrit pour sa part:

Avant l'arrivée de ces deux religions [le bouddhisme et le taoïsme], il y avait bien entendu d'autres religions en Chine. Sans cela, la Chine serait devenue quelque chose de très étrange.

Les cultes existant à l'époque des Qin et des Han seraient donc à considérer comme une forme religieuse précoce chez les Chinois<sup>22</sup>. Aujourd'hui, les intellectuels chinois ne se demandent pas pour commencer s'il y a des religions chinoises, mais ce qu'est une religion. En effet, comment accepter un discours qualifiant de « religion » les croyances de l'Occident et de « superstition » les croyances chinoises? Si nous nous défaisons de la définition traditionnellement donnée par l'Occident de la religion, nous observons qu'en Chine, les caractéristiques des religions de l'Antiquité sont encore repérables au Moyen Âge, dans la période moderne et enfin à l'époque contemporaine. Émile Durkheim (1858-1917) refusait de

---

20. L'école des Han (*Han xue* 漢學), sous la dynastie Qing, faisait l'étude critique des textes canoniques en cherchant à retrouver le sens originel des textes anciens, épurés des traditions et interprétations néoconfucéennes de l'école des Song (*Song xue* 宋學). (NdT.)

21. Gu Jiegang 2005, p. 118-119.

22. Li Ling 2006, p. 7-8.

qualifier systématiquement de « superstition » une croyance ne relevant pas du christianisme :

Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. [...] S'il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique [...], toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants, depuis les plus humbles plastides jusqu'à l'homme<sup>23</sup>.

Pour autant, Durkheim ainsi que l'historien Arnold Toynbee (1889-1975) estiment tous deux que les religions occidentales surpassent les religions orientales même « supérieures ». Aujourd'hui, les anthropologues remettent en cause cette prétendue supériorité des religions occidentales, et soulignent plutôt les aspects primitifs des civilisations modernes. L'anthropologue américain Clifford Geertz, qui a travaillé dans le sillage théorique de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), écrivait ainsi :

Les modes de réflexion barbares (« sauvages », « bruts ») sont fondamentaux dans les mentalités humaines, nous les partageons tous. Les modes de réflexion civilisés (« apprivoisés », « domestiqués ») propres à la science et à l'érudition modernes sont le produit spécialisé de nos sociétés. Ils sont secondaires, dérivés, pas inutiles mais artificiels<sup>24</sup>.

Du point de vue des études religieuses contemporaines, les religions et les croyances sont inscrites dans la nature humaine. Les spécialistes d'un phénomène religieux donné doivent veiller à ne pas en montrer exclusivement le caractère superstitieux mais aussi à en révéler la dimension humaine. Le prérequis nécessaire pour toute recherche en études religieuses est d'admettre qu'un phénomène de croyance, quel qu'il soit, participe d'une dimension religieuse constitutive à l'humain, et qu'il n'est ni une anomalie ni une bizarrerie, mais quelque chose de naturel.

En Occident, la langue et la religion sont les deux éléments fondamentaux par lesquels l'humanité se définit. Dans son *Projet de paix perpétuelle*, Kant (1724-1804) déclare :

---

23. DURKHEIM Émile 1912, p. 3-4 (trad. chinoise p. 3).

24. GEERTZ Clifford 1973, p. 357.

La Nature utilise deux procédés pour empêcher la fusion des peuples et pour les séparer, à savoir, la diversité des *langues* et des *religions*<sup>25</sup>.

Cet argument s'applique en Europe dans les États-nations de tradition chrétienne, mais ne s'adapte pas vraiment à la situation asiatique. Au cours de ses recherches sur l'identité culturelle et nationale des peuples asiatiques, Geertz observe que chez des populations asiatiques non chrétiennes, qu'elles soient originaires du Proche-Orient ou d'Indonésie, « la conscience d'espèce » tient souvent à « la croyance qu'il existe un lien de sang » ou une communauté « raciale, linguistique, géographique, religieuse ou de coutumes » entre des individus, qui se regroupent dès lors en « tribus », en « régions » ou en « communautés »<sup>26</sup>. Les ethnies et les pays asiatiques ne se sont généralement pas constitués sur la reconnaissance d'une identité linguistique ou religieuse; la situation est bien plus complexe qu'en Europe. L'édification des États-nations à la période moderne a motivé en Chine de nombreux débats sur la question de l'identité culturelle. Malheureusement, ces débats appartenant le plus souvent à la sphère privée, les éléments constitutifs de l'identité culturelle chinoise n'ont fait l'objet d'aucun consensus. Les croyances pratiquées dans le village de Jinze (金澤鎮)<sup>27</sup> nous ont, en revanche, fait prendre conscience du fait que les religions n'ont pas le rôle insignifiant que leur prêtent les intellectuels chinois dans la constitution de la société moderne chinoise.

L'idée que les Chinois de l'époque moderne se faisaient de la religion a connu une évolution très rapide. Au début du xx<sup>e</sup> siècle, des intellectuels chinois comme Kang Youwei, Liang Qichao, Tan Sitong 譚嗣同, Xia Cengyou 夏曾佑 ou encore Zhang Taiyan, dans la continuité des idées consacrées par la réforme des cent jours, se

---

25. KANT Immanuel 1999, p. 81.

26. GEERTZ Clifford 1973, p. 238-243.

27. Situé dans le district de Qingpu (périphérie éloignée à l'ouest de Shanghai), l'ancien village de Jinze a conservé certaines pratiques attestant la prégnance d'une croyance populaire centrée sur la figure du « Vénérable Yang » (楊老爺) qui, à l'époque des Tang, serait devenu immortel avec ses sept fils en cultivant des techniques respiratoires et alchimiques; il aurait encore sauvé un pêcheur des griffes de pirates. Depuis, des temples joutent chaque pont de la ville, dans lesquels de nombreux cultes lui sont rendus tout au long de l'année. (NdT.)

reparaissent de ces « discours sur l'établissement d'une religion<sup>28</sup> », axés sur le leitmotif d'une réforme des religions traditionnelles. Mais la révolution de 1911 vient tout bouleverser : il est désormais de bon ton de nier l'existence des religions chinoises, et de critiquer et traquer celles qui se sont implantées sur le territoire chinois. De nouveaux mouvements sociaux se succèdent, « pour la transformation des mœurs et la réforme des coutumes », « pour l'éradication des superstitions », « pour l'élimination des religions », donnant naissance à l'idée qu'« il n'y a pas de religion chinoise ». Pendant un siècle, le monde intellectuel chinois s'adonne à des modes de réflexion « scientistes », sans atteindre pourtant l'objectif d'éradication de la religion. Bien au contraire, dès la fin des années 1980, celle-ci réintègre rapidement le quotidien des gens, aussi bien dans les campagnes et les villages, que dans les villes ou les mégapoles modernes, sous la forme de conscience ou de sentiment intérieur, de croyances, de coutumes ou de festivals. Des temples comme ceux de Yufo (玉佛, « Bouddha d'or »), Jing'an (靜安, « Sérénité »), Longhua (龍華, « Fleur de dragon ») ou Chenghuang (城隍, « Divinité protectrice de la cité ») à Shanghai, ou encore Yangzhen (楊震) et Yihao (頤浩) à Jinze, se remettent à fonctionner comme par le passé et redeviennent partie intégrante de l'espace urbain.

La Chine reconnaissait traditionnellement trois religions (le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme); aujourd'hui, elle en reconnaît cinq (le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme, l'islam et le christianisme); on constate dans ce glissement l'empreinte de la « modernité ». Comparer les religions chinoises à l'islam, au catholicisme ou au protestantisme, ces grandes religions organisées en églises et à la riche tradition théologique, montre bien que le « confucianisme », le « bouddhisme » ou le « taoïsme » dont on parle aujourd'hui ne sont déjà plus compris dans leur sens traditionnel.

D'après les critères modernes, occidentaux, théologiques, rationnels et organisationnels de la religion, les croyances populaires chinoises sur lesquelles se fondent les religions bouddhiste, confucianiste et taoïste, se trouvent rejetées d'emblée en tant que

---

28. Le terme est repris à Zhang Taiyan : « Jianli zongjiao lun » 建立宗教論 (« Discours sur l'établissement d'une religion »), in ZHANG Taiyan 1985, vol. 4, p. 403-418.

« superstitions ». Les traditions confucianistes, bouddhistes et taoïstes, seules retenues parmi toutes ces croyances et admises à passer la porte de la « modernité », renvoient à une pensée confucéenne, bouddhiste et taoïste ayant pour quête la connaissance, et ont de ce fait été qualifiées de « philosophies chinoises ». Par ailleurs, les religions chinoises sont pour leur part réduites à des organisations nationales (conseils, associations, fédérations et autres) calquées sur le modèle des églises occidentales, issues soit du bouddhisme, soit du taoïsme, soit des croyances populaires. La fracture en Chine entre ces religions et les philosophies enseignées dans les universités ou les instituts de recherche est donc complète. Ajoutons à cela que les pratiques traditionnelles d'ascèse, de soin de soi, les rites, les cultes, les augures, qui constituent le cœur de ces croyances, ont progressivement été délaissées par les nouveaux dirigeants de ces religions, jusqu'à leur effacement pur et simple. Aujourd'hui, le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme ne se réclament plus de ces croyances populaires, qui sont exclues de l'ensemble des cinq religions précédemment citées.

La première des religions chinoises contemporaines à avoir été rejetée est le confucianisme. Les vicissitudes qu'il a connues dans la Chine moderne ont nourri d'abondantes discussions. Le néoconfucianisme contemporain a conservé l'idée de « sainteté intérieure et de royauté extérieure » (*neisheng waiwang* 内聖外王), et ses adeptes se sont donc offusqués de la mise à l'écart de ces valeurs par les hommes politiques. Leur compréhension du confucianisme emprunte énormément à celle qui l'emporta aux époques Song et Ming sous le nom d'« école du principe » (*lixue* 理學)<sup>29</sup>, centrée autour des réflexions sur l'esprit et la nature humaine (*xin xing* 心性); mais ils hésitent sur la question des rites, des cultes et des décrets célestes, pourtant centrale dans cette pensée, de peur de tomber dans l'irrationalité. Dans le contexte du début du xx<sup>e</sup> siècle, cela peut se comprendre. L'Église de la religion confucéenne de Kang Youwei et la restauration impériale de Yuan Shikai réduisent le confucianisme à un outil politique servant à

---

29. L'école du principe, doctrine néoconfucéenne de la dynastie Song, également connue comme l'école Cheng Zhu 程朱, du nom de ses deux principaux représentants Cheng Yi 程頤 (1033-1108) et Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), s'impose comme orthodoxie d'État en 1241. (NdT.)

la préservation de l'Empereur et d'un régime autoritaire; aussi a-t-il si mauvaise presse après le mouvement du 4 mai 1919. C'est donc pour redorer son blason que les intellectuels cherchent à mettre en avant sa dimension théorique et scientifique. Mais le confucianisme est bel et bien une religion, et n'est donc pas toujours rationnel. De la même manière, le catholicisme, le protestantisme ou l'islam, des religions reconnues comme telles dans le monde entier, sont la combinaison de dogmes et de pratiques où s'exerce la foi. Toutes leurs pratiques « superstitieuses » (rites, cultes, actes d'adoration, augures, astrologie, prédictions) ont bien été préservées mais sous une forme « moderne » et « raisonnable ».

Si la République de Chine reconnaissait cinq religions (le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme, l'islam et le christianisme), la République populaire de Chine reconnaît quant à elle le bouddhisme, le taoïsme, l'islam, le catholicisme et le protestantisme; le confucianisme a donc perdu sa place de religion. Mais en est-il vraiment une? Le débat a fait rage très longtemps dans les milieux universitaires chinois, en particulier pendant les années 1980. Ren Jiyu 任繼愈 (1916-2009), chargé de créer au sein de l'Académie des sciences humaines de Chine un Institut des religions du monde et de mettre en place un centre de recherches sur le confucianisme, considère que oui:

Le confucianisme chinois contrôle la Chine avec obstination; il est né en même temps que le système féodal chinois mais ne s'est pas éteint avec lui, car quand la société féodale a cédé la place à autre chose, son âme a continué à hanter la Chine.

Reprenant à son compte les discours circulant pendant les événements de mai 1919, il asseoit l'idée que le confucianisme est bel et bien une religion, le présentant sous son jour le plus négatif:

Le confucianisme est en soi une religion. Il a en effet apporté à l'histoire de Chine tous les fléaux qu'un régime théocratique, caractérisé par des traditions patriarcales, pouvait occasionner<sup>30</sup>.

---

30. Ren Jiyu 任繼愈, « Lun rujiao de xingcheng » 論儒教的形成 (« Sur la formation de la religion confucéenne »), 1980, in REN Jiyu 2000, p. 17.

Du point de vue du « matérialisme historique », les théories sous-tendant le confucianisme posent de nombreux problèmes. La religion n'est pas uniquement une idéologie propre aux « sociétés féodales » : elle existe aussi dans les sociétés esclavagistes, à l'époque très lointaine de la haute antiquité mise à jour par les découvertes archéologiques, ainsi que dans nos sociétés postmodernes industrialisées, urbanisées et modernisées sur le modèle occidental. Ces dernières années, fonctionnaires et spécialistes des études religieuses, tenants du matérialisme historique, ont émis l'idée que les phénomènes religieux pouvaient perdurer dans les sociétés socialistes ; il s'agit là d'une rectification et d'une avancée intéressante<sup>31</sup>.

Zhang Dainian 張岱年 (1909-2004), fervent défenseur du rationalisme confucéen, refusait pour sa part de considérer le confucianisme comme une religion. En admettant que le néoconfucianisme ait été influencé par le bouddhisme, cela ne faisait pas de lui une religion :

Le bouddhisme est une religion, le néoconfucianisme est lui une philosophie. [...] Le bouddhisme a pour point de départ des questions liées à la vie et à la mort, alors que le confucianisme s'en désintéresse complètement. Il s'agit là d'une distinction essentielle entre bouddhisme et confucianisme, et aussi bien entre ce qui relève de la religion et ce qui n'en relève pas<sup>32</sup>.

Il souligne ainsi la pureté des études confucéennes, et plaide en faveur de la sécularité et de la légitimité du confucianisme. Dans les années 1980, la prémisse théorique des opposants au confucianisme comme religion est qu'il tire sa légitimité de sa sécularité. Tout ce qui est sacré est en effet irrationnel, et renvoie en somme à une pensée qui s'est égarée. On peut donc comprendre pourquoi, dans un climat de critique, les opposants au confucianisme comme religion défendent sa place comme pensée, mais cela présente, sur le plan épistémologique, d'importantes lacunes. En effet, la définition du confucianisme, qu'ils reprennent de l'école du principe, c'est-à-dire

---

31. Voir WANG Zuo'an 2003.

32. Zhang Dainian 張岱年, « Lun Song Ming lixue de jiben xingzhi » 論宋明理學的基本性質 (« Sur les propriétés fondamentales de l'École du principe sous les Song et les Ming »), 1981, in REN Jiyu 2000, p. 55.

du néoconfucianisme des époques Song et Ming, en abolit presque entièrement la dimension religieuse. Quand bien même le néoconfucianisme se désintéresserait vraiment des questions liées à la vie et à la mort, la science des rites (*lixue* 禮學) quant à elle, par définition, s'y intéresse ainsi qu'à l'âme et aux cultes. Au demeurant, ce n'est pas parce qu'une tendance athée est apparue à une époque dans une théologie donnée (néoconfucéenne dans notre cas) que l'on peut réfuter intégralement la dimension religieuse de la religion à laquelle cette théologie se rapporte. Du point de vue de l'aspect théorique exclusivement, la « théologie naturelle » qui voit le jour dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, la « théologie systématique » apparue à l'aube du XIX<sup>e</sup> et la « théologie séculière » en vogue de nos jours, sont toutes considérées comme antireligieuses et — à l'exception de la théologie naturelle, qui est déiste — athées. La religion chrétienne n'en subsiste pas moins en Occident.

Même l'« étude du principe des Song et des Ming », à laquelle adhèrent les lettrés de la classe mandarinale, comporte une forte dimension religieuse. Zhu Xi préconise un ordre épistémique se portant d'abord sur « le principe et les énergies » (*liqi* 理氣), puis passant aux « démons et aux esprits » (*guishen* 鬼神)<sup>33</sup>, et enfin à « la nature et au principe » (*xingli* 性理); les « démons et esprits » sont donc une notion pivot dans la philosophie néoconfucéenne. Leur conception prolonge les formules de l'*Invariable Milieu* (*Zhongyong* 中庸), évoquant « l'efficace des démons et des esprits » (*guishen zhi wei de* 鬼神之為德), et restant à ce titre un discours à caractère religieux. Chez Zhang Zai 張載, dans l'*Initiation correcte* (*Zhengmeng* 正蒙), entre le premier chapitre intitulé « Harmonie suprême » (*Taihe pian* 太和篇) où il est question d'« énergie vitale » (*qi* 氣) et de « puissance spirituelle » (*shen* 神), et le chapitre final « Éloge de l'Initiateur » (*Qiancheng pian* 乾稱篇), qui traite du « Ciel et de la Terre » (*tiandi* 天地), de « l'Initiateur et du Réceptif » (*qiankun* 乾坤), on trouve le chapitre « Le sacrifice royal au Seigneur d'en-haut » (*Wangti pian* 王禘篇) qui traite du système sacrificiel de l'époque

---

33. *Guishen* 鬼神 « les esprits et les démons » peuvent être traduits depuis Zhang Zai par « apparitions et revenants », désignant les énergies qui adviennent à l'existence (*shen*) et celles qui s'en retournent au vide (*gui*). Zhu Xi reprend cette distinction. Le but est en partie de rationaliser ce binôme tout en conservant sa dimension religieuse. (NdT.)

Zhou, fixé dans la section sur les « Régulations royales » (*wangzhi* 王制) du *Livre des Rites* (*Liji* 禮記) et destiné à régir le rapport aux mânes et aux esprits. Citons encore les *Propos classés de Maître Zhu* (*Zhuzi yulei* 朱子語類) compilé par les élèves de Zhu Xi, où il est question de « principe et énergie vitale » (*liqi* 理氣), de « mânes et esprits » (*guishen* 鬼神), de « nature et principe » (*xingli* 性理). Même dans le néoconfucianisme, les notions de « démons et esprits » (*guishen* 鬼神), d'« âmes célestes et corporelles » (*hunpo* 魂魄) héritées des classiques de la dynastie Han, restent l'objet d'un discours systématique et central. Le discours confucéen sur les mânes et les âmes est comparable à celui sur la *psychè* en Grèce antique ou sur l'*anima* dans l'antiquité romaine. Par la suite, *psychè* et *anima* ont intégré le vocabulaire de la théologie chrétienne, puis ont été rationalisées à l'époque moderne et transformées en concepts philosophiques comme l'« esprit » ou l'« essence ». Les mânes et les esprits des Qin antérieurs et des Han n'ont pas davantage disparu sous les Song : on les retrouve notamment dans *l'Initiation correcte* de Zhang Zai et dans les *Propos classés de Maître Zhu*, mais purifiés par les notions de « principe et énergie » (*li qi* 理氣) ou de « cœur et nature humaine » (*xin xing*) 心性. Le Souverain d'en-haut (*shangdi* 上帝) et l'Empereur céleste (*tiandi* 天帝) jouent également un rôle clé dans le néoconfucianisme. C'est ce qui nous fonde à dire que le confucianisme, qu'il s'agisse de la pensée ou de la religion confucéenne, contient en lui-même un sens du sacré, qui est le fondement de ce qu'on appelle la « préoccupation ultime » (*ultimate concern*), foncièrement religieuse.

Bon nombre de lettrés de la dynastie Qing (comme Gu Yanwu 顧炎武, Qian Daxin 錢大昕, Dai Zhen 戴震, Zhang Xuecheng 章學誠, Ling Tingshen 凌廷堪 et Ruan Yuan 阮元) préférèrent le confucianisme des Han à celui des Song, qui s'est en effet imprégné de la notion d'inné (*xiantian* 先天) présente dans le bouddhisme et le taoïsme ; ils valorisent davantage le système rituel et la pensée initialement décrits dans l'étude des Classiques de l'époque Han. Les érudits de la dynastie Qing sont souvent critiqués pour avoir donné la priorité à la recherche textuelle, à la conservation et à la constitution de bibliographies et d'études comparatives, au détriment d'une réflexion philosophie et religieuse. La recherche textuelle a pourtant

été le lieu de réflexions importantes, comme celle avançant que le système rituel (incluant les rites et la musique) hérité des Han est le plus proche de l'essence du confucianisme. Autrement dit, par rapport aux réflexions sur « l'esprit et la nature humaine » (*xinxing* 心性) que l'on trouve dans « la voie de Confucius et Mencius » (*Kong Meng zhi dao* 孔孟之道) ouverte par le néoconfucianisme des Song, les érudits de l'époque Qing professent de revenir au confucianisme des Han et de reconstituer à partir de là le « système sacrificiel » des « enseignements du duc de Zhou et de Confucius » (*Zhou Kong zhi jiao* 周孔之教). Avec « la voie de Confucius et Mencius » sous les dynasties Tang et Song, le confucianisme emprunte le chemin de la culture de soi dans les élites lettrées; avec « les enseignements du duc de Zhou et Confucius » sous les Qing, la pensée confucéenne intègre le cadre d'une réflexion sociale menée par des intellectuels qui s'inquiètent de la disparition de la vertu et du confucianisme, déplorent les excès humains et l'écart entre l'homme et la nature, et considèrent que le retour aux rites est le meilleur moyen de ressouder les différentes classes sociales. Eu égard à ce glissement de la réflexion depuis l'esprit et la nature vers les cultes et les sacrifices, on dira que le confucianisme des Qing accorde davantage d'importance aux considérations religieuses extérieures, et acquiert ainsi une forme de « transcendance extrinsèque ».

D'après la théorie de la « transcendance » de la « préoccupation ultime » formulée par Paul Tillich, le sentiment religieux chez l'homme peut relever d'une « transcendance externe » ou d'une « transcendance interne ». Le confucianisme valorise la parfaite piété filiale qui consiste à « rendre les derniers devoirs à ses parents et honorer par des offrandes le souvenir de ses ancêtres éloignés »; c'est la vénération des mânes des ancêtres, des premiers saints (rois de l'Antiquité) et des anciens sages, qui structure la famille ou le clan, et peut être élargie en « préoccupation ultime » de villages, de régions, d'ethnies, et de l'humanité tout entière. Cette transcendance est donc manifestement d'ordre extrinsèque, ce qui valide l'idée selon laquelle le confucianisme comporte une dimension religieuse, voire est une religion. Le sociologue de la religion Yang Qingkun aboutit à la même conclusion quand il écrit :

Ce qui nous intéresse ici est d'analyser les facteurs religieux qui interviennent dans le développement du confucianisme en tant que tradition sociopolitique efficace, et de déterminer si ces facteurs existaient en tant que constituants inhérents de la doctrine, ou s'ils se sont développés comme des aspects extérieurs de celle-ci, sous forme de cultes associés. C'est pourquoi nous considérons le confucianisme comme une doctrine sociopolitique dotée de qualités religieuses<sup>34</sup>.

Mais affirmer la « dimension religieuse » du confucianisme appréhendé d'un point de vue éthique reste limité, et revient à affirmer seulement qu'il est une religion éthique. Mais du point de vue d'une ontologie spiritualiste également, la dimension religieuse du confucianisme est évidente.

## **Sacrifice, rite et musique : les caractéristiques fondamentales de la religion chinoise**

À travers les classiques sur les rites de la tradition confucéenne, connus sous l'appellation des « trois Rituels », à savoir le *Mémoire sur l'étiquette et les cérémonies* (*Yili* 儀禮), le *Livre des Rites* (*Liji* 禮記) et le *Rituel des Zhou* (*Zhouli* 周禮), nous apparaît très clairement le caractère rituel et sacrificiel et du confucianisme à l'époque du duc de Zhou et de Confucius. Avérer la dimension religieuse du confucianisme en étudiant les classiques confucéens et examiner la liturgie, les lois et les doctrines de la religion confucéenne à partir des textes définissant les « Rites sacrificiels », les « Régulations des sacrifices » et la « Signification des sacrifices » est un sujet d'études textuelles passionnant ; aussi les chercheurs en histoire de la culture et de la pensée chinoise s'y sont-ils beaucoup intéressés. L'école du « Palais de lumière » (*Mingtang kao* 明堂考) sous les Qing puis l'école moderne « du Rite et de la Musique » (*Liyue kao* 禮樂考) ont notamment publié bon nombre de travaux sur le sujet. Les disciplines s'intéressant aux religions de l'antiquité chinoise (et donc aux premières formes du confucianisme) que sont l'archéologie, l'anthropologie et la philologie ont également obtenu des résultats tout à fait probants. Des anthropologues ont par exemple découvert

---

34. YANG Qingkun 1961, p. 27 (trad. chinoise p. 40).

que des traditions shamaniques étaient présentes en Amérique du Nord et du Sud, en Asie du Sud-Est et en Océanie; des archéologues de la haute antiquité chinoise ont également fait de nombreuses découvertes sur la vie religieuse à l'époque des États féodaux; de même, des ouvrages sur lamelles de bambou ou supports en soie datant des Han et apportant des corrections ou des explications à des ouvrages classiques de l'Antiquité ont beaucoup fait avancer les études religieuses chinoises, qui gagnent à être replacées dans un contexte plus large.

Les classiques confucéens n'ont pas toujours été perçus de la même manière: certains y ont vu les principes fondamentaux régulant la vie des Chinois; c'est dans ce sens que l'étude des classiques incite à « gouverner d'après le sens des livres canoniques » (*jingyi zhishi* 經義治世) et à « rechercher l'utilité pratique pour ordonnancer le monde » (*jingshi zhiyong* 經世致用). Pour d'autres, comme Zhang Xuecheng, les classiques sont un extrait ou un concentré de la vie des gens dans l'antiquité: en ce sens, « les Six Classiques ne sont qu'histoire » (*liujing jie shi* 六經皆史), autrement dit des documents et matériaux historiques, dépouillés de leur caractère sacré. Selon le premier point de vue, l'étude des classiques fournit au peuple des principes de conduite, des prescriptions morales et éthiques. Tandis que selon le second point de vue, c'est l'existence des hommes qui est à l'origine de l'étude des classiques. Si les ouvrages composés dans le cadre de l'étude des classiques reflètent la vie des individus dans une société donnée, alors ils révèlent aussi beaucoup de choses sur la vie religieuse d'une population — autrement dit sur les religions populaires. En les replaçant dans leur contexte de composition, on comprend mieux la dimension religieuse des classiques écrits sous les Trois Dynasties (Xia, Shang et Zhou).

Si nous nous intéressons ensuite, à travers la persistance de certaines pratiques religieuses populaires, aux changements affectant le système et la pensée confucéens au fil des époques ainsi qu'aux liens entre confucianisme et croyances populaires actuelles, les travaux que nous mènerons dans le cadre d'études religieuses seront plus ouverts, plus libres et plus égalitaires. À sa lecture du *Livre des*

Odes, le sociologue français des religions Marcel Granet (1884-1940), formé par Émile Durkheim, le découvre :

Il y a des cas où, pour révéler le fonds d'une croyance, les documents modernes se prêtent mieux à la recherche [...]. Je n'aurais pas hésité à utiliser de tels documents, quitte à montrer, par un ensemble suffisant de faits anciens, que ce qui est vrai du présent l'est aussi du passé<sup>35</sup>.

Inversement, il ne faut pas non plus hésiter à chercher à comprendre les cultes actuels (des religions populaires) en étudiant le système des rites et de la musique présenté dans les classiques confucéens.

C'est sous les Zhou, au moment où les religions populaires se dotent d'un système cultuel et sacrificiel, à partir duquel se sont ensuite développés les dogmes confucéens, que les « rites » et les « croyances » se sont constitués en deux catégories. Cette situation de base correspond à la forme la plus ancienne et la plus stable du confucianisme. La définition que donne Durkheim de la religion comporte deux parties :

Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales: les croyances et les rites. [...] Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement<sup>36</sup>.

Les spécialistes actuels doivent non seulement juger des religions d'après leurs doctrines et leurs croyances, mais également les étudier d'après leurs rites et leurs cérémonies. Les études religieuses contemporaines explorent principalement les pratiques des croyants, se focalisant donc sur les cérémonies. Des sinologues comme Henri Doré, Jan Jakob Maria de Groot ou encore Marcel Granet, arrivés en Chine à la fin du règne des Qing, ont découvert que les religions traditionnelles chinoises, qu'il s'agisse du bouddhisme, du confucianisme, du taoïsme ou des religions populaires, mettent toutes davantage l'accent sur les pratiques de cultes et les cérémonies (autrement dit sur l'orthopraxie), que sur la doctrine ou l'orthodoxie. Si l'on observe la tradition rituelle

---

35. GRANET Marcel 1982, p. 9.

36. DURKHEIM Émile 1912 (trad. chinoise p. 42).

établie avec le confucianisme des Zhou, les prescriptions relatives au culte et aux cérémonies occupent bien plus de place que l'exégèse théologique. Comment, par les sacrifices appropriés, permettre aux âmes des mânes et des esprits de reposer en paix, voilà la question dont on se préoccupe au premier chef lors des sacrifices.

Le *Mémoire sur l'étiquette et les cérémonies* comme le *Livre des Rites* et le *Rituel des Zhou* évoquent tous la question des sacrifices ; il ne s'agit pas d'exégèses doctrinales, mais de prescriptions réglant les cérémonies sacrificielles, autrement dit le système rituel. C'est seulement après l'introduction du bouddhisme que les religions chinoises prêtent attention à la question de la doctrine. Sous les Tang, dans le sillage ouvert par la traduction et l'interprétation des classiques, ainsi que par les débats sur les concepts bouddhistes et les tentatives d'appariement avec des notions chinoises (méthode connue sous le nom de *geyi* 格義, littéralement « faire coïncider le sens »), les études bouddhistes, taoïstes et confucéennes manifestent un engouement nouveau pour leurs doctrines respectives, et produisent des exégèses pour expliquer leurs croyances.

Dans la tradition sacrificielle qui se maintient parmi le peuple, les actes ou comportements rituels demeurent prépondérants. En attachant de l'importance à la manière dont il convient de procéder aux offrandes, en prêtant attention aux formes que peuvent revêtir les mânes, les esprits et leurs âmes, les religions populaires s'inscrivent bel et bien dans la continuité de l'esprit confucianiste originel. Les cultes des siècles ultérieurs, injustement rabaissés au rang de « religions populaires », donnent mieux à voir encore la dimension religieuse du confucianisme. C'est donc en partant des religions populaires qu'on affirmera que le confucianisme est une religion. Ren Jiyu fait remarquer que le terme « confucianisme » (*ru* 儒) existe bien avant Confucius<sup>37</sup> : en effet, la tradition sacrificielle du confucianisme a pris forme dès l'époque des Zhou, antérieurement à Confucius. Mais sa réflexion sur le confucianisme, qui se déploie de « l'étude des livres canoniques » à « l'étude du Principe » (ou néoconfucianisme des Song), en passant par « l'étude du Mystère » (ou néotaoïsme de

---

37. Ren Jiyu : « Rujia yu rujiao » 儒家與儒教 (« Pensée confucéenne et religion confucianiste »), 1980, in REN Jiyu 2000, p. 22.

l'époque médiévale), n'inclut pas dans son champ de recherche ces formes culturelles du confucianisme des Zhou. Du point de vue des érudits de la dynastie Qing, la tradition confucianiste a pris naissance sous les Zhou, aussi sont-ils nombreux à s'intéresser aux rites et aux doctrines antiques présentés dans l'étude des Cinq Classiques. C'est également la raison pour laquelle ils tiennent en haute estime les pratiques culturelles de ces temps anciens et tolèrent les « sacrifices indus » ou les « cultes abusifs » de leur époque. Pour les intellectuels de la dynastie Qing, le confucianisme prend donc sa source dans des pratiques rituelles antérieures ; quant au taoïsme, il s'agit d'un dérivé et d'une extension du confucianisme. L'« enseignement du duc de Zhou et Confucius » n'est donc pas nécessairement supérieur à « la voie de Confucius et Mencius », mais lui est tout du moins antérieur.

Les cultes chinois ont été préservés essentiellement sous la forme de religions populaires (et qualifiées à ce titre de « cultes abusifs » ou de « superstitions »). Bien qu'« inférieures », ces religions populaires constituent la base des croyances des Chinois. Les religions chinoises « supérieures » que sont le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme, puis l'islam, le catholicisme et le protestantisme introduits plus tard, sont toutes tributaires de ce socle de croyances, avec lesquelles elles communiquent et fusionnent, s'intégrant pour ainsi dire à la terre d'accueil qui leur est ainsi offerte. Ces pratiques rituelles présentent bien plus de traits confucianistes saillants que de traits bouddhistes ou taoïstes. Ces deux dernières religions n'ont fait qu'adopter les pratiques rituelles, qui constituent en revanche l'essence même du confucianisme. Le missionnaire congrégationaliste américain Arthur Henderson Smith (1845-1932), arrivé en Chine à la fin de la dynastie Qing, perçoit très clairement que le confucianisme est la première religion de Chine. Il écrit à ce sujet :

Le bouddhisme et le taoïsme ont exercé une influence considérable sur les Chinois, sans pour autant réussir à faire d'eux des bouddhistes ou des taoïstes ; ils sont avant tout des adeptes du confucianisme<sup>38</sup>.

---

38. SMITH Arthur Henderson 1892 (trad. chinoise p. 236).

C'est en voyant les fonctionnaires et les nobles défendre, dans les villages, les villes ou les métropoles, la place de la vie culturelle que Smith s'est forgé ce point de vue, particulièrement pertinent à l'époque des Qing.

À l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, la situation religieuse chinoise semble être revenue à ce qu'elle fut cent ans auparavant, au début de la république de Chine. En 1914, les intellectuels de tout le pays se livrent à de vifs débats sur la nature du confucianisme et sur son statut dans la nouvelle république. Le père Joseph Ma Xiangbo 馬相伯 (1840-1939), rompu aux questions religieuses, écrit un texte intitulé « Un chef d'État doit-il cumuler les responsabilités du culte et des affaires politiques ? » (« Yi guo yuanshou ying jian zhuji zhushi fou » 一國元首應兼主祭主事否), dans lequel il soutient l'idée que la Chine reconnaisse cinq religions :

Dans cette « république des cinq ethnies » qu'est la Chine, le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme, l'islam et le christianisme ne sont-ils pas ce qu'on appelle dans le reste du monde « les cinq religions »<sup>39</sup> ?

Ma Xiangbo est catholique, initialement membre de la Compagnie de Jésus, puis conseiller privé de Li Hongzhang 李鴻章 en matière de politique étrangère pendant plusieurs décennies. Il vit à l'époque où Yuan Shikai 袁世凱 entreprend de restaurer l'Empire et remet à l'ordre du jour le culte du Ciel, de Confucius et du Fils du Ciel. Ma Xiangbo adhère à l'idée que le confucianisme soit instauré comme religion, mais selon lui le chef de l'État ne peut pas être à la tête des affaires politiques et des affaires religieuses à la fois : en effet, le principe de séparation de l'Église et de l'État interdit à un dirigeant séculier d'être investi d'un pouvoir religieux<sup>40</sup>. Ma Xiangbo comprend en même temps que Zhang Taiyan, Yan Fu 嚴復, Liang Qichao ou encore Kang Youwei que la Chine doit suivre l'exemple de l'Occident, que les trois religions chinoises que sont le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme doivent se doter d'une structure

---

39. Ma Xiangbo 馬相伯, « Yi guo yuanshou ying jian zhuji zhushi fou » 一國元首應兼主祭主事否 (« Un chef d'État doit-il cumuler les responsabilités du culte et des affaires politiques ? »), in MA Xiangbo 1996, p. 147.

40. *Ibid.*, p. 145.

semblable à celle des religions occidentales. C'est en se constituant en « Églises » ou en se « théologisant », autrement dit en se modernisant et en se rationalisant, qu'elles pourront devenir « les cinq grandes religions » de la Chine contemporaine.

Là où Kang Youwei cherche réorganiser le confucianisme en religion en s'inspirant de la réforme protestante, Yuan Shikai tente de gouverner la Chine en cumulant les pouvoirs religieux et politique : le confucianisme se voit dès lors cloué au pilori de la culture contemporaine, et complètement discrédité. Après 1919, les dirigeants chinois ne président plus aux cérémonies confucianistes, les intellectuels n'offrent plus de sacrifices à Confucius, ni les familles à leurs ancêtres, bref, le confucianisme perd son autonomie traditionnelle ; plus personne dans les milieux intellectuels n'est prêt à intervenir en faveur de sa préservation. Après 1927, les dirigeants politiques mettent en place l'idéologie de la « nouvelle culture », qui fait déchoir le confucianisme de sa première place au sein des « cinq religions » nationales, et conduit tout naturellement à son abrogation à partir de 1949. Dans les années 1950, le département du travail du Front uni du comité central du PCC met en place à l'échelle nationale différentes associations religieuses comme l'Association islamique de Chine (1952), l'Association bouddhiste de Chine (1953), le Comité national du Mouvement patriotique de la triple autonomie des Églises protestantes de Chine (1954), l'Association taoïste de Chine (1957) ou encore l'Association patriotique catholique de Chine (1958), etc. Le confucianisme ne figure désormais plus au nombre des cinq grandes religions chinoises reconnues par le régime.

Après la Révolution culturelle, la Chine prend des mesures en faveur de ses religions et rétablit la structure en cinq grandes religions, dont le confucianisme est toujours exclu. Quand l'intellectuel américain Joseph Levenson déclare que le confucianisme a désormais sa place dans un musée, la plupart des Chinois lui donnent raison. Toutefois, depuis le *xxi*<sup>e</sup> siècle, la question de la dimension religieuse du confucianisme, ou de la définition du confucianisme comme religion, est de nouveau posée dans les milieux intellectuels, culturels et académiques. Parmi les partisans de la religion confucéenne, certains veulent promouvoir l'éthique pour contraindre les conduites, d'autres

continuent à fustiger l'ignorance et la superstition; d'autres encore, plus nombreux, héritiers des valeurs défendues par Kang Youwei ou Yuan Shikai, œuvrent au rétablissement du confucianisme et à l'alliance du politique et du religieux en appelant à la création d'un « gouvernement constitutionnel confucéen ». Nous n'étudierons pas ici ces différents courants. Nous estimons en effet que depuis la dynastie Zhou, le confucianisme est une croyance des Chinois, un système ritualisé perpétué par les masses populaires et en vigueur dans la société. Dans le respect de la liberté de croyance, les lettrés, intellectuels, fonctionnaires ou autres personnages politiques se devraient donc de le laisser pratiquer à ceux qui le souhaitent.

## **Une voie nouvelle : méthode et propositions des études sur les religions chinoises**

Depuis le xx<sup>e</sup> siècle, la plupart des savants occidentaux reprennent le terme de « religion individuelle » ou « personnelle », employé en 1901 par le philosophe et psychologue William James (1842-1910) lors des conférences de Gifford à l'université d'Edimbourg<sup>41</sup>. D'après James, il existe certes par ailleurs des religions institutionnelles, mais il considère — et ses contemporains avec lui — la religion avant tout comme une « expérience individuelle », servant dans l'« étude de la nature humaine ». James soumet la religion à la méthode réductionniste, et tente de « la réduire jusqu'au degré minimal de ses termes acceptables, ce minimum, dépouillé de toute excroissance individuelle, que toutes les religions ont pour noyau, et sur lequel on peut espérer que toutes les personnes religieuses tombent d'accord ». Ce noyau, pour James, c'est la foi individuelle : c'est elle qui constitue le cœur d'une religion :

La religion, en ce qu'elle se préoccupe de nos destinées personnelles et reste ainsi en contact avec les seules réalités absolues que nous connaissons, a nécessairement un rôle éternel à jouer dans l'histoire de l'humanité<sup>42</sup>.

---

41. JAMES William 1902 (trad. chinoise p. 26).

42. *Ibid.* (trad. chinoise p. 493).

C'est pourquoi les penseurs du xx<sup>e</sup> siècle en viennent petit à petit à la conclusion que la religion est une « affaire privée ». Il est cependant très difficile en réalité de se servir du concept de « religion individuelle » de James pour décrire la vie religieuse chinoise. En effet, si James tend à une lecture scientifique et rationnelle des religions, il reste l'héritier du principe protestant *sola fide* (« par la foi seule »), qui incite à établir une communication directe entre soi et Dieu. Cet individualisme de l'éthique protestante s'accorde assez mal avec les traditions religieuses orientales. Le confucianisme chinois met l'accent sur les rites, le bouddhisme sur la méditation, le taoïsme sur la recherche de l'immortalité, les religions populaires sur les cultes : beaucoup de ces pratiques sont collectives. À l'exception des lettrés qui, dans le cadre du néoconfucianisme, se sont un peu intéressés au « Seigneur d'En-Haut », la plupart des croyants n'ont que très peu affaire avec des doctrines complexes du registre théologique. Le bouddhisme chinois a conservé quelques traditions indiennes, comme l'analyse logique ou l'introspection, qui sont des pratiques spirituelles plutôt individuelles. Les traditions cultuelles de différentes écoles bouddhistes ont convergé avec celles des religions chinoises indigènes. Le confucianisme met l'accent sur l'éthique collective, le taoïsme sur les réunions religieuses et les séances de lecture ou d'étude en groupe. Les religions chinoises s'apparentent donc davantage aux « religions institutionnelles » évoquées par James qu'aux religions individuelles basées sur la théologie.

À l'inverse des religions abrahamiques de l'Occident, les religions chinoises accordent bien moins d'importance à l'Église ou à la théologie qu'aux rituels et aux cérémonies. Ce n'est qu'autour de ces derniers que se sont développées les institutions telles que les foires, fêtes, assemblées, pèlerinages, etc. Les religions chinoises sont des religions du « faire » (ou des cérémonies) plutôt que du « dire » (ou de la théologie), des religions « collectives » plutôt qu'« individuelles ». Il est donc indispensable, dans l'étude qu'on voudrait en faire, de prendre en compte leur aspect social, pour ne pas rester enfermé dans le cercle restreint de quelques textes canoniques. Le concept de « religion diffuse » développé par Yang Qingkun est très intéressant en ce qu'il met la lumière sur un point crucial : pour étudier les

religions chinoises, c'est dans les différents phénomènes sociaux qu'il faut observer leur existence. Ceux qui choisiront d'adopter la méthodologie des études religieuses occidentales pour enquêter sur les religions populaires chinoises feront bien de laisser de côté la « psychologie » de James et de recourir à la « sociologie » durkheimienne. C'est en effet en étudiant l'Église catholique que le sociologue français développe sa théorie de la « communauté », et en s'intéressant à la magie qu'il met au point celle du « rituel », toutes deux de la plus grande utilité pour l'étude des religions chinoises.

Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim avance que, dans la vie religieuse, les faits sociaux sont plus élémentaires, plus communs et donc plus importants que les faits individuels. Le sentiment religieux chez l'homme (peur, commémoration, nostalgie, émotion, fusion, adoration) prend-il naissance dans la prière mentale, ou dans les cérémonies collectives ? Pour James, il naît dans la prière, pour Durkheim dans les cérémonies :

Les hommes sont toujours bien plus qu'un individu, ils appartiennent toujours à une collectivité — parents ou proches, bourg ou ville, ethnie, parti politique, tradition morale, etc.<sup>43</sup>

Pour Durkheim, il est impossible de séparer religion et société, qui ne peuvent exister qu'ensemble ; il définit d'ailleurs la religion par un critère majeur : sa nature sociale. Il reprend la théorie du « rameau d'or » de l'anthropologue anglais James Frazer, reconnaît comme lui que la magie et les religions ont la même origine, que la magie est antérieure aux religions, mais n'admet pas qu'elle en soit une :

La magie est une pratique individuelle, qui relève de la sphère des affaires personnelles, tandis que l'autre [la religion] relève du domaine des affaires publiques. Un magicien a des clients mais pas d'organisation en tant que telle, il n'existe pas d'Église pour ce qui est de la magie<sup>44</sup>.

Alors que pour les anthropologues anglo-américains de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la magie, le shamanisme et toutes sortes de croyances panthéistes font partie du domaine des études religieuses, Durkheim

---

43. PALS Daniel L. 1996 (trad. chinoise p. 107).

44. *Ibid.* (trad. chinoise p. 123).

estime que seule une croyance dotée d'une organisation, autrement dit d'une Église ou d'une communauté, peut être qualifiée de religion.

Mais les religions chinoises ne sont pas des religions « inférieures » de l'ordre de la magie ou de la superstition. Le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme sont structurés ; si leurs cérémonies peuvent être qualifiées de « croyances populaires », elles n'en sont pas moins des « religions institutionnelles » dotées d'un certain degré d'organisation, et correspondent de ce fait à la définition que Durkheim donne des « religions supérieures ». Les pratiques que l'on peut observer à Jinzehen et dans la région du Jiangnan sont ainsi « supérieures » aux croyances totémiques en vigueur chez les aborigènes d'Australie ou de Micronésie. Il est donc pleinement adéquat de recourir aux critères sociologiques de Durkheim pour étudier les religions de Chine : Durkheim étudie les communautés, or les religions chinoises sont organisées ; Durkheim met l'accent sur les rituels, or elles s'articulent autour de cérémonies. Tout à l'importance qu'il accorde au fait social, Durkheim délaisse peu à peu dans son étude de la religion son approche analytique au profit d'une approche empirique, et se détourne de l'expérience mystérieuse, invisible, pour observer et prendre des notes sur les comportements et les rituels. Il définit la religion comme

[...] un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites<sup>45</sup>.

Les religions chinoises (taoïsme, confucianisme, bouddhismes et croyances populaires) sont issues des traditions de sorcellerie du shamanisme, puis se sont organisées sous les Xia, les Shang et les Zhou en systèmes de croyances, dotés d'institutions et de doctrines. Un commentateur classique exprime ainsi l'idée que la Chine tire son surnom *huaxia* 華夏 (littéralement « splendide et vaste ») de ses rites grandioses et de ses habits d'apparat somptueux<sup>46</sup>. À l'époque des Printemps et Automnes, la Chine constitue donc un

---

45. DURKHEIM Émile 1912 (trad. chinoise p. 54).

46. Commentaire de Kong Yingda 孔穎達 au *Zuozhuan*, « Duc Ding, 10<sup>e</sup> année », cf. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 (*Le sens correct du Commentaire de Zuo aux Annales des Printemps et Automnes*), in RUAN Yuan 1979, p. 2148.

vaste système sacrificiel, repris et perpétué sous les dynasties Han et Tang par le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme et les religions populaires, qui excellent eux aussi en matière de cérémonies sacrificielles. La dimension sociale et institutionnelle des cérémonies (le culte aux ancêtres ou le nettoyage des tombes pour la fête des morts) pratiquées aux siècles suivants, depuis les Ming et les Qing ne fait pas davantage de doute. De ce point de vue, l'approche durkheimienne est relativement justifiée dans l'étude des religions chinoises.

La sinologie et la théologie occidentales ont assez peu influencé la manière dont les savants chinois du xx<sup>e</sup> siècle appréhendaient les religions chinoises; en revanche, les doctrines de la religion chrétienne ont eu une incidence plus importante. Ainsi, les théologiens bouddhistes font grand cas du canon bouddhiste (le *Dazangjing* 大藏經), des sectes et des hagiographies, tandis que les spécialistes du taoïsme concentrent toute leur attention sur le canon taoïste (*Daozang* 道藏) et les biographies de figures taoïstes célèbres. Tous reprennent à leur compte, ce faisant, les critères et méthodes des théologiens chrétiens, privilégiant l'étude des canons, des saints, des sectes ou de la hiérarchie ecclésiastique, lesquels se trouvent en effet au cœur de la foi chrétienne. Si les religions chinoises ne présentent que peu de points communs avec le christianisme, le reste de ces éléments sont en revanche d'une importance capitale. Il ne s'agit donc pas seulement de chercher une méthode du côté de la tradition des études chrétiennes, mais aussi de trouver une source d'inspiration dans la tradition des « études religieuses », qui voit le jour à partir du xix<sup>e</sup> siècle. La recherche d'une nouvelle méthode pour l'étude des religions chinoises est devenue une tâche de première urgence pour le développement des sciences religieuses en général.

L'approche psychologique de William James a permis de prendre conscience du caractère individuel des croyances chinoises; l'approche sociologique de Durkheim a mis au jour leur dimension collective. Citons encore Karl Marx, qui concevait la religion comme l'« opium du peuple » et voyait derrière le phénomène religieux une aliénation des hommes; Max Müller, dont l'approche orientaliste a contribué à mettre en place une « étude comparative des religions » entre les croyances orientales et occidentales; Max Weber, dont la

réflexion sur « l'éthique protestante » a permis de comprendre les divergences entre le protestantisme et le judaïsme, l'hindouisme, le confucianisme et le taoïsme au regard de la « modernité ». Force est de reconnaître l'efficacité et l'universalité de ces diverses contributions pour la compréhension des religions. Cependant, si les études religieuses telles que pratiquées en Europe et aux États-Unis depuis le XIX<sup>e</sup> siècle peuvent s'avérer éclairantes ou porteuses, elles ne peuvent ni conduire ni se substituer à une recherche effective de notre part. En aucun cas le déterminisme ne peut valoir en méthodologie : tous ceux qui ont essayé d'expliquer les problèmes chinois en appliquant les méthodes de recherche personnelles des penseurs occidentaux ont échoué, et c'est particulièrement le cas dans le domaine des études religieuses, marqué par une complexité et des différences exacerbées entre l'Orient et l'Occident.

Ainsi, si la voie sociologique des travaux de Durkheim nous a sensiblement inspiré pour notre étude, il s'avère que ses théories ne peuvent s'appliquer à la Chine que de manière très limitée. Tout d'abord, les religions chinoises n'entrent absolument pas en ligne de compte dans la réflexion de Durkheim. Devant ces croyances pourvues de textes canoniques, de structures organisées, de nombreux rites et de traditions anciennes de trois ou quatre millénaires que sont les religions chinoises, l'approche holistique de Durkheim perd toute efficacité : il n'a jamais envisagé un cas aussi complexe que celui de la Chine. Le sinologue Marcel Granet, élève de Durkheim à l'époque où il enseigne à la Sorbonne, part pour la Chine en 1911 pour étudier les religions, et peut-être avec l'intention de pallier ces failles dans les théories de son maître. Son ouvrage le plus représentatif, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), fondé sur une étude du *Livre des Odes*, utilise les travaux sur les classiques confucéens effectués dans les premières années de la république de Chine pour expliquer les spécificités des rites chinois. En faisant le lien entre les religions populaires et le confucianisme pré-impérial, Granet s'inscrit à la fois dans la continuité de l'« étude des rites » pratiquée dans le cadre des études classiques par les érudits de la dynastie Qing, et recourt à la sociologie de la religion de Durkheim pour étudier les religions chinoises. Il est regrettable que son étude se soit limitée au seul *Livre des Odes*, et qu'il n'ait pas

eu l'occasion par la suite de faire de travail de terrain. La Seconde Guerre mondiale et la guerre civile chinoise viennent pratiquement interrompre les échanges entre chercheurs chinois et étrangers, et rendent l'étude des religions difficilement praticable.

Après les années 1950, comme la Chine expérimente toutes sortes de réformes et de « révolutions », le monde académique se trouve de plus en plus isolé : les chercheurs travaillant sur les religions chinoises ont de plus en plus de difficultés à échanger avec leurs homologues étrangers. C'est aussi à cette époque que des spécialistes chinois se mettent à critiquer et à vouloir éliminer les religions chinoises, tandis que du côté européen et américain on continue de combiner étude textuelle et enquêtes de terrain pour étudier ces religions, réalisant un travail considérable pour identifier les spécificités du bouddhisme, du taoïsme, du confucianisme et des religions populaires de la culture chinoise. En se fixant pour corpus les annales locales du Nord, de l'Est et du Sud (respectivement, les comtés de Wangdu et Qinghe, de Baoshan et Chuansha, de Nanhai et Foshan) des époques Ming et Qing, Yang Qingkun a repris les méthodes d'étude des religions chinoises qui s'étaient déjà constituées en Chine dans le cadre des travaux d'enquête menés par les sociologues de l'université Yanjing (Pékin) en 1930. Ce faisant, il a développé à l'étranger des méthodes de recherche dont la Chine s'était déjà montrée capable de se doter, mais dont la progression avait été interrompue par les événements politiques de 1949. Le fruit de son travail est le remarquable *Religion in Chinese Society*, dans lequel il développe le concept de « religion diffuse » qui va durablement marquer le monde académique. Si ce concept même a été continuellement soumis à rectification, sa méthode qui consistait à combiner philologie et sociologie pour effectuer une étude complète des religions chinoises s'est en revanche perpétuée. Nous estimons pour notre part que la plus grande contribution apportée par Yang Qingkun à l'étude des religions chinoises réside bel et bien dans sa méthodologie.

Sur ce point, les travaux effectués à partir de 1969 par David K. Jordan et Daniel L. Overmyer sur la secte taiwanaise *Bailuan* (拜鸞, litt. « culte du phénix ») de la « Société de la Compassion » (*Cihui tang* 慈惠堂) sont tout à fait révélateurs. Dans cette étude,

l'anthropologue David K. Jordan et l'historien Daniel L. Overmyer combinent étude des textes et enquêtes de terrain pour écrire en collaboration le fameux ouvrage *The Flying Phoenix*<sup>47</sup>. Les deux auteurs se font ici les héritiers de Yang Qingkun, non seulement de sa méthode, mais aussi de son point de vue. Overmyer écrit ainsi dans l'introduction : « J'ai toujours été convaincu que l'anthropologie, l'histoire et l'étude des textes classiques avaient beaucoup à s'apporter. » Les spécialistes des religions chinoises sont même allés plus loin, en découvrant de multiples liens naturels entre religions traditionnelles et religions populaires. Overmyer écrit encore : « Je travaillais alors sur différents groupes religieux populaires des époques Ming et Qing, et ai été immédiatement frappé par les similitudes qu'elles présentaient avec la "Société de la Compassion"<sup>48</sup>. » La stupeur d'Overmyer quant aux similitudes entre les groupes religieux des époques Ming-Qing et les croyances actuelles ne diffère pas de l'intuition de Granet quant aux similitudes entre les religions chinoises et celles évoquées dans le classique confucéen qu'est le *Livre des Odes*. Les religions chinoises actuelles sont bien les héritières de pratiques très anciennes : elles sont à la fois anciennes, complètes et vastement répandues.

Devant un objet d'étude comme les religions chinoises, dont nous venons de souligner l'état de complétude ou d'achèvement, les successeurs de Yang Qingkun se sont trouvés confrontés à une autre limite : celle de ne pouvoir mener leurs recherches qu'à l'étranger, à Taiwan, Hong Kong ou dans le sud de la Chine. Les classiques, annales et documents sur lesquels ils s'appuient restent, depuis les « enseignements du duc de Zhou et de Confucius », jusqu'aux traditions confucéenne, bouddhiste, taoïste, et aux religions populaires, des textes vieux de trois mille ans ; or, ils ne peuvent effectuer leurs terrains qu'à Taiwan, Hong Kong, Macao et Singapour, des zones certes habitées par des Chinois, mais où les religions ont pris une tournure locale. Après les années 1980, des chercheurs travaillant sur les religions chinoises à l'étranger, à Taiwan ou Hong Kong, sont revenus avec leurs résultats,

---

47. OVERMYER Daniel & JORDAN David 1986.

48. *Ibid.*, p. XVII, XVIII, XIX.

géographiquement circonscrits, dans le Fujian et le Guangdong, y développant d'autres terrains de recherche pour en confirmer la validité. Plusieurs décennies plus tard, ces chercheurs ont créé une « école du Sud de la Chine » qui en faisant retour aux études sur les religions chinoises elles-mêmes, leur a donné une impulsion vers l'avant.

Cette « école du Sud » a beaucoup apporté à la recherche sur les religions en Chine continentale, et pourrait inspirer, à la faveur d'un tel « retour », la mise en place d'écoles similaires, au Jiangnan, au Nord, au Sud-Ouest, au Nord-Ouest. Depuis les années 1980, dans ces différentes régions, les chercheurs en histoire, en arts et littérature, en ethnologie, en sociologie ou en philosophie des religions ont beaucoup œuvré pour leurs disciplines respectives; les conditions requises pour la création de ces différentes écoles sont donc bien réunies. Ce qui manque encore aux études religieuses aujourd'hui, c'est une réflexion synthétique et globale, qui appréhende les religions chinoises d'un seul tenant, sans opérer la distinction entre confucianisme, bouddhisme et taoïsme, et qui les étudie de pair avec des disciplines comme la littérature, l'histoire, la philosophie, ou encore la sociologie, le droit ou l'économie. Une discipline véritablement indépendante pourrait alors voir le jour et se faire le lieu d'études plus systématiques des religions chinoises. Sur ce plan-là, les recherches ne font que commencer, et le travail à mener reste considérable.

*Traduction de Lucie Modde*

### Références des ouvrages cités

DURKHEIM Émile 1912.

DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, F. Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1912. Version chinoise : *Zongjiao shenghuo de jiben xingshi* 宗教生活的基本形式, traduction de Qu Dong 渠東 et Ji Zhe 汲喆, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1999.

GEERTZ Clifford 1973.

GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

GEERTZ Clifford 1983.

GEERTZ Clifford, *Local knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, 1983.

GRANET Marcel 1982.

GRANET Marcel, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, Albin Michel, 1982.

GU Jiegang 2005.

GU Jiegang 顧頔剛, *Qin Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生 (*Magiciens et lettrés sous les Qin et les Han*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2005.

HU Shi 1928.

HU Shi 胡適, *Hu Shi wencun erji* 胡適文存二集 (*Deux collections de textes conservés de Hu Shi*), Shanghai, Yadong shuju, 1928.

HU Shi 1934.

HU Shi, *The Chinese Renaissance: The Haskell lectures*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

JAMES William 1902.

JAMES William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London, Longmans, Green and Co., 1902. Version chinoise : *Zongjiao jingyan zhi zhongzhong: renxing zhi yanjiu* 宗教經驗之種種：人性之研究, traduction de Tang Yue 唐鉞, Pékin, Shangwu yinshuguan, 2002.

KANT Immanuel 1999.

KANT Immanuel, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, J. Vrin, 1999.

LI Ling 2006.

LI Ling 李零, *Zhongguo fangshu xukao* 中國方術續考 (*Nouvelles recherches sur les arts occultes en Chine*), Pékin, Zhonghua shuju, 2006.

LI Tiangang 1988.

LI Tiangang 李天綱, *Zhongguo liyi zhi zheng: lishi, wenxian he yiyi* 中國禮儀之爭：歷史文獻和意義 (*La querelle des rites chinois: histoire, documents et signification*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988.

LI Tiangang 2007.

LI Tiangang 李天綱, *Kua wenhua de quanshi: jingxue he shenxue de xian-gyu* 跨文化的詮釋：經學和神學的相遇 (*Une exégèse transculturelle: la rencontre de l'étude des classiques et de la théologie*), Pékin, Xinxing chubanshe, 2007.

LIANG Qichao 1987.

LIANG Qichao 梁啟超, *Zhongguo lishi yanjiufa* 中國歷史研究法 (*Méthodologie de recherche en histoire chinoise*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1987.

LIANG Shuming 1987.

LIANG Shuming 梁漱溟, *Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義 (*La substance de la culture chinoise*), Shanghai, Xuelin chubanshe, 1987.

MA Xiangbo 1996.

MA Xiangbo 馬相伯, *Ma Xiangbo ji* 馬相伯集 (*Œuvres complètes de Ma Xiangbo*), ZHU Weizheng 朱維錚 (dir.), LI Tiangang 李天綱, LU Yongling 陸永玲 *et al.* Shanghai, Presses universitaires de Fudan, 1996.

OVERMYER Daniel & JORDAN David 1986.

OVERMYER Daniel & JORDAN David, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

PALS Daniel L. 1996.

PALS Daniel L., *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, 1996. Version chinoise: *Zongjiao de qizhong lilun* 宗教的七種理論, traduction de Tao Feiya 陶飛亞 *et al.*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2005.

QIAN Mu 2001.

QIAN Mu 錢穆, *Xiandai Zhongguo xueshu lunheng* 現代中國學術論衡 (*Balance des discours des disciplines académiques de la Chine moderne*), Pékin, Sanlian shudian, 2001.

QIAN Zhongshu 1984.

QIAN Zhongshu 錢鍾書, *Tan yi lu* 談藝錄 (*Recueil de propos sur l'art*), Pékin, Zhonghua shuju, 1984.

REN Jiyu 2000.

REN Jiyu 任繼愈 (dir.), *Rujiao wenti zhenglun ji* 儒教問題爭論集 (*Recueil de controverses sur la question de la religion confucéenne*), Pékin, zongjiao wenhua chubanshe, 2000.

RUAN Yuan 1979.

RUAN Yuan 阮元 (éd.), *Shisanjing zhushu* 十三經註疏 (*Les Treize Classiques annotés et commentés*), Pékin, Zhonghua shuju, 1979.

SMITH Arthur Henderson 1892.

SMITH Arthur Henderson, *Chinese characteristics*, Londres, K. Paul, 1892. Version chinoise: *Zhongguoren de qizhi* 中國人的氣質, traduction de Liu Wenfei 劉文飛, Shanghai, Shanghai sanlian shudian 2007.

VERMANDER Benoît 2010.

VERMANDER Benoît, *L'Empire sans milieu, essai sur la sortie de la religion en Chine*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

VERMANDER Benoît 2011.

VERMANDER Benoît, « Gaoxie de “zongjiao tuichu” shuo yu Zhongguo zongjiao geju chonggou de zhexue sixiang kao » 高歌的“宗教退出”說與中國宗教格局重構的哲學思考 (« Exit from Religion and the Reconfiguration of the Chinese Religious Landscape – A Philosophical Excursus »), in *Zhexue yu wenhua (Philosophie et culture)*, vol. 38 n°10, nov. 2011.

WANG Zuo'an 2003.

WANG Zuo'an 王作安, « Guanyu zongjiao cunzai changqixing de zaisikao » 關於宗教存在長期性的再思考 (« Nouvelles réflexions sur la pérennité des religions »), *Shijie zongjiao yanjiu (Religions du monde)*, 2003, vol. 3.

YANG Qingkun 1961.

YANG Qingkun, *Religion in Chinese Society, a Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors*, Berkeley, Los Angeles, University of California press, 1961. Version chinoise: YANG Qingkun 楊慶堃, *Zhongguo shehui zhong de zongjiao* 中國社會中的宗教 (*La religion dans la société chinoise*), traduction de FAN Lizhu 范麗珠, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2007.

ZHANG Taiyan 1985.

ZHANG Taiyan 章太炎, *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (*Œuvres complètes de Zhang Taiyan*), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1985.



## Xujiahui – Tushanwan

### *Parmi les sources de la culture shanghaienne moderne*

LI Tiangang

#### Les origines de Xujiahui

La prononciation shanghaienne de *Xujiahui*, retranscrite selon la méthode de la Compagnie de Jésus, donne « Zi Ca We ». Sous la dynastie Ming, les descendants de Xu Guangqi 徐光啟, ancien grand secrétaire du pavillon Wenyuan, s'installent à cet endroit pour pouvoir entretenir le tombeau familial. Comme s'y rencontrent les rivières Zhaojiabang 肇家浜 et Fahuajing 法華涇, l'endroit prend, au cours de la dynastie Qing, le nom de Xujiahui 徐家匯 (littéralement « propriété de la famille Xu où convergent deux rivières »). D'autres noms ont également cours à cette période, comme *Xujiashe* 徐家厓 (*she* 厓 ayant le sens de « village ») ou *Xujiawan* 徐家灣 (*wan* 灣 ayant le sens de « méandre »). De son vivant, Xu Guangqi avait mené des expériences agronomiques à cet endroit, la famille Xu ayant une résidence secondaire dans la région. En 1641, l'empereur Chongzhen 崇禎 accorde à son grand secrétaire et académicien d'y être enterré ; la famille achète les terres longeant les rivières et y fait construire un tombeau, où reposeront par la suite Xu Guangqi, son épouse et quatre de leurs cinq petits-fils (Erjiao 爾覺, Erjue 爾爵, Erdou 爾斗 et Ermo 爾默) avec leurs épouses<sup>1</sup>.

---

1. « Le vénérable Xu Quangqi, ancien Grand Protecteur, ministre des rites et secrétaire du pavillon Wenyuan, fut enterré dans le 28<sup>e</sup> *bao* de Xujiawan ; les rites funéraires furent à la charge de l'Empire pendant sept ans. » KANG XI 康熙, *Shanghai xian zhi* 上海縣志 (*Annales du district de Shanghai*).

En Chine, où les pilleurs de tombe ont toujours été un fléau, le tombeau des Xu semble en avoir été préservé. L'histoire veut qu'au début de la dynastie Qing, l'armée ait entrepris de saccager le tombeau de Xu Guangqi pour le punir de s'être opposé à l'avènement de cette dynastie; les Shanghaiens auraient réussi à en empêcher les soldats en recourant à toutes sortes de ruses<sup>2</sup>. En 1903, à l'occasion du 300<sup>e</sup> anniversaire du baptême de Xu Guangqi, le diocèse catholique de Shanghai érige une croix sur son tombeau en signe de commémoration. En 1933, pour le 300<sup>e</sup> anniversaire de sa mort, des personnalités de tout horizon, comme Zhang Yuanji 張元濟, Liu Yazhi 柳亞子, Lin Sen 林森, Jiang Zhongzheng 蔣中正, Song Ziwen 宋子文, Sun Ke 孫科, Kong Xiangxi 孔祥熙 ou Feng Yuxiang 馮玉祥 rendent hommage au « scientifique d'avant-garde » qu'il était. Après 1949, son tombeau fait toujours l'objet de mesures de protection et se voit inclure dans le parc Nandan 南丹. Malgré cela, il n'échappe pas en 1966 à la Révolution culturelle et subit son lot de détériorations. En 1983 est célébré dans toute la ville de Shanghai le 350<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Xu Guangqi: une stèle et une statue sont ajoutées au tombeau et le parc prend le nom de parc Guangqi. En 1988, le tombeau de Xu Guangqi devient un site historique national à protéger en priorité. En 2003, à l'occasion du quadricentenaire du baptême de Xu, le gouvernement populaire du quartier de Xujiahui et le comité en charge des objets culturels de Shanghai entreprennent de restaurer le tombeau pour lui redonner l'apparence qu'il avait en 1903.

En 1839, à la faveur de la réinstallation de la Compagnie de Jésus en Europe, Louis Marie de Besi, père missionnaire de la congrégation *de propaganda fide* et évêque administrateur du diocèse de Nankin, incite les chrétiens du Jiangnan à écrire une lettre au Vatican pour demander au pape d'envoyer des missionnaires jésuites en Chine. En 1842, le Saint-Siège prend en considération la demande des chrétiens du Jiangnan et confie au centre jésuite de Paris l'évangélisation de la région. Le 12 juillet 1842, les pères Claude Gotteland, François Estève et Benjamin Brueyre du centre jésuite de Paris arrivent à Shanghai. Les historiens s'en sont toujours tenus à la version

---

2. Cf. « Tombeaux des soixante-douze grands secrétaires », in Xu Guangqi 2008, p. 36.

selon laquelle l'Église chrétienne a profité des traités inégaux pour s'installer de force en Chine et diffuser sa doctrine. Mais il faut ici faire la différence entre Églises chrétiennes et Église catholique : cette dernière est en effet présente en Chine depuis longtemps. Le traité de Nankin est signé le 29 août 1842 par le Royaume-Uni et la Chine, et celui de Huangpu le 24 octobre 1844 par la France et la Chine. À ces dates, les trois jésuites français étaient déjà arrivés à Jinjiaxiang 金家巷, dans le quartier shanghaien de Pudong 浦東 ; il est donc peu plausible qu'ils se soient installés de force en Chine grâce à ces traités, même s'il est établi qu'ils ont emprunté les lignes maritimes mises en place pendant la guerre ; ainsi, ils ont embarqué sur un vapeur anglais à Dinghai. Mais c'est bien suite à la demande des chrétiens du Jiangnan qu'ils ont été missionnés en Chine. Leur arrivée est donc orchestrée par des missionnaires déjà présents sur le territoire chinois, qui se servent de voies mises en place par l'Église catholique dès la fin des Ming.

En mars 1847, le père Mathurin Lemaître achète les premiers terrains à Xujiahui grâce aux dons de la famille Liu, des chrétiens de longue date<sup>3</sup>, qui souhaitent ainsi témoigner de l'indéfectible soutien à l'Église des chrétiens du Jiangnan. Il y fait construire une résidence pour les jésuites, qui envisagent initialement de se loger à Dongjiadu 董家渡, où se trouve l'église Saint-François-Xavier de Shanghai. Mais monseigneur de Besi préfère les envoyer à Hengtang 橫塘, dans la lointaine banlieue de Qingpu 青浦. Le transport fluvial y étant très développé et le reste du Jiangnan facile d'accès, Hengtang constitue un bon emplacement. Mais le père Gotteland se plaint d'être « trop loin de Shanghai » à l'heure où celle-ci se trouve « au cœur de la mission de l'Église<sup>4</sup> », et demande à retourner en ville au prétexte que le climat est trop humide là où il se trouve et que lui et ses compatriotes risquent de succomber aux épidémies. Plutôt que Dongjiadu, il doit se résigner à s'installer en périphérie de Shanghai, à Xujiahui. Une dizaine de *li* séparent alors les portes Sud et Xieqiao 斜橋 de la vieille ville de Shanghai, de Xujiahui et Tushanwan 土山灣, situés à l'ouest de la ville. Les jésuites font

3. Cf. LA SERVIÈRE Joseph de, 1914.

4. *Ibid.*, p. 112.

construire deux routes, celle de Xujiahui et celle de Xietu 斜土, pour relier leur campagne à la ville; ce sont les premières constructions culturelles réalisées dans la région de Shanghai par les jésuites. La suite nous montre que le père Gotteland a bien fait d'accepter de s'installer à Xujiahui. L'endroit, proche de Shanghai tout en restant à une certaine distance, bénéficie d'un calme quasi monacal; il est en outre très accessible et permet de rayonner dans tout le Jiangnan, voire au-delà. Situé en rase campagne, où les terrains sont peu chers, il lui est possible de s'étendre et d'entreprendre différentes actions culturelles. Entre 1847 et 1949, plus de cent bâtiments de belle taille ont été construits sur une surface de plus de 1 700 *mu*. Grâce aux jésuites et au soutien des chrétiens et des notables du Jiangnan, de nombreuses actions culturelles ont pu se développer à Xujiahui et Tushanwan; cet endroit est ainsi devenu l'organisme d'actions culturelles privé le plus important d'Extrême-Orient.

C'est principalement grâce à deux jésuites que Xujiahui se développe autant. Le Français Claude Gotteland (1803-1856) arrive à Shanghai par voie terrestre (la ville n'a pas encore de port) en juin 1842. Responsable du diocèse catholique de Shanghai, il fonde en 1844 à Hengtang un séminaire jésuite, conformément à ce qui lui a été demandé. Le lieu étant particulièrement humide, nombreux sont les pères à tomber malades; Gotteland demande alors en 1847 à déplacer la résidence à Xujiahui, ce à quoi il est autorisé. Il devient ainsi le premier jésuite de Xujiahui. Sous son mandat sont construites l'église et la bibliothèque (1847) ainsi que le collège Saint-Ignace (1849), puis d'autres structures qui contribuent à établir les bases d'une action culturelle à Xujiahui. Le père Gotteland y meurt de maladie en 1856. Un deuxième jésuite français, Mathurin Lemaître (1816-1863), de son nom chinois Zhengxin 正心, est l'autre père fondateur de Xujiahui. Il arrive à Shanghai en 1846, et est dans un premier temps trésorier du diocèse du Jiangnan, en charge des questions immobilières et financières et gestionnaire des biens de l'Église de Dongjiadu et Xujiahui. Entre 1855 et 1862, il est le supérieur du séminaire jésuite, et en 1856 le représentant provisoire du supérieur des jésuites du diocèse du Jiangnan; en 1862, il devient le représentant de l'évêque du diocèse. En 1847, il organise une collecte de fonds auprès des chrétiens du Jiangsu pour pouvoir

acheter des terrains à Xujiahui et commencer la construction de ce qui deviendra un nouveau centre jésuite. Il est à ce titre un des pionniers de la culture de la région de Xujiahui. Adrien Languillat (1808-1878) et Agnello della Corte (18??-18??) ont également beaucoup contribué au développement de Xujiahui et Tushanwan.

## Construction de Tushanwan

Ce lieu, qui se prononce « Tou Se We » en dialecte shanghaien, se trouve au sud de Xujiahui. À partir du moment où l'orphelinat installé par les jésuites se développe en atelier d'artisanat, il devient le berceau de l'art chinois de l'époque moderne. Selon des documents d'époque,

Tushanwan est situé à un demi *li* au sud de Xujiahui, sur le 6<sup>e</sup> *tu* du 28<sup>e</sup> *bao* du district de Shanghai. À cet endroit, la rivière Zhaojiabang fait un coude et un monticule de terre de deux toises de haut et de plus d'une dizaine de toises de long s'élève, d'où le nom de Tushanwan [littéralement « le coude à la montagne de terre »]<sup>5</sup>.

Tushanwan se situe donc à trois cents mètres au sud de Xujiahui. À l'endroit où les rivières Puhuitang et Zhaojiabang font un coude, un monticule de terre dragué au milieu de la dynastie Qing s'élève, qui a valu son nom au lieu. En 1864, la Compagnie de Jésus achète ici des terres, fait aplanir le tertre et bâtit un orphelinat qui sera par la suite connu comme l'orphelinat de Tushanwan. Il se situe aujourd'hui au 448 de la rue Puxi, où il dispense depuis près d'un siècle une formation artistique tout en entretenant une activité d'atelier de production. Y sont fabriquées de superbes et très nombreuses pièces d'artisanat renommées à Shanghai et dans le Jiangnan, et exportées dans toute l'Asie du Sud-Est. Tushanwan est indiscutablement un point de repère culturel dans le paysage du sud-ouest shanghaien.

---

5. *Jiangnan yuyingtang ji: Yesuhui Luoma dang'an guan Ming Qing tianzhujiao wenxian* 江南育嬰堂記：羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻 (*Chroniques de l'orphelinat du Jiangnan, Documents catholiques datant des Ming et des Qing tirés des archives romaines de la Compagnie de Jésus*).

L'orphelinat de Tushanwan voit le jour grâce à l'aide apportée par l'Église du Jiangnan à la région sinistrée. En 1849, alors que la famine fait rage, Paulo Pacelli, un jésuite italien en charge de l'office à l'église de Qingpu, recueille quatre cents orphelins dont deux cent cinquante garçons et cent cinquante filles, auxquels s'ajoutent les soixante protégés recueillis au village de Hengtang (commune de Sijing 泗涇 dans la circonscription de Songjiang 松江) par un Chinois du Shandong, le père Guo Xiangong 郭相公, et un jésuite français, Alexandre Roze. C'est alors que se décide la construction d'un orphelinat. En 1850, il est déplacé à Caijiawan 蔡家灣, qui dépend de Xujing 徐涇 dans le district de Qingpu. Le prêtre jésuite Luigi Sica est en charge de la construction de l'établissement, le père Guo en a la responsabilité effective. En 1860, les régions situées au sud-ouest de Shanghai se font attaquer par l'armée des Taiping; de nombreuses familles sont séparées ou décimées, aussi l'orphelinat est-il rapatrié à Dongjiadu, lieu plus sûr qui héberge la demeure de l'évêque de Shanghai. En 1864, le diocèse catholique de Shanghai décide d'installer durablement à Xujiahui et Tushanwan un orphelinat, dont il lance la construction. Pendant tout le siècle suivant, cet orphelinat s'impose comme l'œuvre de bienfaisance la plus importante de Shanghai et de toute la Chine. Grâce à l'ajout ultérieur d'un atelier, les créations, les conceptions, la production et les ventes réalisées sur place contribuent à l'échange entre les cultures chinoise et occidentale et au développement de la culture shanghaienne pendant toute l'époque moderne.

D'après les *Chroniques de l'orphelinat du Jiangnan*, le révérend père de la Compagnie de Jésus dans la région, Joseph Gonnet (né en 1815 et arrivé en 1844 à Shanghai) achète en 1863 plus de dix *mu* d'excellente terre au nord-ouest de Tushanwan. Après avoir fait aplanir un monticule, il lance la construction de l'orphelinat et y installe des enfants recueillis par les orphelinats de Hengtang et de Dongjiadu. En 1864, le bâtiment principal est terminé. Chef d'œuvre de solidité et très belle bâtisse, il rappelle ces constructions que l'on ne voit à l'époque que dans les concessions de Shanghai. Si autant de soins ont été accordés, c'est qu'une tempête vient de faire s'écrouler le collège Saint-Ignace, causant la mort d'un élève; les jésuites décident donc d'améliorer la solidité de leurs constructions. Ils sont

aidés en cela par l'armée des Taiping, qui sévit alors dans les environs de Suzhou et Yangzhou et pille de nombreuses riches demeures, leur fournissant indirectement des matériaux de construction abondants et bon marché. Avec ses belles pierres et son cadre enchanteur — les rivières Puhuitang et Zhaojiabang (qui coulent en direction de Songjiang et de Suzhou) passent à ses pieds —, le bâtiment est tout simplement magnifique<sup>6</sup>. Il accueillera par la suite l'atelier de peinture et les presses de Tushanwan.

L'orphelinat de Tushanwan sera jusque dans les années 1950 une œuvre de bienfaisance unique en son genre, à la fois école et atelier. La formation scolaire consiste en quatre années de cours primaire élémentaire, une année de cours primaire supérieur et deux années de stage. Les quarante élèves les plus prometteurs du cours primaire élémentaire peuvent bénéficier d'un complément de formation à l'école normale de Xujiahui. Le cours primaire supérieur combine études et formation artisanale en atelier. Les stagiaires, eux, passent leurs journées à travailler en tant qu'« apprentis ». Le système scolaire et les emplois du temps à l'orphelinat sont calqués sur ceux des écoles primaires et des collèges laïcs, de manière à ce que les niveaux d'éducation correspondent. L'école primaire de l'orphelinat s'appelle ainsi école primaire Ciyun 慈雲 et les élèves en apprentissage ont le niveau de collégiens. Ce système, qui combinait œuvre de bienfaisance catholique, éducation laïque et apprentissage professionnel, devait faciliter l'insertion des orphelins, apprentis, artisans et artistes dans le monde culturel shanghaien de l'époque et leur donner les moyens de mener leurs projets à bien, de manière autonome en dépit de la concurrence.

Les directeurs de l'orphelinat sont des jésuites, espagnols pour la plupart passés les premières années. En voici la liste : 1849-juin 1850, Paulo Pacelli ; juillet 1850-janvier 1851, Pellicia et Schettino ; février 1851, Francisco Giaquito ; 1853-1854, Giaquito et Luigi Sica ; 1855-1856, Giaquito et Luigi Massa ; 1856-1857, Giaquito et Massa ; 1858-1859, Massa ; 1860-1864 Giaquito et Emile Chevreuil ;

---

6. *Chroniques de l'orphelinat du Jiangnan, Documents catholiques datant des Ming et des Qing tirés des archives romaines de la Compagnie de Jésus*. Il est regrettable que ce bâtiment, symbole de Tushanwan, ait été détruit après la Révolution culturelle pour que puisse être agrandie la route Puhuitang.

1864-1868, Chevreuil et Gabriel Palâtre; 1868-1870, Chevreuil et [?] Yao Jibai<sup>7</sup>; 1870-1871, Antonius Femiani et Yao Jibai; 1871-1872, Palâtre; 1872-1873, Chevreuil; 1873-1875, Chevreuil et Stanislas Bernier; 1875-1876, Chevreuil et [?] Shi Fangli; 1876-1877, Chevreuil et [?] Pang Chao; 1877-1878, Charles Sedille et Shen Zekuan; 1878-1879, Shen Zekuan<sup>8</sup>; 1941-1947, Lü Daomao; 1948-1953, Joseph Verdier et Ding Fei; après 1953, Dong Guimin<sup>9</sup>.

## Les réalisations culturelles de la « voie académique »

La Compagnie de Jésus cherche à évangéliser les lettrés chinois depuis la dynastie Ming. Les jésuites installés à Tushanwan, à Xujiahui et à Shanghai perpétuent la « voie confucéenne » de Matteo Ricci: c'est sur la culture scientifique qu'ils fondent leurs rapports avec la noblesse de Shanghai, du Jiangnan et de l'arrière-pays. Leur enseignement s'apparente dans un premier temps à l'enseignement confucéen traditionnel dispensé dans les écoles chinoises. Ils préparent ainsi leurs jeunes élèves (comme ceux du collège Saint-Ignace par exemple) à passer les examens impériaux afin qu'ils puissent devenir fonctionnaires à Pékin. Mais après la révolte des Taiping, le pouvoir des Qing décline et le « mouvement d'autorenforcement<sup>10</sup> » qui gagne tout le Jiangnan met à l'honneur les « arts et les sciences occidentales ». Depuis la fin de la dynastie Ming, c'est la deuxième fois que les populations du Jiangnan se passionnent pour la culture occidentale. La Compagnie de Jésus instaure donc entre 1872 et 1876

---

7. Certains noms de cette liste sont perdus et impossibles à retrouver, ce qui oblige à les donner ici en *pinyin*. (NdT.)

8. Selon l'ordre donné dans *Histoire de la mission du Kiang-nan*.

9. ZHANG Hua s.d.

10. Connu également sous le nom de « mouvement des affaires occidentales » (*Yangwu yundong* 洋務運動), le mouvement d'autorenforcement (*zhiqiang yundong* 自強運動) est un mouvement de réformes institutionnelles qui vit le jour à la fin de la dynastie des Qing, dans un contexte d'affaiblissement de la Chine devant les puissances étrangères (1861-1895). Ses principaux maîtres d'œuvre, Li Hongzhang, Zeng Guofan et Zhang Zhidong, visaient un renforcement avant tout économique et militaire du pays face à l'Occident, basé sur une modernisation qui fit la distinction entre les traditions chinoises, fondement constitutif à sauvegarder, et les techniques occidentales, à emprunter pour leur aspect fonctionnel. (NdT.)

la « mission scientifique du Kiang-nan » et expérimente à Xujiahui une voie nouvelle, qualifiée d'« académique », visant à diffuser les sciences, les techniques et la culture occidentales et à édifier une nouvelle culture chinoise<sup>11</sup>.

En août 1872 est créé le « Comité scientifique du Kiang-nan », nécessaire à la mise en place de la mission scientifique. Grâce à ce comité, de nombreux scientifiques viennent séjourner à Xujiahui et Tushanwan ; des dons abondants sont récoltés dans le Jiangnan et en Europe puis reversés à Shanghai. Une série de personnalités culturelles œuvrent à faire de Xujiahui un haut-lieu de la culture chinoise de l'époque moderne et le cœur de la culture scientifique en Asie orientale. En voici les principales figures :

Henri le Lec: fondateur de la mission scientifique du Kiang-nan ;

Pierre Heude (1836-1902): biologiste français arrivé en 1868 à Shanghai, père de la biologie moderne en Chine. Il monte cinq expéditions en Chine centrale et recueille une grande quantité de spécimens biologiques (plantes et animaux) dans le bassin du Yangtze. Il fonde le muséum d'histoire naturelle de Xujiahui, le premier de Chine. Le fruit de ses recherches est publié dans l'ouvrage *Mémoires concernant l'histoire naturelle de l'Empire chinois*, une référence dans le monde chinois de la recherche en biologie ;

Augustin Colombel: scientifique français arrivé en 1868 à Shanghai et membre de la mission scientifique du Kiang-nan. Il est en charge de la construction de l'observatoire de Xujiahui et devient ainsi le père de l'astronomie chinoise moderne. Le 1<sup>er</sup> décembre 1872 sont effectuées les premières observations, et l'observatoire est achevé un an plus tard. Colombel est également un spécialiste de l'histoire du catholicisme en Chine, et rédige à ce titre *l'Histoire de la Mission du Kiang-nan*, lithographié et publié par les presses de Tushanwan ;

Angelo Zottoli (1826-1902): sinologue italien arrivé en 1848 à Shanghai, il est enseignant puis principal du collège Saint-Ignace, et forme notamment Ma Xiangbo 馬相伯 et Li Wenyu 李問漁. Il traduit des classiques confucéens en latin et écrit le *Cursus Literaturae Sinicae* (1879-1888) ;

---

11. Sur la « Mission scientifique du Kiang-nan », voir Li Tiangang 1994.

Louis Pfister (1833-1891): sinologue français arrivé à Xujiahui en 1867 et membre de la mission scientifique du Kiang-nan. Il étudie l'histoire de la Compagnie de Jésus et les échanges culturels entre Chine et Occident. Il écrit en 1869 un livre intitulé *Relation sur la mission du Kiangnan* et publie en 1932 aux presses de Tushanwan le fruit de ses recherches sous le titre *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*;

Pasquale d'Elia (1890-1963): sinologue italien, spécialiste de la question des échanges culturels entre Chine et Occident. Il se consacre par la suite à sinologie avec d'autres résidents de Xujiahui.

La mission scientifique du Kiang-nan forme un petit groupe de savants chinois, tous issus de Xujiahui, tous frères ou pères jésuites formés dès leur plus jeune âge et souhaitant consacrer leur vie à une discipline ou à un travail culturel. Si certains de ces personnages ont par la suite quitté l'Église, tous ont joué un rôle important dans le mouvement d'autorenforcement et dans l'instauration d'une nouvelle culture chinoise. Il s'agit de: Huang Bolu 黃伯祿 (S.J., 1830-1909), originaire de Haimen 海門 (Jiangsu), scientifique et traducteur; Li Wenyu (S.J., 1840-1911), originaire de Nanhui 南匯 (Jiangsu), scientifique et traducteur; Ma Xiangbo (S.J., 1840-1939), originaire de Danyang 丹陽 (Jiangsu), occidentaliste et activiste; Ma Jianzhong 馬建忠 (S.J., 1845-1900), originaire lui aussi de Danyang, occidentaliste et homme politique.

Les programmes de culture scientifique mis en œuvre au fil des décennies à Xujiahui et Tushanwan ont souvent été une première pour Shanghai, voire pour la Chine. Le collège Saint-Ignace est ainsi le premier établissement secondaire à l'occidentale à voir le jour sur le sol chinois. Pendant la famine de 1850, de nombreuses familles du Jiangnan envoient leurs enfants à Xujiahui. L'évêque sélectionne les plus prometteurs d'entre eux, auxquels il fait dispenser une éducation. La réputation de l'école gagne tout le Jiangnan et les enfants affluent (Ma Xiangbo et Li Wenyu en font partie): un modèle est né. Dans un premier temps, le collège prépare ses élèves aux examens impériaux; aussi l'accent est-il mis sur l'enseignement des classiques chinois. Par la suite, la Chine témoignant d'un désir d'occidentalisation, l'enseignement de savoirs occidentaux supplante celui des savoirs chinois et l'école devient occidentale. En

1878 est construit un bâtiment de trois étages sur le modèle de ceux du quartier latin de Paris, auquel un quatrième étage est rajouté pour servir de dortoir. En 1918, un nouveau dortoir magnifique construit dans le style des édifices religieux du quartier latin voit le jour; il deviendra par la suite l'emblème de Xujiahui. Au collège Saint-Ignace, les langues, les arts et les sciences sont à l'honneur: on y donne des cours de chinois, de latin, de français et d'anglais; de musique, de beaux-arts et d'artisanat; de mathématiques, de physique et de chimie. La renommée de l'établissement est telle que de nombreuses familles de Shanghai y envoient leurs enfants en pension, et que les talents y fleurissent. En 1940, l'école accueille cinq cents élèves, dont certains intègrent par la suite l'université l'Aurore (*Zhendan daxue* 震旦大學), l'institut Aurore des belles-lettres et des sciences pour les femmes (*Zhendan nüzi wenli xueyuan* 震旦女子文理學院) ou encore de prestigieuses universités françaises.

La bibliothèque de Xujiahui est la première bibliothèque de style occidental implantée sur le sol chinois. En 1847, la Compagnie de Jésus transfère la bibliothèque de Hengtang à Xujiahui et l'agrandit. Jusqu'en 1944, on y trouve entre autres de précieux ouvrages classiques en latin, grec, français, anglais, allemand, espagnol, portugais et italien et des manuscrits en langues occidentales datant d'avant le *xxe* siècle, soit en tout plus de 80 000 ouvrages. Côté chinois, la bibliothèque compte quelque 120 000 ouvrages classiques, dont 2 100 précieuses annales. D'autres bibliothèques coexistent à Xujiahui: celles de la résidence, de l'observatoire, des grand et petit séminaires, de l'école normale et du collège Saint-Ignace, ce qui monte à 300 000 le nombre d'ouvrages chinois et occidentaux présents sur place. La bibliothèque orientale des Presses commerciales (comportant 460 000 ouvrages) ayant été détruite lors des événements du 28 janvier 1932, le fonds de Xujiahui est à l'époque aussi bien en nombre qu'en qualité le plus beau de Shanghai. La grande salle de la bibliothèque de Xujiahui fait en 1897 l'objet de travaux et gagne à cette occasion un deuxième étage. Les ouvrages occidentaux sont rangés à l'étage supérieur, conçu sur le modèle de la bibliothèque du Vatican, tandis que les ouvrages chinois occupent l'étage inférieur, qui se veut une réplique du pavillon Tianyi de Ningbo. La bibliothèque jouxte la résidence

des jésuites, construite en 1867 et rénovée en 1931 en un bâtiment à arcades haut de quatre étages avec un toit en pente, dans le style du quartier latin. Le lieu étant réservé à la communauté jésuite, seuls les frères et les pères peuvent consulter les ouvrages; aussi est-il plus juste de parler de fonds privé que de bibliothèque.

Le muséum Heude de Xujiahui est le premier muséum d'histoire naturelle moderne construit en Chine. C'est en 1867 que Pierre Heude, un jésuite français, en lance la construction. Physicien, botaniste et zoologue, il s'est intéressé longuement à la faune et à la flore de la vallée du Yangtze et est devenu expert en matière d'espèces asiatiques. Il consigne sa découverte du cerf du père David et ses recherches dans son *Catalogue des cerfs tachetés*, une découverte très remarquée par ses confrères à l'époque.

L'observatoire de Xujiahui a été construit en 1872 selon les termes de la mission scientifique du Kiang-nan. Il s'agit des premiers observatoire et station de prévisions climatiques et météorologiques modernes chinois. L'astronomie pratiquée à Xujiahui a ouvert la voie à l'astronomie contemporaine chinoise. En octobre 1926, la société d'astronomie internationale se base sur la longitude de l'observatoire de Xujiahui (situé sur la colline Sheshan 佘山) et sur deux autres pour mesurer le temps. Les premières observations climatiques réalisées à Xujiahui (les tout premiers relevés asiatiques en la matière) remontent à 1873. En 1884, la concession internationale de Shanghai invite l'équipe de l'observatoire de Xujiahui à faire construire sur le Bund une tour météorologique: il s'agit de la première d'Asie extrême-orientale, qui restera célèbre pendant un siècle et deviendra un des emblèmes du Bund.

Dans le domaine de l'enseignement général secondaire, d'autres écoles que le collège Saint-Ignace ont vu le jour à Xujiahui et Tushanwan: en 1867, l'école Jingyan (*Jingyan xuexiao* 經言學校), en 1884, l'école primaire normale (*Hui shi xiaoxue* 匯師小學), en 1898, l'école pour filles Chongde (*Chongde nüxiao* 崇德女校), en 1904, le collège pour filles Qiming (*Qimig nüzhong* 啟明女中) et en 1914 l'école primaire Leisi (*Leisi xiaoxue* 類思小學); toutes sont de célèbres écoles de la région.

Xujiahui et Tushanwan ont également été l'un des berceaux de l'enseignement supérieur chinois de l'époque moderne. L'université

l'Aurore est fondée en 1903 par Ma Xiangbo, en collaboration avec les jésuites français, et devient rapidement une grande université catholique. L'université Fudan (*Fudan daxue* 復旦大學), privée à l'origine, est quant à elle créée en 1905, toujours à l'initiative de Ma Xiangbo et de fonctionnaires chinois; elle devient publique en 1940 et établissement clé pour le ministère de l'éducation en 1953, d'où son surnom de « premier institut du Jiangnan ».

L'atelier des orphelins de Tushanwan est, pour sa part, le berceau de l'artisanat chinois de l'époque moderne. D'après Xu Beihong 徐悲鴻, peintre et enseignant d'art, « cet endroit (Xujiahui) a joué un rôle précieux dans les échanges culturels entre la Chine et l'Occident. C'est dans l'atelier de peinture de Tushanwan qu'a émergé la peinture chinoise dite occidentale<sup>12</sup> ». La vocation artistique de Tushanwan tient aux nombreuses églises construites à l'époque en Chine, qu'il fallait équiper en statues de saints, peintures sacrées, objets de culte, etc. Par la suite, le marché shanghaien s'est tourné vers l'art moderne et l'atelier s'est mis à la peinture à l'huile, à l'aquarelle, à la sculpture, à la gravure sur bois, à la confection de mobilier, à la photographie, à l'art du vitrail, à la métallurgie, à l'imprimerie, etc., et a diversifié sa production en réalisant des œuvres d'art profanes.

D'après les *Chroniques de Xuhui* (*Xuhui jilüe* 徐匯紀略), l'atelier de Tushanwan comptait une « salle de dessin, prévue pour la réalisation de travaux à l'aquarelle, au croquis, à la peinture à l'huile. Une vingtaine d'œuvres, au sein desquelles des peintures de végétaux, d'êtres humains, des fac simile et des portraits ont ainsi été primées lors de l'exposition industrielle de Nanyang en 1910. L'art du vitrail est venu s'adjoindre à ces différentes techniques; il consistait à peindre des figures humaines ou animales sur du verre, qu'il fallait ensuite passer au four pour que la couleur le pénètre et s'y fixe durablement. Les verres peints chinois étaient alors des produits de grande qualité<sup>13</sup>. » En 1868, les responsables de l'atelier invitent le frère Lu Bodu 陸伯都 à venir enseigner la peinture aux orphelins; s'ouvre ainsi la vocation artistique du lieu. En 1870, le frère Liu Bizhen 劉必振 prend la suite du frère Lu. En 1872, l'atelier

---

12. Xu Beihong 1943.

13. *Xuhui jilüe* 徐匯紀略 (*Chroniques de Xuhui*).

de peinture de Xujiahui emménage à Tushanwan et devient officiellement l'atelier de l'orphelinat. Initialement conçu pour fournir des peintures religieuses aux églises du Jiangnan et de Chine, l'atelier se met rapidement à produire des œuvres profanes, pour répondre à la demande croissante en œuvres d'art de style occidental émanant des concessions de Shanghai.

Joannes Ferrer (1817-1856), un jésuite espagnol, reçoit le premier la charge de la création artistique à Xujiahui. Il arrive en Chine en 1847 et est aussitôt chargé par le père Adrien Languillat de la conception de l'église de Dongjiadu. En 1851, il imagine les plans de l'église Saint-Ignace de Xujiahui, et établit un atelier à l'intérieur. L'atelier de peinture de Xujiahui devient bientôt une école d'artisanat qui dispense des cours à dimension artistique et enseigne l'art du croquis, de la sculpture et de la peinture. Dans les premiers temps, les cours de peinture à l'huile sont très influencés par le style du peintre napolitain Nicolas Massa (1815-1867), qui a été le premier à introduire la peinture à l'huile à Shanghai : arrivé en 1846, il enseigne dans l'atelier de Ferrer dès 1851 et s'occupe à partir de 1857 de la section de création artistique à Xujiahui. L'atelier fusionne par la suite avec celui de l'orphelinat de Tushanwan.

L'imprimerie de Tushanwan est une autre composante importante de cette structure : « On y faisait des lithographies, des typographies, des impressions en couleurs, et les ouvrages chinois et occidentaux qui en sortaient étaient au goût de tous<sup>14</sup>. » En 1867, la Compagnie de Jésus déplace à Tushanwan son atelier d'imprimerie de Caijiawan, dans lequel elle recourait aux techniques d'impression xylographiques traditionnelles et pratiquait la reliure à la chinoise. En 1874, l'atelier de Tushanwan acquiert à Shanghai un atelier d'impression typographique et commence ainsi à imprimer selon les procédés modernes. Après la fermeture des presses shanghaiennes de la Société missionnaire de Londres, Tushanwan devient la plus grosse imprimerie moderne de la ville. La même année, l'atelier importe d'Europe l'équipement nécessaire à la lithographie, et l'année suivante la technique de la phototypie : c'est la première fois que ces techniques sont utilisées en Chine. En 1894 est créé un atelier

---

14. *Xuhui jilüe* 徐匯紀略 (*Chroniques de Xuhui*).

d'impression photomécanique, où l'on pratique, également pour la première fois en Chine, le procédé d'impression offset. Jusque dans les années 1930, plus de 130 personnes travaillent à l'imprimerie, qui publie plus de cent revues et magazines divers par an. En 1958, les équipements très modernes des presses de Tushanwan intègrent la Chung Hwa Printing Factory.

L'institution compte aussi un atelier de menuiserie, dans lequel sont « fabriqués des objets en bois chinois et occidentaux, des sphères armillaires, des figurines et des animaux et végétaux sculptés et des ustensiles vernis, dorés ou argentés aux magnifiques couleurs ». Quant à l'atelier de photographie, il est « le premier de Shanghai à utiliser des plaques de zinc, de cuivre et de verre, à réaliser des photos de sujets en couleurs, et à confectionner des plaques et des tirages d'une telle qualité ». Dans l'atelier de métallurgie, on fabrique « des cloches pour les églises, on fait des alliages ; les procédés du plaqué or et argent sont particulièrement bien maîtrisés<sup>15</sup> ». En 1886, le banquier allemand Exner écrit après avoir visité les lieux :

L'orphelinat de Xujiahui est dirigé par un père missionnaire, aidé dans sa mission par quatre frères — deux Européens et deux Chinois. Les deux Européens s'occupent des ateliers de dessin, de décalquage, de chantournage et de reliure. Les deux Chinois sont quant à eux en charge des ateliers de peinture, de couture et de cordonnerie. Ils ont une centaine de disciples sous leurs ordres, dont la plupart étudie la menuiserie. L'atelier produit donc la grosse majorité des articles en bois nécessaires à l'ameublement d'une église, comme les autels, les confessionnaux, les bancs d'église, etc. Il en produit en quantité suffisante pour que la plupart des églises catholiques du nord de la Chine, de la Mongolie et de la Corée du Nord s'y approvisionnent. Les œuvres produites dans l'atelier de peinture n'ont rien à envier aux originaux européens dont elles s'inspirent, que ce soit du point de vue de la qualité intrinsèque ou de l'apparence extérieure. Les techniques de sculpture chinoises sont les mêmes que les techniques européennes, si ce n'est que les sculpteurs chinois réalisent les mêmes pièces que leurs homologues européens en moitié moins de temps, ce qui explique pourquoi les prix sont aussi avantageux. Les madones,

---

15. *Ibid.*

*Ecce Homo* et cadres produits dans l'atelier rivalisent de beauté avec les meilleures pièces européennes<sup>16</sup>.

Les milieux scientifiques, culturels et artistiques de France, d'Espagne et d'Italie siècles ont établi aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles un vaste réseau d'échanges avec les résidents de Xujiahui. Au sein des sciences et des arts européens, l'astronomie, la biologie, l'histoire naturelle, la sinologie, l'art classique du portrait, la peinture impressionniste, l'aquarelle, la sculpture, l'art du vitrail, les procédés d'imprimerie, le chant choral, la musique classique et l'art de l'ameublement intérieur se sont un à un mélangés avec les arts traditionnels du Jiangnan, donnant naissance à ce style hybride de l'époque connu sous le nom de « style shanghaien » (*Haipai* 海派). Le meilleur exemple est sans doute celui de la peinture : Ren Bonian 任伯年, grand maître de l'École de Shanghai (*Haishang huapai* 海上畫派), a étudié les techniques picturales occidentales pratiquées à Tushanwan, dont on retrouve l'influence dans les personnages, les lignes et les couleurs de sa peinture chinoise. Il occupe de ce fait une place à part dans le cercle artistique de Shanghai et y insuffle un certain renouveau. Par la suite, d'autres artistes shanghaiens très connus comme Zhou Xiang 周湘, Liu Haili 劉海粟, Xu Beihong et Zhang Chongren 張充仁, qui deviendront également des grands maîtres de la peinture chinoise, seront à leur tour largement influencés par l'activité artistique de Xujiahui.

## **Le « quartier latin de Shanghai » sur la carte de la culture chinoise**

Shanghai est dès les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles une ville « mondialisée ». Des immigrés anglais, américains, français, allemands, portugais, espagnols, russes, juifs, japonais, coréens, vietnamiens, indiens venus d'Europe occidentale, d'Asie orientale ou d'Asie du sud s'y installent massivement, ce qui favorise l'émergence d'une culture pluri-ethnique plus riche encore qu'à Paris ou à Londres. Du fait du statut légal des concessions internationales, dont la française,

---

16. EXNER A. H. 1889.

la culture occidentale à Shanghai est surtout représentée par les cultures anglophone et francophone; l'esprit commerçant anglo-américain et la culture classique du vieux continent trouvent ainsi tous deux à s'exprimer. Mais il ne faut pas oublier qu'à l'extérieur des concessions, une culture très liée au catholicisme se développe à Tushanwan et Xujiahui au fur et à mesure que l'évangélisation catholique progresse. Tushanwan et Xujiahui passent ainsi rapidement du statut de banlieue rurale à celui de haut-lieu de la culture religieuse pour toute la région de Shanghai et même tout l'Est asiatique. Des jésuites français, espagnols, italiens, allemands, irlandais et américains y véhiculent une « culture latine ». C'est le siège français de la Compagnie de Jésus qui a la charge des missions d'évangélisation et de diffusion de la culture sur place: la plupart des pères débarqués dans cette région sont donc de langue latine (français entre autres), ce qui explique pourquoi la culture des peuples latins est à l'honneur. Dans les rues de Xujiahui, beaucoup d'élèves apprennent la musique, la danse, la peinture, la gymnastique françaises, et beaucoup considèrent que savoir le français est un gage d'élégance. Tous les pères qui y vivent parlent le latin et aiment à mettre à profit leurs connaissances et leurs techniques. Les Shanghaïens en visite à Tushanwan et Xujiahui ressentent donc avec force cette atmosphère latine, semblable à celle qui règne à Paris le long de la rive gauche de la Seine, dans ce haut-lieu de la culture religieuse qu'est encore le quartier latin.

Shanghai baigne dans la culture européenne dès le XIX<sup>e</sup> siècle; Xujiahui et Tushanwan, qui se situent bien loin des concessions, baignent davantage dans la culture catholique européenne. Les peuples latins que sont les Français, les Italiens, les Espagnols et les Portugais partagent, au-delà de leur foi catholique, un amour de l'art et de la vie; ils sont à ce titre très avancés dans le domaine des sciences, de la littérature, des arts, de l'architecture, de l'artisanat, de la musique, de la danse et de la conception artistique, tandis que leurs voisins protestants anglais, américains et allemands se révèlent souvent meilleurs dans ce qui touche au commerce et aux techniques. Aussi les visiteurs occidentaux de Xujiahui apprécient-ils autant ce lieu. Un journaliste berlinois écrit par exemple:

Les pères jésuites de Xujiahui sont les chantres d'un esprit moderne, libéré de toute contrainte, et rajeunissent à mesure qu'ils accomplissent leur mission. Cette structure modèle établie sur la côte orientale chinoise d'après des critères européens a peu à peu acquis une place capitale. La Compagnie de Jésus ne s'est pas contentée de donner une éducation scientifique à des jeunes Chinois, elle a également renforcé sa présence sur cette région en bordure de l'océan Pacifique.

Il est admirable d'avoir réussi à créer dans l'Empire de Chine une structure dont la forme et les objectifs sont exactement les mêmes que son modèle allemand<sup>17</sup>.

Les installations culturelles et scientifiques présentes à Xujiahui et Tushanwan ont été créées à partir des dernières découvertes et avancées européennes de l'époque. Mais elles ne sont pas pour autant une simple copie de celles du quartier latin de Paris, et s'en distinguent par l'intégration des spécificités culturelles du Jiangnan. La culture qui voit le jour à Tushanwan et Xujiahui est donc bien la création commune des jésuites, de l'Église catholique de Shanghai et des populations chinoises. Après son transfert de Caijiawan, l'orphelinat de Xujiahui combine ainsi le fonctionnement de temples du Jiangnan et celui d'associations caritatives européennes; après son transfert de Hengtang, la bibliothèque de Xujiahui emprunte autant au modèle latin de celle du Vatican qu'à celle du pavillon Tianyi; le collège Saint-Ignace propose enfin un enseignement alliant études classiques chinoises et connaissances occidentales. C'est cette heureuse combinaison de la culture latine et de celle du Jiangnan qui a donné naissance à des penseurs et acteurs de la fusion des cultures, ancienne et moderne, chinoise et étrangère, comme Ma Xiangbo<sup>18</sup>.

Un exemple de ce mariage réussi: les ouvrages réalisés par l'atelier de Tushanwan pour représenter la Chine à l'occasion

---

17. ZABEL Eugen 1903.

18. Le prêtre jésuite Ma Xiangbo (1840-1939), issu d'une famille de lettrés convertis au catholicisme et membre de la Compagnie de Jésus, enseigne au collège Saint-Ignace où il a fait ses études. Il contribue à la fondation de la bibliothèque de Xujiahui. Devenu traducteur, puis haut fonctionnaire, il voyage au Japon, en Corée et en Europe – notamment en France, afin d'étudier le système des pays occidentaux pour moderniser la Chine. Il sera le cofondateur de l'université l'Aurore en 1903, puis le fondateur de l'université Fudan en 1905. (NdT.)

de l'Exposition universelle (San Francisco, 1915) sont les dignes représentants du « style shanghaien ». Ce style combine en effet influences classiques et modernes, chinoises et occidentales, et se distingue aussi bien du pur style religieux du quartier latin de Paris que de styles chinois attachés à des dynasties ou à des régions précises. Heureux mélange des traditions artistiques de l'Europe et du Jiangnan, il est aujourd'hui le symbole de la culture shanghaienne des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

En 1915, les peintres de Tushanwan présentent quatre tableaux à l'exposition universelle « Panama-Pacific » de San Francisco, qui mettent respectivement en scène Xu Guangqi, Matteo Ricci, Johann Adam Schall von Bell et Ferdinand Verbiest. Ils souhaitent ainsi symboliser la richesse des échanges culturels entre la Chine et l'Occident<sup>19</sup>. Ces peintures empruntent à la fois aux techniques chinoises et occidentales: chinoises par le trait, occidentales par les couleurs et les proportions. Les quatre personnages représentés ont tous joué un rôle crucial dans l'histoire des échanges culturels entre la Chine et l'Occident. Les peintres chinois qui les ont réalisées, formés à Tushanwan, signent On Tsing Ze et On Zeng Sun. C'est Ma Xiangbo qui rédige l'éloge des personnages représentés et Xia Dingyi 夏鼎彝 qui le calligraphie. Les portraits, réalisés en 1914, sont exposés en 1915 à San Francisco. Après avoir découvert ces quatre toiles, le directeur de l'institut Ricci de San Francisco, Edward Malatesta, les fait restaurer et exposer sur le mur nord de la salle de lecture de la bibliothèque Del Santo du campus Lone Mountain. De par leur sujet, leur intention et leur style, elles sont en effet le témoin de la naissance d'un nouvel art chinois, qui puise aux racines de l'art chinois traditionnel et le prolonge.

Un portique chinois réalisé par l'atelier de menuiserie de Tushanwan, haut de 5,8 m et large de 5,2 m, est sélectionné en 1914 par le comité de l'exposition industrielle de Nanyang pour faire partie des œuvres exposées dans le pavillon chinois lors de l'exposition universelle « Panama Pacific » à San Francisco. Le travail en

---

19. Les toiles originales sont aujourd'hui conservées au centre de recherches en histoire culturelle sino-occidentale de l'institut Ricci de San Francisco. En 2005, le directeur du centre, Wu Xiaoxin, a aidé à leur reproduction et à leur exposition dans le mémorial de Xu Guangqi, situé à côté de son mausolée.

est admirable et l'esprit de l'œuvre particulièrement vivant. Elle est achetée par un étranger et à nouveau présentée lors des expositions universelles<sup>20</sup> de Chicago (1933, « A Century of Progress ») et de New York (1939, « Monde de demain »). Ce portique, symbole à la fois de la république et de l'art chinois, représente à ce titre pour les spectateurs occidentaux « la porte chinoise » par excellence. Les artisans de Tushanwan ont également confectionné pour les besoins de l'exposition de San Francisco les modèles réduits de 86 pagodes chinoises, dont les grande et petite pagodes de l'oie sauvage (*Dayan ta* 大雁塔, *Xiaoyan ta* 小雁塔) à Xi'an, celle de Baochu (寶菽塔) à Hangzhou, celle de Huqiu (虎丘塔) à Suzhou, celle en bois du comté de Ying (Shanxi), celle du temple Shaolin et celle de Songshan. Avec la diffusion d'ouvrages comme *l'Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* de Matteo Ricci et *La Chine illustrée* d'Athanase Kircher, les pagodes sont en effet devenues un symbole important de la culture chinoise pour les Occidentaux, qui en admirent la beauté et la majesté. En 1915, Tushanwan devient le premier atelier où sont reproduites en modèle réduit ces fameuses pagodes chinoises ; le reste du monde est enfin en mesure d'en apprécier la beauté. Voilà qui fait avancer la renommée de l'art bouddhiste et de l'architecture chinoise.

\*\*\*

Xujiahui et Tushanwan sont donc ce « quartier latin de Shanghai » sur la carte de la culture chinoise de l'époque moderne. Façonné par la Compagnie de Jésus, ce lieu a partie liée avec le catholicisme chinois. Mais il est aussi le produit du Shanghai de l'époque, avec sa population internationale et ses riches ressources culturelles : il est donc indissociable de la culture shanghaienne d'alors, et relève aussi bien de cette « culture shanghaienne » (*Haipai*

---

20. Après avoir fait son apparition aux expositions universelles de San Francisco, Chicago et New York, le portique chinois de Tushanwan est acheté par un collectionneur privé, puis vendu et revendu. Chacune de ses parties est par la suite mise en vente séparément, avant d'échoir à une fondation privée suisse. Un collectionneur de biens culturels chinois résidant à l'étranger et au fait du projet de fonder un musée à Tushanwan, l'a finalement vendu au service des affaires culturelles de Xujiahui à un prix raisonnable, offrant une fin heureuse à la belle histoire entre Tushanwan et les expositions universelles. Le portique a fait l'objet d'une exposition spéciale en 2010, date à laquelle le musée de Tushanwan a ouvert.

wenhua 海派文化) que, par extension, de la « culture chinoise » (*Zhonghua wenhua* 中華文化) en général. Il est surtout un pan de cette magnifique culture que fait émerger la « mondialisation » dès les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, et appartient de ce fait à un patrimoine culturel mondial. Il est la preuve que des personnes de nationalité différente ont pu se rassembler dans une ville mondialisée, Shanghai, et créer ensemble une « nouvelle culture », celle de l'avenir de l'humanité.

*Traduction de Lucie Modde*

Annexe: liste des pères dirigeant la Compagnie de Jésus à Shanghai entre 1841 et 1955 (issue des *Annales religieuses de Shanghai*):

Nom	Nationalité	Dates	Date d'arrivée en Chine	Durée de la mission
Claude Gotteland	français	1803-1856	1842	15/04/1841-15/04/1848
Auguste Poissemeux	français	1804-1854	1846	15/04/1848-15/04/1851
Nicolas Broullion	français	1816-1855	1848	15/04/1851-08/18/1854
Mathurin Lemaître	français	1816-1863	1846	21/11/1855-23/11/1862
Joseph Gonnet	français	1815-1884	1844	23/11/1862-06/05/1866
Agnello della Corte	italien	1819-1896	1848	06/05/1866-07/02/1873
Auguste Foucault	français	1826-1887	1866	07/02/1873-30/10/1876
Louis Chauvin	français	1834-1903	1868	30/10/1876-06/09/1882
Charles Sédille	français	1853-1917	1863	06/09/1882-10/09/1893
Prosper Paris	français	1846-1931	1883	10/09/1893-23/07/1900
Ding Zhaoming	français	1855-1907	1882	23/07/1900-31/08/1907
Ni Ruluo	français	1865-1903	1897	05/01/1908-04/05/1919
Joseph Verdier	français	1877- ?	1906	04/05/1919-29/06/1925
Han Zongtai	français	1878- ?	1903	29/06/1925-06/01/1932
Pierre Lefevre	français	1880- ?	1912	06/01/1932-08/12/1937
Yves Henry	français	1880- ?	1904	15/08/1937-08/12/1946
Fernand Lacretelle	français	1902-1989	1927	08/12/1946-15/06/1953
Aloysius Jin Luxian	chinois	1916-2013		15/06/1953-07/09/1955

### Références des ouvrages cités

EXNER A. H. 1889.

EXNER A. H., *China, Skizzen Von Land und Leuten*, Leipzig, 1889.

*Jiangnan yuyingtang ji: Luoma Yesuhui dang'an guan Ming Qing tianzhujiao wenxian* 江南育嬰堂記：羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻 (*Chroniques de l'orphelinat du Jiangnan, Documents catholiques datant des Ming et des Qing tirés des archives romaines de la Compagnie de Jésus*).

KANG Xi 康熙, *Shanghai xian zhi* 上海縣志 (*Annales du district de Shanghai*).

LA SERVIÈRE Joseph de 1914.

LA SERVIÈRE Joseph de, *Histoire de la mission du Kiang-nan, Zika-wei*, Impr. de l'Orphelinat, 1914. Édition chinoise: *Jiangnan chuanjiao shi* 江南傳教史, Shanghai yiwen chubanshe, 1983.

Li Tiangang 1994.

Li Tiangang 李天綱, « Xin Yesu huishi yu Xujiahui wenhua shiye » 新耶穌會士與徐家匯文化事業 (« Les nouveaux jésuites et l'œuvre culturelle de Xujiahui »), in *Jidujiao yu jindai wenhua* 基督教與近代文化 (*Le christianisme et la culture moderne*), Shanghai renmin chubanshe, 1994.

XU Beihong 1943.

XU Beihong 徐悲鴻, « Xin yishu yundong zhi huigu yu qiandan » 新藝術運動之回顧與前瞻 (« Rétrospective et perspectives sur le mouvement de l'art nouveau »), *Shishi xinbao*, Chongqing, 15/03/1943.

XU Guangqi 2008.

XU Guangqi, *Xuesheng kewai yuedu jiaocai* 徐光啟, 學生課外閱讀教材 (*Xu Guangxi, manuel de lecture extra-scolaire*), édité par le Bureau de protection du patrimoine culturel non-matériel et le service culturel du quartier Xuhui de Shanghai, 2008.

ZHANG Hua (s.d.).

ZHANG Hua 張化, *Shanghai tianzhujiaohui de zhongyao jigou – Tushanwan gu'er gongyiyuan* 上海天主教會的重要機構—土山灣孤兒工藝院 (*Les principales structures de l'Église catholique à Shanghai – L'orphelinat et les ateliers de Tushanwan*) (non publié).

ZABEL Eugen 1903.

ZABEL Eugen, *Transsibirien — Mit der Bahn durch Russland und China*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1903.

QUATRIÈME PARTIE

LITTÉRATURE



Ma Lin: *Génies se réunissant au-dessus de la mer*

## Victor Segalen, un « taoïste » nietzschéen en Chine

HUANG Bei

Une anecdote pour commencer. Au tout début du xx<sup>e</sup> siècle, Émile Guimet reçut un hôte distingué venant de l'empire de Chine, un prince de la cour impériale des Qing. Celui-ci, en visitant la collection de son hôte, remarqua deux sceaux en jade qui lui étaient familiers. Ils avaient appartenu à l'impératrice douairière Cixi (慈禧, 1835-1908), et avaient été réalisés par l'empereur Qianlong (乾隆, 1711-1799) en personne, le plus littéraire des empereurs de la dynastie Qing. Le prince fit part à Émile Guimet de l'étonnement de sa découverte. Ce dernier, apprenant l'origine de ces précieux objets, décida de les rendre à la cour des Qing. Suite à cette gracieuse restitution, l'impératrice douairière Cixi, pour témoigner de sa reconnaissance, offrit à Guimet quatre peintures chinoises anciennes ; l'une d'elles, intitulée *Immortels se réunissant au-dessus de la mer* (voir ci-contre) et attribuée à Ma Lin (馬麟), grand peintre de l'époque des Song, allait inspirer plus tard à Victor Segalen le texte poétique qui ouvre son recueil *Peintures*, publié en 1916.

### Une peinture taoïste

Voici le début de ce texte, intitulé « Ronde des Immortels » :

Et, d'un coup, nous voici jetés dans les nues, en plein ciel. Des toits griffus lancent des Palais dans les nues. Des rochers surplombent les toits et remontent au faite, à toucher cette poutre d'où se dépend toute la Peinture, descendant jusqu'aux monts terrestres, jusqu'aux

creux habités des vallées humaines. Mais, entre ciel et terre, une esplanade losangique offre sa grève à des atterrissages d'irréel.

Car, dans tout l'espace quadrangulaire, vous ne voyez qu'une seule volée, innombrable, de ces magiques oiseaux blancs. Ce sont des flèches bien empennées, au bec acéré, avec des pattes rouges et fines : ce sont des flèches bien chevauchées : chacune emporte un de ces vieillards au front bossu, aux joues roses sur une barbe de craie, aux robes onduleuses déferlant dans le sillage ; et chaque vieux et sa monture ne font qu'un : lui, volant par ses ailes ; elle, conduite d'un trait de sa pensée. D'un îlot à l'autre îlot des nues, ils viennent se poser sur la terrasse blanche, losangique, portée par la colonnade que l'on aperçoit maintenant.

Et tout en bas, ici-bas, reconnaissez la mer liquide, figurée dans son clapotis par ces ondulations minces. C'est d'elle, base de la terre, que monte vers le Ciel ce vertige<sup>1</sup>.

L'image qui nous est livrée ici fait comprendre qu'il s'agit d'une peinture taoïste : des palais dans les nues, des vieillards volant et chevauchant des oiseaux blancs, etc. Mais si Segalen n'avait pas, dans son manuscrit, clairement indiqué les *Immortels se réunissant au-dessus de la mer* de Ma Lin comme source picturale de ce texte littéraire, nous aurions du mal à faire le lien entre les deux. Car l'écart est grand : d'abord, tandis que dans la peinture de Ma Lin les oiseaux et les immortels sont peints séparément, dans la « peinture » de Segalen ils ne font qu'un, avec une figure d'immortel tout à fait particulière : un vieillard « au front bossu », qui n'est autre que le dieu de la longévité dans la religion taoïste ; ensuite — nous verrons que ce n'est pas anodin —, tandis que la peinture de Ma Lin est horizontale, celle qui transparait sous la plume de Segalen est verticale.

Que l'image littéraire se distingue de sa source picturale, Segalen y a déjà préparé ses lecteurs :

Ces Peintures sont donc bien « littéraires », comme j'ai promis dans la dédicace. Imaginaires aussi...

Et si même on ne découvrait point d'images vraiment peintes là-dessus... tant mieux, les mots feraient image, plus librement<sup>2</sup> !

---

1. SEGALEN Victor 1995, II, p. 158.

2. *Ibid.*

En effet, le programme poétique de *Peintures* est clair : par des mots, faire l'image, voire inventer des peintures chinoises inexistantes. « Ronde des Immortels » est l'une des rares peintures du recueil à avoir une référence dans le réel ; selon le principe annoncé dès l'avant-propos, l'écart qu'elle présente par rapport à celle de Ma Lin s'inscrit tout à fait dans la règle du jeu.

Ce n'est pas tout. Ce qui est plus intéressant, c'est que dans *Peintures* les mots font non seulement l'image, mais le « commentaire ». Toujours dans l'avant-propos, l'auteur prend soin de signaler que dans l'espace de la peinture chinoise, il y a non seulement des images peintes, mais bien davantage :

Avant de livrer ses couleurs, chacune d'entre elles a déjà provoqué sa glose : les marges se couvrent, sous un style élégant, de descriptions, de commentaires, d'enthousiasmes lyriques... Il se fait un enveloppé de paroles<sup>3</sup>.

Voici une origine chinoise à laquelle Segalen fait appel pour justifier la nature littéraire de ses peintures ; elle justifie en même temps, et surtout, l'existence même du « commentaire » dans ces peintures. En effet, chacune de ces peintures est composée, d'un côté, par une image dessinée au moyen de mots, et, de l'autre, par un commentaire venant du narrateur (« je »). En ce qui concerne « Ronde des Immortels », juste après l'extrait cité ci-dessus, nous entrons dans la partie du commentaire :

N'est-ce pas que le « *point de vue* » est immensément haut ? En plein Ciel ! *Ceci est peint, non pas à l'usage de mortels priant et suppliant, ceci n'est pas une ascension ni une intercession.* Ceci n'est habité que de Génies dépouillés de leur chrysalide humaine. Une *Peinture céleste*. Si vous la parcourez ainsi commodément de vos yeux, c'est par la magie du Peintre qui vous offre cette haute cime, cette domination des sommets ? On enfourche ici les oies célestes et l'on voyage seulement par la route des airs. Ne cherchez pas de traces appuyées : aucun départ, mais une arrivée légère. Non point des corps ! Des Esprits glorieux. Une vie frêle et *immortelle*. De ces êtres, qui n'ont du vieillard que la barbe et le front en caléasse rose, il y a bien un millier, et plus<sup>4</sup>.

---

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p.158. C'est nous qui soulignons.

C'est là que nous en arrivons au moment le plus remarquable. Car si le projet poétique de *Peintures* s'arrêtait à « faire l'image », il ne sortirait pas de la tradition de l'*ekphrasis* — description verbale d'une œuvre d'art visuelle, qu'elle existe ou non dans le réel. Mais avec le « commentaire », l'ambition du poète va plus loin : c'est dans cet espace sémantique particulier qu'un transfert de sens s'opère.

Dans le commentaire de « Ronde des Immortels », ce qui apparaît et qui nous frappe d'emblée, c'est l'expression « point de vue ». Très subtilement, elle fait le passage entre le point de vue pictural et un second point de vue, invisible, qui commande ici tout le visible. Ce « point de vue », situé « immensément haut », n'est assurément pas un point de vue chrétien, car « ceci est peint, non pas à l'usage de mortels priant et suppliant, ceci n'est pas une ascension ni une intercession ». Des termes comme « ascension » et « intercession » n'évoquent rien de la peinture taoïste : ils appartiennent au registre de la peinture chrétienne. Décidément, le narrateur « je » n'est pas chinois ; sa référence est occidentale, et qui plus est chrétienne. Le commentaire nous place devant une comparaison entre deux genres de peinture religieuse : d'un côté, la peinture chrétienne — l'« ascension » et l'« intercession » évoquent la libération du péché, de la douleur humaine et de la vie terrestre — ; de l'autre, la peinture taoïste, où l'on ne voit pas la souffrance, mais seulement la légèreté et la joie.

Pour les peintures du premier type, nombreuses sont celles qui pourraient correspondre à l'allusion de Segalen. Mais l'une d'entre elles nous semble particulièrement significative : le célèbre tableau de Raphaël intitulé *La Transfiguration*.

Voici quelques lignes concernant ce tableau, sous la plume du Nietzsche de *La Naissance de la tragédie* :

Dans sa *Transfiguration*, la partie inférieure du tableau, avec l'enfant possédé, les porteurs désespérés, les disciples glacés d'effroi, nous montre le spectacle de l'éternelle douleur originelle, principe unique du monde. L'« apparence » est ici le reflet, la contre-apparence de l'éternel conflit père des choses. De cette apparence s'élève alors, comme un parfum d'ambrosie, un monde nouveau d'apparences, comme une vision imperceptible à ceux qui sont prisonniers dans l'apparence première, — un vol éblouissant dans la plus pure béati-

tude et dans la contemplation sans douleur, rayonnant dans les yeux grands ouverts. Nous avons ici, devant les yeux, incomparablement symbolisés à l'aide de l'art, le monde de beauté apollinien et l'abîme qu'il recouvre, l'épouvantable sagesse de Silène, et nous percevons, par intuition, leur réciproque nécessité<sup>5</sup>.

Il y a dans cet extrait à la fois une description et un commentaire personnel. La description souligne les deux parties distinctes du tableau : la partie inférieure consacrée au « spectacle de l'éternelle douleur originelle », et la partie supérieure, « un vol éblouissant dans la plus pure béatitude ». Ce vol, dans le tableau de Raphaël, est celui du Christ. Cependant, Nietzsche voit dans la figure du Christ un pur symbole de la transfiguration : ce n'est plus le dieu chrétien qui s'envole vers le ciel, mais l'art — l'art apollinien, l'art plastique. Celui-ci est défini comme « un monde nouveau d'apparences ». Car, selon le Nietzsche de l'époque de *La Naissance de la tragédie*, il y a d'abord un premier monde d'apparences : le monde empirique, qui serait le « reflet » de la Volonté, l'Un primordial — « l'éternel conflit père des choses » ; l'art, en donnant des images à ce monde empirique, serait, dans la vision nietzschéenne, « apparence de l'apparence ».

C'est sous le signe de ces deux peintures du « vol » que nous allons nous interroger sur la triple relation : Segalen – taoïsme – Nietzsche, autour de la question du salut de l'art. Notre réflexion s'organisera en deux parties : le vol de la vie, suivi de l'immortalité de l'art.

## Le vol de la vie

Avant d'entrer pleinement dans le sujet, quelques mots sur la position religieuse de Segalen semblent nécessaires pour comprendre le rapprochement entre lui et Nietzsche, au-delà du rapprochement entre deux peintures.

Victor Segalen (1878-1919) est un Breton qui rêve de partir. C'est pour cela qu'il a choisi le métier de médecin de la marine. Ce qu'il

---

5. NIETZSCHE Friedrich 1994, p. 61. Nous avons choisi d'utiliser cette édition car c'est dans cette traduction que Segalen a lu *La Naissance de la tragédie*.

fuit, c'est le monde fermé de son enfance et de son adolescence, strictement contrôlé par une mère dominatrice, fervente croyante et éducatrice maladroite. Cette éducation sous le signe d'une morale chrétienne étriquée entraîne des conflits violents entre mère et fils, se soldant parfois par une dépression de ce dernier. Des années plus tard, Segalen, dans une lettre à Paul Claudel datant du 25 janvier 1915, expose son rejet du catholicisme en ces termes :

J'ai été élevé dans une sorte de catholicisme. Je demeure nominale-ment catholique, puisque, ayant été baptisé, je n'ai pas dénoncé mon baptême. Depuis quinze ans, je vais d'instinct vers un anticatho-licisme dont les périodes de recul coïncident avec des défaillances physiques ou de durs avatars<sup>6</sup>.

Chez Segalen, ce rejet du catholicisme est une réaction à une sorte d'étouffement, moral et physique. L'ailleurs représente pour lui l'horizon de la liberté. Toute sa vie durant, Segalen voyage infatigablement. Entre 1902 (année de son entrée dans la marine nationale) et 1919 (année de sa mort), deux contrées antipodiques représentent la ligne de partage de son voyage : Tahiti d'abord, île tropicale, où il vit trois ans entre 1902 et 1904; la Chine ensuite, où il passe plus de cinq ans, entre 1909 et 1914, plus quelques mois de passage en 1917.

C'est sous le soleil tropical que Segalen a rencontré Nietzsche. À son ami Henri Manceron, des années plus tard, il écrit :

Je t'ai dit avoir été heureux sous les tropiques. C'est violemment vrai. Pendant deux ans en Polynésie, j'ai mal dormi de joie. J'ai eu des réveils à pleurer d'ivresse du jour qui montait. Les dieux-du-jour savent seuls combien ce réveil est annonciateur du jour et révélateur du bonheur continu que ne dose pas le jour. J'ai senti de l'allégresse couler dans mes muscles. J'ai pensé avec jouissance; j'ai découvert Nietzsche; je tenais mon œuvre; j'étais libre, convalescent, frais et sensuellement assez bien entraîné<sup>7</sup>.

Une éducation de la liberté et de la santé, donc, venant à la fois du soleil tropical et de la lecture de Nietzsche. Segalen a été assurément parmi les premiers lecteurs français de ce dernier,

---

6. SEGALÉN Victor 2004, II, p. 546.

7. Lettre à Henri Manceron (23 septembre 1911), SEGALÉN Victor 2004, II, p. 1244-1245.

dont les œuvres commencent à être traduites en français ; en 1898 paraît la traduction d'*Ainsi parlait Zarathoustra* par Henri Albert. Les années polynésiennes seront l'occasion d'éprouver intensément la vie selon la morale nietzschéenne. Le mot « convalescent » employé ici par Segalen, résumant le passage de la souffrance à la santé, est un terme typiquement nietzschéen, comme en témoigne, entre autres, l'avant-propos de la deuxième édition du *Gai savoir* — dont la traduction française est parue en 1901, peu avant le séjour tahitien de Segalen :

S'il faut un art pour nous autres convalescents, ce sera un art bien différent — un art ironique, léger, fluide, divinement tranquille, divinement artificiel, un art qui jaillit comme une flamme claire dans un ciel sans nuages ! Avant tout : un art pour les artistes, pour les artistes uniquement<sup>8</sup>.

Si les années polynésiennes constituent pour Segalen une période de convalescence, la période chinoise va renforcer sa santé morale à travers la rencontre avec le taoïsme.

Nous avons évoqué la lettre de Segalen à Claudel du 25 janvier 1915. Cette lettre a déclenché une série d'échanges épistolaires entre Segalen et Claudel autour de la question de la foi. Contre le christianisme, Segalen invoque le bouddhisme et le taoïsme. Il avoue sa sympathie pour la « conception du monde » du bouddhisme, pour « le refus d'une rédemption possible par un autre que soi », mais il regrette « la médiocre valeur vitale qu'elle détient ». C'est à ce moment-là que le taoïsme apparaît :

Quant au Taoïsme, j'ai de grands scrupules à en parler car les textes valables en sont à peine traduits, les autres galvaudés, — et ceci n'est pas affaire de textes... Mais il m'a lavé de celle du Bouddhisme, dans ses parties fades, — et j'aurai plus tard, au moins par *image* et comparaison, recours à lui<sup>9</sup>.

Le taoïsme se présente ici comme un élément de comparaison avec le bouddhisme, par-delà leur incompatibilité commune avec le

8. NIETZSCHE Friedrich 1993, p. 32.

9. Lettre à Paul Claudel (15 mars 1915), SEGALEN Victor 2004, II, p. 564. (C'est nous qui soulignons.)

christianisme. Deux mots, dans ce passage, retiennent l'attention et méritent un développement : « texte » et « image ».

### **Les textes taoïstes**

Leur traduction reste bien limitée à l'époque de Segalen, et surtout très en retard par rapport à celle des textes de l'hindouisme et du bouddhisme. Rappelons que la première traduction d'*Upanishad*, texte fondateur de la pensée hindoue, est parue en France en 1785 (traduction d'Anquetil-Duperron). La première traduction complète du *Livre de la voie et de la vertu* (*Daodejing* 道德經), texte fondateur du taoïsme, n'a vu le jour que plus de cinquante ans plus tard, en 1842 (traduction de Stanislas Julien).

Deux confusions transparaissent souvent dans la réception du taoïsme en Occident, et nécessitent sans attendre un éclaircissement.

La première porte sur la question de l'origine du taoïsme. Pendant longtemps les Occidentaux, constatant certains points comparables entre la pensée hindoue et la pensée taoïste et connaissant mieux l'Inde que la Chine, considèrent le taoïsme comme un dérivé chinois des religions indiennes. Il revient à Henri Maspero d'avoir établi, dans les années 1920, l'origine proprement chinoise du taoïsme<sup>10</sup>.

Jules de Gaultier, maître et ami de Segalen, dans une lettre à celui-ci du 15 avril 1914, n'hésite pas à parler de « la part de filiation qui existe de la pensée brahmanique à la pensée chinoise », en considérant que les origines indiennes de cette dernière sont « non douteuses<sup>11</sup> ». Cette confusion, largement répandue au début du xx<sup>e</sup> siècle, va impacter considérablement la compréhension du taoïsme par Segalen, notamment sur la question de l'« apparence » (voir *infra*).

La deuxième confusion réside dans l'amalgame entre pensée et religion taoïstes. Historiquement parlant, la religion taoïste est

---

10. Le premier article d'Henri Maspero sur le taoïsme, « Le saint et la vie mystique chez Lao-Tseu et Tchouang-Tseu », est publié dans le *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient*, n° 8, 1922, et repris dans l'ouvrage du même auteur, *Le Taoïsme et les religions chinoises* : MASPERO Henri, 1971.

11. Lettre de Jules de Gaultier à Segalen (15 avril 1914), in DOUMET Christian et DOLLÉ Marie 1998, p. 255.

née au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Elle revendique la pensée mystique de Laozi (老子) et de Zhuangzi (莊子) pour doctrine fondamentale, en développant tout un système de divinités et en érigeant l'immortalité comme objet de quête suprême. Laozi a vécu au II<sup>e</sup> et Zhuangzi au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère : six cents à huit cents ans les séparent donc de l'émergence de la religion taoïste. Autrement dit, si leurs livres font partie intégrante des textes fondateurs de la religion taoïste, il n'en est pas moins tout à fait possible (voire recommandé si on veut les comprendre en eux-mêmes, sans anachronisme) de les lire indépendamment de la religion taoïste. C'est d'ailleurs la position des lettrés confucéens, qui regardent souvent la religion taoïste d'un mauvais œil, la réduisant à une religion populaire pétrie de superstitions. D'où l'existence, dans la langue chinoise, de deux termes marquant bien la distinction : *daoia sixiang* (道家思想, la « pensée taoïste ») et *dao jiao* (道教, la « religion taoïste »).

Dans les langues occidentales, un seul terme — « taoïsme » — désigne les deux aspects. En réalité, la sinologie occidentale a longtemps méprisé, sous l'influence de l'idéologie confucéenne, la religion taoïste en s'intéressant uniquement au livre de Laozi. En 1911, dans son ouvrage intitulé *Taoïsme*, le jésuite Léon Wieger publie pour la première fois en français une liste des ouvrages canoniques de la religion taoïste<sup>12</sup>. Force est d'admettre que la traduction est mauvaise, et que l'auteur s'est contenté de reprendre un recensement des canons taoïstes par un taoïste chinois du XVII<sup>e</sup> siècle sans se donner la peine de consulter lui-même les documents. Il faudra attendre les années 1950 pour voir commencer l'étude sérieuse des textes canoniques de la religion taoïste, menée par Paul Demiéville.

Segalen a donc séjourné en Chine entre 1909 et 1914 ; par ailleurs, les deux tomes du *Taoïsme* publiés par Léon Wieger ne lui sont pas inconnus. Le manuscrit de « Ronde des Immortels » intègre des citations directement empruntées à l'introduction de Wieger au premier volume, publié en 1911. Le second volume regroupe la traduction des trois grands textes taoïstes : ceux du *Laozi*, du *Zhuangzi* et du *Liezi*. Segalen s'est particulièrement intéressé à la pensée de Laozi — les nombreuses citations dans sa correspondance

12. WIEGER Léon, 1911.

en font preuve ; en même temps, les traces de la religion taoïste, avec tout l'aspect de quête d'immortalité, sont très présentes dans son œuvre — « Ronde des Immortels », précisément, en donne un bel exemple.

Autrement dit, la vision segalénienne du taoïsme comprend non seulement la philosophie taoïste, mais aussi la religion taoïste, avec ses divinités et sa magie. Ce dernier aspect est souvent négligé dans les études sur Segalen ; or, il fait partie intégrante de ce que Segalen appelle l'« inspiration taoïste », concernant toute sa création littéraire ayant rapport à la Chine.

### **Les images taoïstes**

Segalen, faute de disposer sur le taoïsme d'informations plus complètes et de recherches plus sérieuses qui n'arriveront que plus tard, précise dans la lettre à Claudel citée plus haut que l'essentiel du taoïsme n'est pas une affaire de textes ; cependant il ajoute : « Mais il m'a lavé de celle du Bouddhisme, dans ses parties fades, — et j'aurai plus tard, au moins par image et comparaison, recours à lui. »

Recourir au taoïsme « par image », et dans une perspective de comparaison avec le bouddhisme, voici ce qui nous intéresse tout particulièrement. Et *Peintures*, en tant que création d'images, en offre un grand nombre d'exemples.

Dans le « Prière d'insérer », Segalen présente les « Peintures magiques » en ces termes :

Les « Peintures magiques » se déroulent, comme toute peinture chinoise classique, [...] de haut en bas, ou « vers le profond de l'âme ». Elles apparaissent en effet d'une étrange *inspiration Taoïste*, — cette philosophie à peine soupçonnée dans son essence véridable, et pour laquelle tout est mouvement, tout est spectacle impalpable dans le monde... C'est dire la fluidité volontaire, l'insaisissable vie mystérieuse, dont sont animées la plupart des Peintures de cette première série : « Cinq Génies aveugles », « Flamme amante », « Peinture vivante... — ou bien, à l'extrême opposé, la fixité froide des femmes « Peintes sur porcelaine »... Enfin, tout ce qui a daigné se laisser voir s'évanouit. Ainsi crève « *comme une bulle éternuant ses couleurs* » le monde extrême-oriental du seul rêve<sup>13</sup>.

---

13. DOUMET Christian et DOLLÉ Marie 1998, p. 64. (C'est nous qui soulignons.)

« Philosophie », « spectacle », « vie mystérieuse », « rêve », tout ce vocabulaire forme un amalgame et révèle une appréhension plutôt confuse du taoïsme de la part de Segalen. Tentons une classification des images de *Peintures* éventuellement redevables d'une « inspiration taoïste » : on peut identifier les trois types suivants :

Celui, d'abord, où s'infuse la « vie mystérieuse ». Ainsi, « Flamme amante » est le récit d'une flamme ardente qui, chaque nuit, se transforme en une belle femme pour l'Empereur. « Peinture vivante » est l'histoire d'une peinture qui, par la force de la magie, fixe à jamais la douleur d'une princesse chinoise devenue reine barbare par raison politique. La « magie » est très présente dans ce type d'images ; or, la magie est une composante majeure de l'imaginaire religieux taoïste.

Le deuxième type regroupe les images de la danse, du vol, de la légèreté et de la joie. « Ronde des Immortels » pourrait être considéré comme un archétype de ce genre. Mais il y en a d'autres : « Fête à la cour d'un prince Ming », par exemple, se termine par l'image de deux danseuses ; les « Quatre peintures de saison » déroulent devant nos yeux les cieux d'un printemps léger et d'un été ardent ; la série « Peintes sur porcelaine », « Profondes eaux des laques » et « Fresques de laine » chante, à travers les différentes matières, la légèreté et le mouvement.

Comme nous l'avons vu avec le commentaire que donne Segalen lui-même de « Ronde des Immortels », le thème du vol et de la légèreté opère sans la nommer une critique de la religion chrétienne coupable, selon le point de vue nietzschéen, de négation de la vie.

Plusieurs images de la dernière section de *Peintures*, « Peintures dynastiques », constituent un contre-exemple de cette légèreté et de cette joie. Segalen y trace les portraits d'empereurs chinois qui ont perdu leur dynastie. L'un d'entre eux, un empereur qui a vécu au IV<sup>e</sup> siècle, perd son pays en se réfugiant dans le bouddhisme. Dans cette peinture, toujours littéraire, l'unique image est celle d'un empereur immobile. Les ennemis ont déjà pénétré dans le palais, alors qu'il est encore absorbé par la méditation sur la vanité de la vie. L'absolue inactivité conduit la dynastie à sa fin. À ce moment-là, une voix s'élève, appelant les lecteurs :

Venez. Ne nous attardons pas devant eux, ou bien vous verriez la Peinture disparaître comme une bulle éternuant ses couleurs, et vous sentiriez dans votre âme l'évanouissement des chaudes passions de toutes les couleurs qui font sa valeur humaine<sup>14</sup>.

Nous retrouvons dans cet extrait l'expression « une bulle éternuant ses couleurs » présente dans le « Prière d'insérer », et désignant le rêve. Mais ici, le rêve est anéanti par l'ascétisme du bouddhisme, que le narrateur « je » condamne à travers son commentaire. Critique nietzschéenne, en vérité, revêtue d'une couleur chinoise. Le taoïsme constitue alors pour Segalen un contrepoint : il permet le *rêve* qui rend la vie humaine digne d'être vécue.

Le troisième type d'images d'inspiration taoïste a un certain rapport avec la pensée taoïste de l'Un et du multiple. Et là, « Ronde des Immortels » constitue encore une fois un parfait exemple. Dans cette peinture, nous avons vu des oiseaux blancs, des immortels volants, la mer et une terrasse. Mais à la fin du texte, tout se mélange dans une grande fusion :

Mais le trouble vient précisément de ceci que vous comprenez maintenant que tout se meut et que tout bat dans la plus grande indifférence. Ce génie vibre à volonté dans ce sens ou bien dans l'autre. L'esplanade est prête à voltiger aussi, les rochers, à se dissoudre dans les nues. Tout peut se tourner bout pour bout : rien ne sera changé : ces vieillards vont devenir enfants et ces nouveau-nés des vieillards. Tout est un. Deux n'est pas deux. Tout danse, tout pétille, tout est prêt à se rouler en spirale (comme le grand vent de l'univers)<sup>15</sup>.

C'est l'image du Grand Tout, de l'Un, de l'Indifférencié. De nombreux critiques de Segalen, lorsqu'ils s'interrogent sur le rapport entre Segalen et le taoïsme, se focalisent sur cet aspect de l'Un et de l'Indifférencié. Or, dans les écrits de Segalen, l'image du Grand Tout est finalement peu présente ; au contraire, c'est le multiple et la différence qui sont surtout mis en avant, souvent liés à l'éloge de l'« apparence ».

---

14. SEGALEN Victor 1995, II, p. 233.

15. SEGALEN Victor 1995, II, p. 159.

C'est ainsi que nous lisons dans la lettre de Segalen à Claudel datant du 15 mars 1915, où il est largement question du taoïsme :

Je ne puis la formuler d'une seule phrase, mais je sens bien ce qu'elle est. — Une *foi tout entière esthétique*, une recherche exclusive de beauté, un désir permanent de tendre partout à la beauté, d'en réaliser un reflet dans ses pensées, dans ses actes, surtout dans ses œuvres ; — et cela, sans jamais prétendre embrasser, ni fixer surtout, la beauté<sup>16</sup> [...].

À Claudel qui essaie de le convaincre par l'exaltation de la foi chrétienne, Segalen répond par « une foi tout entière esthétique ». À la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, cette position d'une valeur spirituelle, voire quasi religieuse de l'art n'est pas rare. Ce qui est plus rare, c'est la comparaison avec le taoïsme :

Je n'ai pas plus à formuler pour d'autres. J'espère seulement ne pas mourir à tout sans avoir dit aux autres comment je concevais le monde, illusoire et beau : — et ceci me ramène au point de vue taoïste, à cette vision « ivre » de l'univers ; d'une part, la pénétration à travers les choses lourdes, et la faculté d'en voir à la fois l'avert et le revers, d'autre part, la dégustation ineffable de la beauté dans ces *apparences fuyantes*<sup>17</sup>.

Nous retrouvons le « point de vue » taoïste. Dans « Ronde des Immortels », il est employé pour s'opposer au « point de vue » chrétien. Tandis que ce dernier, selon Segalen, se focalise sur la douleur, le premier jouit d'une « vision "ivre" de l'univers », qui consiste à voir le monde comme un spectacle des « apparences fuyantes ». Le monde ainsi vu est un monde « illusoire et beau ».

À dire vrai, ni « apparence » ni « illusoire » ne conviennent au taoïsme : selon la conception taoïste du monde, il y a d'un côté, le Tao, en tant que totalité et origine, et, de l'autre, les phénomènes dans leur multiplicité. Mais ces derniers ne sont pas considérés comme des illusions trompeuses. Les choses et les êtres sont des actualisations des souffles vitaux et portent en elles le principe du Tao.

---

16. Lettre à Paul Claudel, (15 mars 1915), SEGALEN Victor 2004, II, p. 564. (C'est nous qui soulignons.)

17. *Ibid.* (C'est nous qui soulignons.)

Le terme d'« apparence » suppose une conception de l'univers selon laquelle le monde phénoménal n'est qu'un monde de masques cachant une vérité supérieure. Le mot « apparence », abondamment employé à l'endroit du taoïsme à l'époque de Segalen<sup>18</sup>, s'explique par une confusion de la part des Européens entre vision taoïste et vision hindoue du monde.

Dans les anciens textes hindous des Védas, il existe deux principes: le *Brahman* — Absolu, Un —, et l'*atman* — le soi immortel qui anime l'individu empirique —. Les *Upanisad* développent une doctrine de la non-dualité (en sanskrit *advaita*). Cette doctrine enseigne que l'*atman* et le *Brahman* sont parfaitement identiques, autrement dit que le monde en tant que diversité n'est qu'une pure illusion, car en réalité tout est Un. L'*atman* individuel n'est rien d'autre que le *Brahman* éternel; il ignore cependant cette réalité et vit dans l'illusion de son individualité et dans la diversité du monde qui n'est qu'une apparence. La délivrance pour le soi empirique consiste alors à connaître que l'univers entier est *Brahman*, que tout est un, et à unir son âme personnelle d'*atman* au *Brahman*, l'âme universelle.

Segalen, toujours dans la même lettre à Claudel, fait l'éloge de la conception hindoue de l'univers, de ce qu'il appelle « le grand illusionnisme du monde, la prestidigitation des apparences sur lesquelles on souffle et qui s'en vont<sup>19</sup> ». Pour Segalen, la vision taoïste ne saurait être très différente à cet égard, sauf qu'à la différence des bouddhistes qui méprisent les « apparences », les taoïstes y voient la beauté même du monde.

Telle est l'idée que Segalen se fait du regard taoïste sur l'univers. Mais derrière cet éloge de l'apparence, n'entendons-nous pas cette phrase de Nietzsche dans le *Gai Savoir* ?

Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient à vivre : pour cela il importe de rester bravement à la surface, au pli, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer

---

18. Raphaël Petrucci par exemple, dans son ouvrage *La Philosophie de la nature dans l'art d'Extrême-Orient*, publié en 1911, parle de la peinture de montagne et d'eau en ces termes : « Ces apparences sublimes par lesquelles il leur semblait pouvoir saisir la Voie merveilleuse, le principe impersonnel et agissant qui se cachait derrière les mouvements du monde. » PETRUCCI Raphaël 1998, p. 55.

19. SEGALEN Victor 2004, II, p. 564.

l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence !

Les taoïstes de Segalen ne sont pas loin des Grecs de Nietzsche. Cet éloge de l'apparence nous amène maintenant à l'« apparence de l'apparence » selon Nietzsche, c'est-à-dire l'art de la forme, qui est, en l'occurrence, la *peinture*.

## L'immortalité de l'art

Le prologue de *Peintures* nous livre la figure d'un peintre chinois du temps des Song :

Un Maître-Peintre, sous le temps de Song, avait coutume d'aller aux pentes des coteaux, muni d'un flacon de vin, et de passer le jour dans un peu d'ivresse, en regardant et en méditant. Savez-vous ce qu'il observait ? Un spectacle évidemment, puisqu'il était Maître, et Peintre. Les commentateurs ont traduit : « Qu'il cherchait le lien de lumière unissant enfin à jamais *joie et vie, vie et joie* », et ils se sont moqués comme d'un ivrogne et d'un fou.

Et pourtant, cette vision enivrée, ce regard pénétrant, cette *clairvoyance* peut tenir lieu pour quelques-uns — dont vous êtes ? — de toute la raison du monde, et du dieu<sup>20</sup>.

Nous retrouvons le même type de vocabulaire que celui rencontré dans la lettre de Segalen à Claudel : une vision enivrée, un regard pénétrant, enfin une « clairvoyance » qui pourrait tenir lieu de dieu. Dans le manuscrit de *Peintures*, Segalen précise que cette vision ivre du monde, « les taoïstes et les peintres chinois ont su la conduire jusqu'au bout<sup>21</sup> ».

Tel un parfait « spectateur » enivré du monde, ce maître chinois sait lier la vie à la joie. Mais n'oublions pas qu'il est « peintre ». Non seulement il regarde le monde comme un spectacle des apparences fuyantes, mais il donne, dans l'œuvre, un spectacle. Dans le recueil

---

20. SEGALEN Victor 1995, II, p. 156. (Hormis le mot « clairvoyance », c'est nous qui soulignons.)

21. Victor Segalen, manuscrit de *Peintures* conservé à la Bibliothèque nationale de France, vol. II, p. 6.

*Peintures*, le narrateur « je » prévient ses lecteurs : « Je vous en promets un spectacle divers<sup>22</sup>. »

Le mot « divers » mérite que l'on s'y attarde un peu. Dans l'expression « spectacle divers », l'adjectif « divers » recèle en réalité une esthétique propre à Segalen. Lorsqu'il devient nom et porte une majuscule, ce mot — réinventé — est employé par Segalen pour remplacer le terme usé d'« exotisme ». Dans le mot « Divers » il y a la « diversité ». La « diversité » insiste sur le monde phénoménal dans sa multiplicité. L'Un, qu'il existe ou non derrière les choses, est écarté. « Ici, les Choses Premières, au-dessous desquelles il n'y a Rien<sup>23</sup> », écrit-il dans *l'Essai sur l'exotisme*. « Spectacle divers » renvoie sans doute à ce que Segalen appelle dans sa lettre à Claudel « doctrine spectaculaire », en se référant explicitement au philosophe Jules de Gaultier. Celui-ci fut l'un des premiers à introduire Nietzsche en France. Mais son influence la plus décisive sur Segalen se trouve dans sa théorie du « spectacle ». Cette théorie, mêlant la conception schopenhauerienne de la « représentation » et la conception nietzschéenne de l'« apparence », contient principalement deux niveaux. Il s'agit d'abord de *voir* le réel, non pas selon l'émotion immédiate, mais selon la *perception* — le monde se transforme alors en un *spectacle*; et, au sommet de l'activité du sens spectaculaire, la représentation ne se situe plus au niveau psychique, mais au niveau de l'œuvre : les peintres représentent les formes des objets, et les dramaturges « convertiss[e]nt la réalité la plus ardente à n'être plus qu'un objet de représentation ». Les uns comme les autres, en « retirant les réalités du flux mouvant du devenir [...] pour les fixer dans un éternel présent », font de l'œuvre d'art un « spectacle<sup>24</sup> ».

Précisons d'emblée qu'il ne faut pas réduire le « Divers » de Segalen à une « doctrine spectaculaire », même si lui-même s'en réclame. Dans le « Divers » il y a également le « différent ». Il s'agit non seulement de la différence entre les choses du monde, d'un

---

22. SEGALEN Victor 1995, II, p. 214.

23. SEGALEN Victor 1995, I, p. 774.

24. GAULTIER Jules de, 1906, p. 23-24. C'est un livre que Segalen a toujours gardé précieusement près de lui, même quand il était dans sa brigade de fusiliers-marins pendant la Grande Guerre. Voir la lettre de Segalen à Jules de Gaultier (12 mai 1915), SEGALEN Victor 2004, p. 588.

point de vue « spectaculaire » si l'on veut, mais aussi et surtout, de la différence entre soi-même et l'autre. C'est, selon nous, la part la plus profonde de la pensée de l'exotisme de Segalen. Car, s'il n'y avait pas de « différence », si l'autre n'existait pas en tant que tel, le moi n'existerait pas non plus — telle est l'essence de la pensée du « différent » chez Segalen.

Une dernière remarque sur le « Divers » de Segalen serait le combat contre le nihilisme. Dans *l'Essai sur l'exotisme*, nous lisons :

[...] Si je place l'Exotisme au centre de ma vision du monde, si je me complais à le chercher, à l'exalter, à le fabriquer lorsque je ne le trouve pas ; à l'indiquer à ceux qui en sont dignes et l'épient, — à ceux qui en sont dignes et ne le soupçonnaient pas —, ce n'est point comme unique ressort d'esthétique, mais comme la Loi fondamentale de l'Intensité de la Sensation, de l'exaltation du Sentir ; donc de vivre. C'est par la Différence, et dans le Divers, que s'exalte l'existence.

Ainsi, la dégustation des « apparences », telle que Segalen l'a vue dans le taoïsme, rejoint les « apparences » de Nietzsche sur le plan de l'affirmation de la vie.

Revenons au « spectacle » : nous avons dit que le « spectacle » comprenait deux niveaux : le monde comme spectacle, et l'œuvre comme spectacle. Lorsque le narrateur « je » dit à ses lecteurs « je vous en promets un spectacle divers », il s'agit évidemment de l'œuvre-spectacle.

Vues sous cet angle-là, les « peintures chinoises » de Segalen ne sont pas seulement des peintures chinoises imaginaires ; elles sont surtout le monde chinois représenté comme des « peintures » ; comme, enfin, une œuvre-spectacle. Ce passage du monde-spectacle à l'œuvre-spectacle se présente de façon particulièrement frappante dans la deuxième section de *Peintures*, intitulée « Cortèges et trophée des tributs des royaumes ». Dans cette peinture, des cortèges viennent des quatre coins de la Chine — des pays barbares de l'Occident, du Tibet, du Japon, du Vietnam, de la région du sud de l'Empire — avec des cadeaux destinés à l'Empereur. L'Empereur recevant des représentants des pays tributaires est en effet en Chine un thème traditionnel. Or, mis à part ce thème, « Cortèges et trophée » de Segalen ne doit rien à la peinture chinoise. Cette peinture littéraire est imprégnée des expériences personnelles de Segalen en Chine,

notamment à travers ses deux grandes expéditions dans le pays, respectivement en 1909 et en 1914, chacune d'une durée de six ou sept mois. Dans le « Prière d'insérer », Segalen précise que « dix lignes de *Peintures* ("Cortèges des Tibétains") lui ont coûté plus de journées d'escalade que ces phrases ne comportent de mots<sup>25</sup> ».

Une peinture née du réel vécu donc, mais aussi une peinture allégorique illustrant l'esthétique du Divers de l'auteur : à la fin de ce long rouleau apparaît l'Empereur, un véritable *spectateur*, qui reçoit l'offrande du monde dans son *Divers*.

Du monde-spectacle à l'œuvre-spectacle, c'est la dégustation de l'apparence du monde devenue création des apparences. « *Peintures* », en tant que titre du recueil de Segalen, avant d'être des peintures aux sujets chinois, relève par définition du registre des *images*. Images vues d'abord, images créées par la suite.

Ceci nous ramène à la définition chez Nietzsche de l'art plastique, l'art apollinien : « apparence de l'apparence ». Retrouvons alors les deux images du vol rencontrées au tout début de cet exposé.

Dans « Ronde des Immortels », le mot « Esprits » désigne les Immortels : « Ceci est la Peinture des Esprits, des Génies, des Immortels » ; il s'applique à la fin à la peinture : « Et songez bien, cette Peinture, tombée du pinceau d'un vieux Maître du temps de T'ang<sup>26</sup>, par cela même qu'elle est, est esprit. » Le taoïsme considère tout ce qui est fantastiquement vieux comme « esprit » (*jing* 精). Ainsi, cette peinture qui peint les Esprits — les Immortels — est en soi un « esprit » — un objet, une vie, marqué par une extraordinaire longévité<sup>27</sup>. D'un « Esprit » à l'autre s'opère un déplacement subtil : les véritables immortels ne se trouvent pas *dans* la peinture, ils sont ceux qui *créent* des peintures.

---

25. DOUMET Christian et DOLLÉ Marie 1998, p. 65.

26. Rappelons que le modèle de « Ronde des Immortels » est une peinture datant des Song. Ici, Segalen fait remonter la naissance de cette peinture à l'époque, antérieure, des Tang, sans doute pour augmenter sa longévité.

27. Dans la première version de « Ronde des Immortels », ce sens est exprimé d'une façon plus explicite : « Et au point de vue Taoïste même, cette peinture, par cela même qu'elle est, est esprit. Par cela même qu'elle est ancienne, est supraspirituelle. Ceci n'est-il pas, pour moi qui la contemple, m'en déçois ou m'en ravis, spirituellement consolant ? » (Victor Segalen, manuscrit de *Peintures* conservé à la Bibliothèque nationale de France, vol. I, p. 22).

Et Nietzsche, précisément, appelle Raphaël, auteur de cette peinture, « un de ces immortels<sup>28</sup> ». Est-ce une simple coïncidence dans l'usage du mot? Par ce terme éminemment taoïste, Segalen se joint à Nietzsche dans une conception de la rédemption par l'art: c'est l'art qui permet à l'homme de dépasser les douleurs de l'existence et d'accéder à l'immortalité; le véritable salut n'est pas en-dehors de l'homme, mais en l'homme créateur.

### **Références des ouvrages cités**

- DOUMET Christian et DOLLÉ Marie 1998.  
DOUMET Christian et DOLLÉ Marie (éds), *Victor Segalen, Cahier de l'Herne* n° 71, Paris, l'Herne, 1998.  
GAULTIER Jules de, 1906.  
GAULTIER Jules de, *Les Raisons de l'Idéalisme*, Mercure de France, 1906.  
MASPERO Henri, 1971.  
MASPERO Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1971.  
NIETZSCHE Friedrich 1993.  
NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993.  
NIETZSCHE Friedrich 1994.  
NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, revue par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le Livre de poche, 1994.  
PETRUCCI Raphaël 1998.  
PETRUCCI Raphaël, *La Philosophie de la nature dans l'art d'Extrême-Orient*, Éditions You-Feng, 1998.  
SEGALEN Victor 1995.  
SEGALEN Victor, *Œuvres complètes (I & II)*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1995.  
SEGALEN Victor 2004.  
SEGALEN Victor, *Correspondance (I & II)*, Paris, Fayard, 2004.  
WIEGER Léon 1911.  
WIEGER Léon, *Taoïsme, T. I, Le Canon taoïste*, Chine, Ho-Kien-fou, imprimerie de Hien-hien, 1911.

---

28. NIETZSCHE Friedrich 1994, p. 61.



## L'« histoire littéraire chinoise »

### *Formation et problèmes*

DAI Yan

### Qu'est-ce que la littérature ?

Le terme « littérature » (*wenxue* 文學) existe en Chine depuis l'antiquité. Il figure dans la liste des quatre disciplines que Confucius enseignait à ses disciples, avec la vertu, l'éloquence et l'art politique. Et Confucius insistait : « S'il vous reste des forces, appliquez-les à l'étude des lettres<sup>1</sup>. » Sur ses dix meilleurs disciples, Ziyou 子游 et Zixia 子夏 passent pour avoir été les plus doués pour la littérature. Le philosophe et poète Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C. à 18 ap. J.-C.) écrira ainsi plus tard : « Zi You et Zi Xia, ils ont compris ses écrits<sup>2</sup> ! » Il entendait par là que ces derniers possédaient parfaitement la doctrine confucéenne telle qu'elle est coulée dans un certain nombre de livres fondamentaux, de « Classiques<sup>3</sup> ». Le spectre des savoirs de Confucius était fort vaste, on dit qu'il maîtrisait tout à la fois le *Livre des Mutations* (*Yijing* 易經), le *Livre des Odes* (*Shijing* 詩經), le *Livre des Documents* (*Shangshu* 尚書), le *Traité des Rites* (*Liji* 禮記),

1. CONFUCIUS, *Entretiens*, « L'Étude » (*Lunyu*, « Xue er » 論語 • 學而).

2. YANG Xiong, *Propos modèles*, « L'homme de qualité » (*Fayan*, « Junzi » 法言 • 君子).

3. Les Classiques (*jing* 經 désigne au sens premier la trame d'une étoffe, et métaphoriquement la norme du cours des choses) sont les textes canoniques (cinq sous les Han, treize sous les Song) fondamentaux du confucianisme. Leurs origines remontent aux figures mythiques de la période des Zhou, de sorte que Confucius n'en serait pas l'auteur mais le compilateur ou l'éditeur. (NdT.)

le *Livre de la Musique* (*Yuejing* 樂經) et les *Annales des Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋); ces six Classiques étaient tous inclus dans la sphère du littéraire. À partir de la dynastie Han, la littérature jouit d'un statut officiel, si bien que la connaissance des classiques donne accès à divers postes de responsables éducatifs, à l'échelon préfectoral ou au niveau central. Les responsables de l'éducation au niveau local pourvus d'une bonne connaissance du système rituel et musical ainsi que des documents administratifs, pouvaient devenir préposés aux rites. C'est ainsi qu'on trouve dans le *Jardin d'anecdotes* (*Shuoyuan* 說苑) de Liu Xiang 劉向 (77-6 av. J.-C.) un chapitre intitulé « Cultiver les instances civiles » (« Xiuwen » 修文), où le terme « instances civiles » (*wen* 文) désigne les rites et la musique<sup>4</sup>. Cette association perdure jusqu'à la fin des Qing, comme en témoigne la proposition de Zhang Taiyan 章太炎 (1868-1936) selon laquelle « toute écriture se trouvant sur du bambou et de la soie sera appelée "écrit"; si l'on veut parler du type dont elle relève, on l'appellera "littérature"<sup>5</sup>. » Cette conception vaste et englobante de la littérature sera qualifiée, à partir de l'époque moderne, de « littérature au sens large ».

Durant une très longue période de l'antiquité chinoise, c'est cette vision très inclusive de la littérature qui a prévalu. Ainsi, à l'époque des Six Dynasties, le premier essai théorique sur la littérature composé par Cao Pi 曹丕 (187-226), la « Discussion sur la littérature » (« Lunwen » 論文), chapitre du *Discours modèle* (*Dianlun* 典論), énumère quatre grandes catégories de genres littéraires : les mémoires et les délibérations (*zouyi* 奏議), les lettres et les dissertations (*shulun* 書論), les inscriptions et les oraisons (*minglei* 銘誄), la poésie en vers ou en prose rythmée (*shifu* 詩賦). Quelques années après Cao Pi, Lu Ji 陸機 (261-303) énumère dans son *Fu sur les lettres* (*Wenfu* 文賦) les dix formes suivantes : la poésie (*shi* 詩), la poésie en prose rythmée (*fu* 賦), les épitaphes (*bei* 碑), les oraisons (*lei* 誄), les inscriptions gravées (*ming* 銘), les admonestations (*zhen* 箴), les

4. Ici, le terme *wen* 文 n'a pas le sens proprement littéraire de « texte » ou « écrit », mais désigne la sphère de la culture ou de la civilisation, et les instances qui en assurent le fonctionnement. (NdT.)

5. ZHANG Taiyan, *Essais critiques sur le patrimoine national*, « Synthèse sur la littérature » (*Guogu lunheng*, « Wenxue zonglüe » 國故論衡 • 文學總略).

eulogies (*song* 頌), les dissertations (*lun* 論), les mémoires à un supérieur (*zou* 奏) et les discours (*shuo* 說). Le monument d'érudition en matière de théorie littéraire qu'est l'*Esprit de la littérature et la gravure du dragon* (*Wenxin diaolong* 文心雕龍), composé par Liu Xie 劉勰 (465-522), propose une vingtaine de genres, qui sont dans l'ordre : les Classiques (*jing* 經), les apocryphes et gloses ésotériques (*wei* 緯), les élégies de Chu (*Chuci* 楚辭), la poésie (*shi* 詩), la poésie chantée avec accompagnement musical d'inspiration populaire (*yuefu* 樂府), la poésie en prose rythmée (*fu* 賦), l'éloge (*songzan* 頌贊), le serment d'alliance (*zhumeng* 祝盟), les maximes gravées (*mingzhen* 銘箴), les inscriptions funéraires (*leibei* 誄碑), les oraisons funèbres (*aidiao* 哀吊), les mélanges (*zawen* 雜文), la satire allusive (*xieyin* 諧隱), les biographies historiques (*shizhuan* 史傳), les écrits des penseurs des Royaumes combattants (*zhuzi* 諸子), les dissertations (*lunshuo* 論說), les décrets impériaux (*zhaocce* 詔策), les avis publics de dénonciation justifiant une expédition punitive (*xiyi* 檄移), les sacrifices Feng et Shan (*fengshan* 封禪), les mémoires présentés à l'Empereur (*zhangbiao* 章表), les adresses à l'Empereur (*zouqi* 奏啟), les discussions (*yidui* 議對) et les lettres (*shuji* 書記). L'ensemble des quatre catégories de classement des écrits anciens que sont les Classiques (*jing* 經), l'histoire (*shi* 史), les ouvrages philosophiques (*zi* 子) et les collections littéraires (*ji* 集) est donc représenté. Li Chong 李充 (III<sup>e</sup> siècle), dans son *Discours sur la forêt des lettrés* (*Hanlin lun* 翰林論), déclare par ailleurs : « Si l'on me demande ce que l'on peut appeler écrits littéraires, je répondrai que les lettres de Kong Rong 孔融 (153-208) et les discussions de Lu Ji sont bien des écrits parfaits ! » Les *Nouveaux propos du temps présent* (*Shishuo xinyu* 世說新語) de Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) reprenant les quatre branches de l'enseignement confucéen, contiennent un chapitre intitulé « Littérature », dans lequel sont consignées de nombreuses anecdotes inspirées de l'« étude du Mystère » néotaoïste (*xuanxue* 玄學). Si l'on regarde la composition de l'*Anthologie des belles lettres* (*Wenxuan* 文選), compilée à cette époque, sa définition du littéraire inclut la poésie et la poésie en prose rythmée, ainsi que des notices biographiques (*xingzhuang* 行狀), des discours hypothétiques sous forme de dialogue (*shelun* 設論), des mémoires d'accusation à l'encontre de fonctionnaires (*danshi* 彈事), etc. Et ce en dépit du fait que Xiao Tong 蕭統

(501-531), compilateur de cette anthologie, avait délibérément choisi d'en exclure les Classiques, les ouvrages historiques et ceux des philosophes antiques.

Cette compréhension large du littéraire a prévalu jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle. Elle est celle des deux premières histoires littéraires d'envergure, l'*Histoire de la littérature chinoise* (*Zhongguo wenxue shi* 中國文學史) publiée à partir des supports de cours de Lin Chuanjia 林傳甲, et la *Grande histoire de la littérature chinoise* (*Zhongguo da wenxue shi* 中國大文學史) de Xie Wuliang 謝無量.

En quoi consistent les supports de cours sur l'histoire littéraire de Lin Chuanjia ? À partir des guerres de l'Opium, les intellectuels chinois ont commencé à développer l'idée de l'association de la valeur fondamentale du savoir chinois et de la valeur fonctionnelle du savoir occidental pour régénérer les approches et former de nouveaux talents. À la fin de la dynastie Qing, le groupe réformateur formé par Kang Youwei 康有為 fonda une Association du renforcement du savoir de la capitale (*Jingshi qiangxue hui* 京師強學會), au sein de laquelle on tenait des conférences tout en discutant des affaires politiques. Peu de temps après, l'association devint une maison d'édition officielle, sur la base de laquelle fut fondée, en 1862, la Grande École métropolitaine (*Jingshi daxuetang* 京師大學堂), première université publique moderne chinoise. L'université fondée, un besoin pressant de supports éducatifs se fit sentir. C'est dans ce contexte que Lin Chuanjia, jeune enseignant en lettres alors âgé de vingt ans, rédigea un support de cours d'à peine plus de dix mille mots intitulé *Histoire de la littérature chinoise*, sur le modèle de l'*Histoire de la littérature chinoise* du Japonais Sasagawa Taneo (笹川種郎) et dans le respect des « Prescriptions » (*Zhangcheng* 章程) officielles relatives à l'université. Après révision et approbation, elle fut officiellement publiée en 1904.

Cette histoire littéraire est fort différente de celles que nous sommes habitués à compulsier aujourd'hui. Tout d'abord, des chapitres liminaires sont consacrés à l'écriture, aux rimes et aux gloses des Classiques (ce qu'on appelait alors la philologie, ou étude élémentaire). Ensuite, le cœur de l'ouvrage, consacré au littéraire, l'entend en un sens encore plus large que celui que nous donnons aujourd'hui aux « essais » : il inclut les Classiques, les ouvrages

historiques et ceux des philosophes antiques. Enfin, tout en affirmant prendre pour modèle l'histoire littéraire de Sasagawa, Lin Chuanjia récuse clairement son choix d'intégrer à l'histoire littéraire les bouffonneries, les pièces destinées à être jouées par des prostituées et les pièces de Tang Xianzu 湯顯祖<sup>6</sup>; autrement dit, il écarte le théâtre et le roman de son histoire littéraire; d'un point de vue contemporain, cela ne laisse pas de surprendre, mais cette position fait pleinement sens replacée dans la conception du littéraire développée plus haut.

Commençons par le choix de débiter l'ouvrage avec l'écriture, les rimes et les gloses. Comme on l'a rappelé avec les exemples de Yang Xiong et Zhang Taiyan, la littérature, dans sa conception traditionnelle, désigne les objets écrits, donc tout ce qui touche à la lettre, écriture et lecture, en est logiquement et nécessairement le premier élément. On lit ainsi dans les *Rites des Zhou* (*Zhouli* 周禮) que, lorsqu'on commence à étudier la philologie à huit ans, il convient de débiter par l'apprentissage des six procédés de formation des caractères (*liushu* 六書), énumérés comme suit dans le *Dictionnaire étymologique des caractères* (*Shuowen jiezi* 說文解字): l'indication d'un état (*zhishi* 指事), les pictogrammes (*xiangxing* 象形), l'association d'un élément figuratif et d'un élément phonétique (*xingsheng* 形聲), l'association de sens (*huiyi* 會意), le transfert de signification (*zhuanzhu* 轉注) et l'emprunt (*jiajie* 假借). Ce qu'on appelle la philologie traditionnelle contient, en somme, la phonologie et la glose: les savants d'autrefois considéraient que celles-ci constituaient la base de toutes les connaissances. Cette exigence de la maîtrise des fondements de la philologie comme condition et partie intégrante de l'étude de la littérature trouve encore un écho dans l'*Histoire abrégée de la littérature chinoise* (*Han wenxue shigang* 漢文學史綱) de Lu Xun 魯迅, qui dans les années 1930, débute par un chapitre intitulé « De l'écriture au texte » (« *Zi wenzhi zhi wenzhang* » 自文字至文章). Il est donc normal que Lin Chuanjia ait considéré que si l'on voulait entrer dans la littérature chinoise, il fallait commencer par l'écriture.

---

6. Tang Xianzu (1550-1616) est un dramaturge de l'époque Ming. Il est l'auteur de quatre pièces inspirées des nouvelles (*chuangqi*) des Tang, à l'exception du *Pavillon aux Pivoines* (*Mudanqing* 牡丹亭), considéré comme son chef-d'œuvre. (NdT.)

Mais pourquoi choisir ne pas intégrer le roman et le théâtre à l'histoire littéraire? La raison tient à la nature des écrits, tels le *Roman des Trois Royaumes* (*Sanguo yanyi* 三國演義) ou l'*Histoire de Yingying* (*Yingying zhuan* 鶯鶯傳), que Lin Chuanjia estime avoir été composés par des « plébéiens incultes ». Certains de ces écrits mettent à mal la vérité historique, d'autres sont emplis de termes obscènes. Tout juste étaient-ils bons, pour lui, à servir de matériaux à l'étude des mœurs, mais il était hors de question de faire entrer les écrits d'auteurs de mauvais goût comme Tang Xianzu ou Jin Shengtan 金聖嘆 dans l'histoire de la littérature, au risque d'en dénaturer les catégories. Les origines d'un tel jugement sont profondes : les ouvrages que les pouvoirs politiques et les intellectuels de toutes les époques entendent bannir sont ceux qui émanent des classes populaires ou sont composés à leur intention...

L'histoire littéraire de Lin Chuanjia et ses choix méritent d'autant plus de retenir l'attention qu'il a eu connaissance, par l'intermédiaire d'ouvrages japonais, de la conception occidentale de la littérature qui commençait dès alors à s'imposer : c'est très consciemment que Lin s'attacha à prolonger la tradition chinoise.

Autre personnage intéressant, Xie Wuliang<sup>7</sup>. On peut le classer parmi les modernistes de l'époque. Il est l'auteur de la première histoire de la philosophie chinoise et de la première histoire de la littérature féminine chinoise. Sa *Grande histoire de la littérature chinoise* a été citée par Hu Shi 胡適 (1891-1962)<sup>8</sup> et a servi de matériau de référence à Lu Xun dans la composition de son *Histoire abrégée de la littérature chinoise*. Profondément influencé par Zhang Taiyan, il accorde à des genres littéraires aussi différents que la critique, les avis, les proclamations officielles, les plaintes, les

---

7. Xie Wuliang (1884-1964) est un grand érudit, calligraphe et poète de la Chine moderne : on lui doit plusieurs ouvrages de théorie et d'histoire de la littérature ou de la philosophie, ainsi que des études sur les classiques de la poésie chinoise, sur le bouddhisme ou la pensée politique. (NdT.)

8. Hu Shi (1891-1962), écrivain, philosophe et homme politique. Il étudia la philosophie aux États-Unis auprès de Dewey ; on lui devra un *Compendium de l'histoire de la philosophie chinoise*. Il cherche à réformer la civilisation chinoise en s'attaquant à la langue et à la littérature. Il se consacre à l'étude de la littérature classique et contribue à l'essor de la nouvelle poésie. (NdT.)

*curriculum vitae*, les catalogues et les articles de presse toute leur place dans l'histoire littéraire.

Lin et Xie sont des personnages emblématiques d'une période de transition. Ils sont, d'une part, des émules de l'approche occidentale, les premiers de leur génération, par le simple choix d'écrire des histoires littéraires. Lin Chuanjia, est, on l'a rappelé, inspiré par le travail de Sasagawa lui-même soumis aux conceptions occidentales de l'histoire littéraire. Plus tardif, Xie Wuliang a naturellement eu accès à davantage d'ouvrages. Mais d'un autre côté, lorsque le moment vient d'opérer une sélection des œuvres devant entrer dans l'histoire littéraire, ils restent fidèles aux principes établis par les anciens, se contentant de donner un cadre nouveau à de vieilles conceptions. Le vent d'Ouest ne parvient pas encore à contrer complètement le vent d'Est...

*Quid* d'ailleurs de ce vent d'Ouest, autrement dit des conceptions de la littérature venues d'Occident et se coulant dans le contexte chinois pour guider la nouvelle littérature chinoise? Lu Xun en a donné une définition claire et concise: la nouvelle littérature ne dérive pas de Ziyou et Zixia, mais a été introduite du Japon, et correspond à la traduction du terme *literature*. Il importe ici de préciser que, si la signification du terme *literature* en Europe et aux États-Unis a pu varier à travers les âges, désignant tout à la fois l'épopée homérique, la tragédie shakespearienne, les essais de Bacon et les compositions philosophiques de Descartes, un concept de « littérature pure » est apparu à partir des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Afin de le distinguer des conceptions englobantes antérieures, on a formulé un certain nombre d'exigences à l'égard de la littérature; outre l'exigence fictionnelle, elle devait rechercher l'expression des sentiments et le beau. De nombreuses formes se sont trouvées *de facto* exclues de ce nouveau cadre, et la sphère littéraire s'est recentrée autour du triptyque poésie, prose et théâtre.

Il apparaît évident aujourd'hui que les Chinois des années 1920 ont été influencés par cette nouvelle conception de la littérature. Lorsqu'ils composèrent leurs histoires littéraires, ils mirent le plus grand soin à établir une ligne de démarcation nette avec les conceptions traditionnelles de la littérature, considérant qu'il était de leur devoir de rehausser le prestige de la littérature pure à travers

l'histoire chinoise. Une telle conviction perdure jusqu'à aujourd'hui. Elle se traduit de manière particulièrement visible dans la répartition des disciplines au sein des établissements d'enseignement supérieur, où une division traditionnelle des disciplines prévaut. Ainsi, on distingue la littérature, l'histoire et la philosophie. Des quatre genres littéraires institués par la tradition, les Classiques et les écrits des philosophes des Royaumes combattants sont rangés dans l'histoire de la philosophie, les écrits des historiens dans l'histoire ; à l'histoire littéraire reviennent les collections, soit la quatrième section des bibliothèques anciennes qui contient les œuvres littéraires, desquelles sont d'ordinaire ôtées les dissertations à l'Empereur, les serments d'alliance et autres écrits de ce genre. Aussi parle-t-on principalement, dans les cours d'histoire littéraire en Chine, de poésie, de prose, de roman et de théâtre.

L'histoire littéraire contemporaine a le grand mérite d'inclure le roman et le théâtre, mais d'autres problèmes se posent car elle a, dans le même temps, éliminé un certain nombre de genres. Ainsi, si Cao Pi loue les « mémoires de remerciement, les adresses au trône et les lettres » (*zhang biao shu ji* 章表書記) de Ruan Yu 阮瑀 (165?-212) et Chen Lin 陳琳 (160-217), jugeant qu'il s'agit des « plus talentueux de leur temps », ces pièces, considérées à l'aune de nos critères modernes, ne sauraient passer pour de la littérature. En effet, selon l'étiquette en vigueur sous la dynastie Han, on appelle « mémoire de remerciement au trône » (*zhang* 章) l'écrit composé en remerciement d'une faveur ; « mémoire adressé au trône » (*biao* 表) les suppliques destinées à l'Empereur ; et « lettres » (*shuji* 書記) la correspondance ordinaire entre individus privés ou les missives envoyées à l'administration, soit des écrits qui ne sont caractérisés ni par l'expression de sentiments personnels, ni par une nature fictionnelle. C'est pourquoi les histoires littéraires préfèrent habituellement retenir les poèmes de ces deux auteurs, et laissent de côtés ces pièces. Mais, en procédant de la sorte, comment se faire une idée précise de ce à quoi correspondent les propos de Cao Pi ?

On peut citer un autre exemple. L'histoire littéraire contemporaine a mis un terme au monopole de la littérature écrite en intégrant des œuvres de la littérature orale. Toutefois, en cessant d'insister continuellement sur le lien entre littéraire et écriture,

certains phénomènes deviennent difficiles à comprendre. C'est le cas des poèmes en prose rythmée de la dynastie Han, dont l'une des caractéristiques principales est d'avoir recours à des formes rares de caractères ou d'en créer de nouveaux. Quelle en est la raison ? On ne peut assurément pas la deviner si l'on ne s'intéresse qu'aux sentiments, à la nature fictionnelle ou à la dimension esthétique de ces œuvres ; il convient plutôt de revenir à l'écriture elle-même. Les deux plus grands auteurs de poèmes en prose rythmée des Han, Sima Xiangru 司馬相如 (179-117 av. J.-C.) et Yang Xiong, étaient tous deux d'éminents philologues. Sima Xiangru est l'auteur d'un ouvrage de philologie intitulé *Fanjiang pian* (凡將篇)<sup>9</sup>, et Yang Xiong d'une *Compilation de commentaires sur Cang Jie* (*Cangjie xunzuan* 蒼頡訓纂) et d'un *Répertoire d'expressions dialectales* (*Fangyan* 方言). Partant, comment ne pas faire le lien entre leur formation de philologues et les poèmes qu'ils ont composés ?

## Comment écrit-on l'histoire littéraire ?

Avant que les Chinois n'écrivent eux-mêmes leur histoire littéraire, des histoires de la littérature chinoise furent composées par des Russes, des Allemands, des Anglais et des Japonais. Aussi les écrits des sinologues et historiens de la littérature étrangers ont-ils stimulé les premiers historiens chinois de la littérature tels que Lin Chuanjia et Huang Ren 黃人 (1866-1913) qui ont donc envisagé l'histoire littéraire sous un angle et en tant que réalité « moderne ». Mais cela n'implique pas que les Chinois n'aient pas, eux-mêmes et à leur manière, ordonné et raconté de longue date l'histoire de leur littérature.

Comment les Chinois de l'antiquité la racontaient-ils ? Nous l'avons rappelé, *l'Esprit de la littérature et la gravure du dragon* mentionne vingt genres littéraires ; il est rendu compte de la nature, des caractéristiques, des origines et des évolutions de chacun d'eux. Prenons par exemple le passage consacré aux oraisons funèbres

---

9. Il s'agit vraisemblablement des deux premiers caractères d'un texte consacré à l'écriture chinoise et dont quelques fragments seulement ont été conservés, rendant impossible une traduction précise de ce titre. (NdT.)

et aux inscriptions sur stèles. On y apprend l'origine de ces deux genres. Les premières remonteraient aux Zhou : les oraisons étaient gravées à la mort d'une personne dont on voulait exalter la vertu et les mérites. Privilège des membres de la haute noblesse dans les premiers temps, elles ont été accordées par la suite aux simples lettrés fonctionnaires, comme en témoigne celle composée par le duc Ai 哀公 en l'honneur de Confucius, et conservée dans le *Commentaire de Zuo aux Printemps et Automnes* (Zuozhuan 左傳):

Le Ciel manque vraiment de miséricorde ! Il ne pouvait pas garder ce vieil homme en vie, et ainsi m'aider. Mon cœur esseulé est perclus de tristesse. Ah ! Quelle douleur ! Confucius ! Comme je suis impuissant !

Voici ce que l'on peut appeler un modèle d'oraison funèbre. Sous les Han, Yang Xiong, Du Du 杜篤 (?-78), Fu Yi 傅毅 (?-90) et Cui Yuan 崔瑗 (77-142) ont également composé des oraisons funèbres de qualité. Dans son *Oraison funèbre pour l'empereur Wen* (Wendi lei 文帝誄), Cao Zhi a enfreint les règles en consacrant, à la fin de la pièce, un long passage à une description de ses sentiments. D'autres oraisons, dans la tradition de « L'oiseau noir » figurant dans la section « Hymnes des Shang » du *Livre des Odes* (Shijing, « Shangsong », Xuanwu 詩經 • 商頌 • 玄鳥), remontent jusqu'à l'histoire des premiers ancêtres. On trouve dans l'*Oraison funèbre pour Wang Xing de Beihaijing* (Beihaijing Wang Xing lei 北海靜王興誄) de Fu Yi des phrases descriptives, reprises par les générations suivantes comme modèles de l'écriture du sentiment personnel à travers la description de paysage. Se trouve ainsi écrite par la même occasion l'histoire de l'oraison funèbre, avec une minutie qui n'exclut pas une vision globale du genre. C'est la raison pour laquelle on peut considérer que *l'Esprit de la littérature et la gravure du dragon*, en tant qu'œuvre théorique, est également une histoire des genres littéraires.

Dans son *Évaluation de la poésie* (Shipin 詩品), le lettré Zhong Rong 鐘嶸 (468?-518), tenu pour l'un des premiers critiques poétiques, s'attache quant à lui à indiquer, dans une entreprise de retour aux sources historiques, les foyers d'inspiration de chaque poète dont il fait la critique. Ainsi, selon lui, les poèmes de Cao Zhi 曹植 (192-232) dérivent des « Airs des principautés » (*Guofeng* 國風), ceux de Liu Zhen 劉禎 (186-217) des poèmes anciens (*gushi* 古詩), et

ceux Wang Can 王粲 (177-217) de la poésie chantée de Li Ling 李陵 (de 134 à 74 av. J.-C.); et ainsi de suite.

Une telle démarche ne se limite naturellement pas à la seule poésie, et chaque anthologie peut être investie d'une vision historique. C'est ce qu'on appelle exprimer ses opinions à l'aide des textes des anciens. *L'Anthologie des belles lettres*, pour illustrer la catégorie des poèmes en prose rythmée traitant du désir sentimental, a choisi le *Fu de Gaotang* (*Gaotang fu* 高唐賦) et le *Fu sur le Libertin lascif* (*Dengtuzi haose fu* 登徒子好色賦) de Song Yu 宋玉 (298-222 av. J.-C.), ainsi que le *Fu de la Déesse* (*Shennü fu* 神女賦) de Cao Zhi. Ces choix manifestent la conception que se fait Xiao Tong de l'expression du désir dans l'histoire de la poésie en prose rythmée.

Un trait constant des anciens, lorsqu'ils traitent d'histoire littéraire, est leur vénération de l'antiquité. C'est ce que Zhou Zuoren 周作人 (1885-1967) a résumé en termes de « cyclicité de l'Histoire ». Lorsqu'ils entreprennent un retour aux sources, les anciens finissent bien souvent par en revenir aux Cinq Classiques. On trouve ainsi, dans *L'Esprit de la littérature et la gravure du dragon*, un chapitre intitulé « Classiques fondamentaux » (« Zongjing » 宗經), dans lequel l'auteur fait remonter l'origine de tous les textes existants aux Cinq Classiques. Les dissertations, discours, élégies (*ci* 辭) et préfaces viennent du *Livre des Mutations*; les édits impériaux et les mémoires adressés à l'Empereur sont nés du *Livre des Documents*, la poésie en prose rythmée, les eulogies, chants et éloges proviennent du *Livre des Odes*; les inscriptions gravées, les oraisons funèbres, les maximes et les invocations du *Livre des Rites*; les commémorations, biographies, serments d'alliance et avis publics de dénonciation incitant à la guerre sont issus des *Printemps et Automnes*. L'auteur précise en outre que si « les cent écoles de pensées furent d'une grande vitalité, elles ne sortirent en définitive pas de ce cadre ». En d'autres termes, les Cinq Classiques sont à la fois les ancêtres et les bornes de la littérature. Les générations postérieures reprirent cette opinion à leur compte, comme peut en témoigner le célèbre *Propos général sur les arts* (*Yigai* 藝概) de Liu Xizai 劉熙載 (1813-1881), lettré de la fin de la dynastie Qing. Dans le chapitre « Enseignement sur la poésie » (« Shijiao » 詩教) de son *Aperçu général de l'histoire littéraire* (*Wenshi tongyi* 文史通義), Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801)

recense avec précision tous les genres littéraires des Royaumes combattants et des périodes ultérieures, affirmant que le développement de la littérature atteint son apogée durant la période des Royaumes combattants. Cette conception est restée inchangée jusqu'à Lin Chuanjia. À force de rechercher continuellement les origines des genres, l'antiquité s'est imposée comme le modèle de référence en tout, ce qui relève d'un certain fondamentalisme.

Rien n'est plus opposé à l'évolutionnisme que la vénération de l'antiquité. Il n'est pas nécessaire ici de revenir en détail sur l'histoire de la théorie évolutionniste en Chine à l'époque moderne. L'influence la plus marquante qu'elle a exercée sur l'histoire littéraire réside dans la modification du rapport des historiens chinois de la littérature à l'antiquité, et dans l'élaboration d'une conception scientifique de l'évolution, fondée sur la recherche de la nouveauté, qui est perçue comme nécessairement bonne. Fu Sinian 傅斯年 (1896-1950), par exemple, a pensé l'évolution des genres littéraires comme celle des organismes vivants. Ainsi, le vers de quatre caractères, utilisé depuis la période des Printemps et Automnes, s'est fait de plus en plus rare avant de dépérir puis finalement disparaître sous les Han. Il s'agit là d'un exemple d'évolution d'un genre littéraire. Par la suite, on a pensé que seule l'utilisation telle quelle de ce modèle d'évolution organique pour comprendre toute la progression de la littérature chinoise permettrait d'aboutir à une histoire littéraire conforme aux règles du développement des sciences. C'est à cette époque que l'expression, forgée sous les Qing, « à chaque génération sa littérature » (*yidai you yidai zhi wenxue* 一代有一代之文學), commença à être utilisée.

Dans les histoires littéraires des anciens abordées plus haut, on a vu que les critères fondamentaux retenus étaient les genres et les auteurs eux-mêmes. Sous les Qing, dans son *Répertoire des genres d'écrits en prose classique* (*Gu wenci leizuan* 古文辭類纂), Yao Nai 姚鼐 (1731-1815) recense, pour la seule prose en langue classique, treize catégories. Cette classification n'a, à l'évidence, rien en commun avec la nouvelle conception de la littérature, articulée autour du triptyque poésie, prose, et roman/théâtre; dès lors, comment faire converger ces anciennes catégories vers les nouveaux genres? Il convient de faire éclater la classification

originelle pour combiner les catégories, certaines devant être écartées, d'autres introduites et, chemin faisant, il est nécessaire de bâtir de nouveaux repères historiques.

La construction de ces repères entretient des liens très étroits avec la science historique moderne, qui, insistons, se veut *science* historique. Sa scientificité, outre le fait d'être fondée sur l'évolutionnisme, repose sur la recherche de la vérité. Cette dernière s'obtient par l'examen critique des sources textuelles. C'est pourquoi nombreux furent ceux qui reprirent le mot de Fu Sinian, « en haut jusqu'à l'éther, en bas jusqu'aux sources jaunes, toujours être en recherche », et érigèrent en règle celui de Hu Shi : « être audacieux dans ses hypothèses et méticuleux dans sa recherche de preuves ». À partir des années 1930, l'examen critique domine l'histoire littéraire, qu'il s'agisse de la vie des auteurs, de l'authenticité des œuvres, des erreurs d'édition. Chaque phrase doit nécessairement avoir une origine précise, et l'on préfère ne pas utiliser de matériaux dont l'authenticité n'a pas été établie. Prenons par exemple les nombreux poèmes anciens anonymes de la dynastie Han, comme « L'arbre merveilleux du jardin » (*Ting zhong you qishu* 庭中有奇樹), « Moins de cent années » (*Shengnian buman bai* 生年不滿百) ou « Lointaine étoile du Bouvier » (*Tiaotiao qianniuxing* 迢迢牽牛星). L'*Anthologie des belles lettres* en a conservé dix-neuf. Beaucoup d'hypothèses ont été émises par le passé sur l'identité de leur auteur et leur date de composition. L'une d'entre elles voudrait que Mei Sheng 枚乘 (?-140 av. J.-C.), des Han occidentaux, en soit l'auteur ; une autre avance qu'une partie seulement de ces dix-neuf poèmes a été composée par Mei Sheng, et qu'une autre partie est de la main de Zhang Heng 張衡 (78-139) et de Cai Yong 蔡邕 (133?-192), tous deux des Han orientaux. Enfin, selon une dernière hypothèse, ces poèmes auraient été composés par Cao Cao et Wang Can sous l'ère Jian'an. Zhu Yizun 朱彝尊 (1629-1709) des Qing, quant à lui, suspecte les auteurs de l'*Anthologie* de les avoir écrits eux-mêmes. Par la suite, Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) consacra une longue étude critique à ces poèmes, et parvint à la conclusion définitive que, bien qu'ils ne soient pas de la main d'un seul auteur, ils datent dans l'ensemble de la fin des Han orientaux. Les historiens de la littérature purent ainsi les insérer sans crainte dans l'histoire littéraire de la dynastie Han. Il arrive

à Lu Xun de moquer ces « quelques grands “sinologues” européens qui, lorsqu'ils parlent de la Chine, utilisent la *Grande encyclopédie illustrée approuvée par l'Empereur* (*Qinding tushu jicheng* 欽定圖書集成). Voilà un jeu que, pour leur part, les tenants de l'École critique chinoise se refusent de jouer », écrit-il dans le chapitre « Collection complète en quatre volumes » (« Sikuquanshu zhenben » 四庫全書珍本) du recueil d'essais intitulé *Causeries distrayantes* (*Zhunfeng yuetan* 準風月談). Le jugement de Lu Xun s'explique par le fait qu'il était de notoriété publique qu'en dépit de l'approbation impériale, l'édition de la *Grande Encyclopédie illustrée* n'était pas fiable.

Mais l'étude critique des textes à elle seule ne suffit pas. La finalité des études historiques étant de tirer les enseignements du passé pour éclairer le présent et l'avenir, elle doit être capable d'éclairer les changements en en cherchant les causes et d'énoncer des lois d'évolution, afin de nous donner les moyens de savoir à quelles causes correspondent quels effets.

La pensée démocratique moderne, par exemple, a exercé une très vaste influence, qui a gagné les champs historique et littéraire. Dans les études historiques, cette pensée, en s'opposant aux conceptions élitiste et héroïque de l'histoire, a rehaussé le statut du fait populaire et du peuple lui-même. Dans le champ littéraire, il s'agissait de faire émerger la vitalité et l'énergie populaires, ce qui, en matière d'histoire littéraire, revenait à montrer que la littérature populaire était la source de toutes les littératures depuis l'antiquité. L'importance accordée au champ populaire est particulièrement manifeste chez les intellectuels du 4 mai 1919. Des personnalités comme Hu Shi, Lu Xun ou Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980), dans leurs mémoires, ne manquent pas d'évoquer comment, enfants, ils vivaient au contact des récits populaires, des romans et du théâtre, donnant presque le sentiment qu'ils ont commencé à éduquer leur goût pour la littérature populaire dès leur enfance. Cependant, quand on lit la « Préface » aux *Discussions critiques sur l'histoire de l'Antiquité* (*Gushibian zixu* 古史辯自序) de Gu Jiegang, on comprend que c'est une nouvelle conception de l'histoire, avec laquelle ils se familiarisèrent à peu près à l'époque du mouvement du 4 mai, qui est à l'origine de ces souvenirs.

Nous sommes, de nos jours, tout à fait conscients que la littérature tire sa source du milieu populaire. Une fois passée entre les mains des intellectuels, bien qu'accédant à un statut supérieur, elle se rigidifie et finit par dépérir. Il faut alors attendre qu'une nouvelle littérature bourgeoise au sein du peuple, afin qu'elle vienne porter secours à celle des intellectuels. Ce modèle d'évolution de l'histoire littéraire est illustré par la succession des genres suivants : les élégies de Chu, la poésie en prose rythmée des Han, la poésie régulière des Tang, la poésie chantée (*ci* 詞) des Song, le théâtre chanté (*qu* 曲) des Yuan et les romans des dynasties Ming et Qing.

Cette histoire littéraire, qui s'accorde naturellement à une conception moderne de l'histoire, scientifique et évolutionniste, tend cependant à trop simplifier un certain nombre de phénomènes historiques. Le plus frappant est l'évolution des genres littéraires eux-mêmes, qui, dans un tel modèle, devient difficile à percevoir. Ainsi, les auteurs de poèmes en prose rythmée étaient encore nombreux sous les Tang. Li Bai est ainsi l'auteur d'un *Fu sur la tristesse de l'automne pur* (*Bei qingqiu fu* 悲清秋賦), Liu Yuxi 劉禹錫 (772-842) d'un *Fu sur les harmonies automnales* (*Qiusheng fu* 秋聲賦), Du Mu 杜牧 (803-852) d'un *Fu sur le palais de E'pang* (*E'pang gong fu* 阿房宮賦), qui sont tous fort réussis. Et c'est le triptyque de poèmes en prose rythmée de Du Fu 杜甫 (712-770), *Sacrifice au temple des ancêtres impériaux* (*Chaoxiang taimiao* 朝享太廟), *Sacrifice au faubourg du Sud* (*Youshi yu nanjiao* 有事於南郊) et *Sacrifice au palais de la grande Pureté* (*Chaoxian Taiqingmiao* 朝獻太清廟), composés sous le règne de Xuan Zong 玄宗 (712-756), qui valut à Du Fu de devenir celui qui « s'étonna d'acquérir une réputation éclatante en une seule journée ». Le grand nombre de lettrés pratiquant le *fu* sous les Tang s'explique par l'existence, à cette époque, de la présence d'une composition dans ce genre littéraire au programme du concours mandarin de plus haut degré. Ma Jigao 馬積高 (1925-2001) a recensé que plus des deux-tiers de *fu* conservés dans *La quintessence du jardin des lettres* (*Wenyuan yinghua* 文苑英華) étaient des poèmes de ce type, aux contraintes prosodiques strictes, avec contrepoint tonal et rimes. Or, comment pourrait-on expliquer ce phénomène en se fondant sur le type d'histoire littéraire décrit plus haut ?

## Comment lire les œuvres ?

L'une des tâches importantes de l'histoire littéraire depuis l'époque moderne est de parler des auteurs et des œuvres. Mais cette démarche n'est pas l'apanage de l'histoire littéraire, et l'histoire chinoise ancienne ne manque pas de traités sur les auteurs. S'agissant de l'histoire officielle, le *Livre des Han postérieurs* (*Hou Hanshu* 後漢書) de Fan Ye 範曄 (398-445), qui comporte un chapitre intitulé « Vies du jardin des lettres » (« Wenyuan zhuan » 文苑傳), a constitué un précédent. Ce chapitre est exclusivement consacré aux vies des hommes de lettres éminents. Les ouvrages historiques postérieurs l'imiteront tous, si bien que même l'*Ébauche de l'histoire dynastique des Qing* (*Qing shigao* 清史稿), compilée sous la direction de Zhao Erxun 趙爾巽 (1844-1927), comporte elle aussi son chapitre sur les « Vies du jardin des lettres ». Les dates de naissance et de mort, le lieu de naissance, les fonctions exercées, les fréquentations, les œuvres majeures des principaux auteurs de toutes les dynasties se trouvent ainsi consignés — si bien que lorsqu'on écrit une histoire littéraire de nos jours, il reste nécessaire de s'y référer. Cependant, les « vies du jardin des lettres » de chaque période ne s'intéressent que très peu aux œuvres en elles-mêmes. Sur ce sujet, il nous faut chercher ailleurs.

L'*Évaluation de la Poésie*, par exemple, utilise une méthode purement appréciative, comme en témoigne l'analyse donnée des poèmes de Ruan Ji 阮籍 (210-263), classé par Zhong Rong parmi les poètes de première valeur :

Ils viennent des *Odes mineures* du *Livre des Odes*. On peut lire ses *Poèmes intimes* (*Yonghuai shi* 詠懷詩) pour façonner son tempérament et éveiller ses sentiments les plus subtils. Leurs mots résonnent dans nos oreilles et sont sous nos yeux, mais les émotions dont ils procèdent, elles sont encloses aux confins du monde. Quelle abondance, quelle beauté ! On retrouve les *Odes*. Oubliant la médiocrité environnante, on déploie ses hautes aspirations, soupirant face à l'émotion contenue dans ses vers. Lointain et profond, leur sens est difficile à entendre.

Cette méthode a été reprise ensuite par de nombreux ouvrages de critique poétique et littéraire, comme l'atteste ce propos de Chen

Shidao 陳師道 (1053-1101) dans ses *Propos de Houshan sur la poésie* (*Houshan shihua* 後山詩話):

Lorsque je commente les poèmes de Li Bai, je suis pareil à Zhang Le dans la plaine de Dongting, sans début ni fin, refusant les règles invariables; voilà ce que les fabricants d'encre et les graveurs de caractères seraient bien incapables de mesurer et de calculer.

Liu Shiwei 劉師培 (1884-1919) lui-même, lorsqu'il donnait ses cours de littérature ancienne à l'université de Pékin, reproduisait, dans une moindre mesure, cette approche. Il loue ainsi l'exactitude du jugement de Cang Rongxu 臧榮緒 (415-488), auteur du *Livre des Jin* (*Jinshu* 晉書), qui juge les écrits de Lu Ji « magnifiquement ouverts ». Notons que les commentaires de Liu Shiwei sur les œuvres classiques furent ceux que Lu Xun prisait le plus.

Une autre manière de rendre compte des œuvres consiste à apprendre au lecteur, pour le mettre à même d'apprécier ces dernières, à composer soi-même des textes en prose et de la poésie, en expliquant comment ajuster les rimes d'un vers pour conserver la rime du vers précédent, trouver les sentences parallèles justes, comme on le lit dans les *Propos sur le miroir des lettres des archives impériales secrètes* (*Wenjing mifu lun* 文鏡秘府論), collationnés et édités par le moine japonais Kūkai 空海 (774-835) durant la dynastie Tang. On trouve aussi un ouvrage intitulé *Nouvelles définitions des formes poétiques de maître Cui* (*Cuishi xinding shiti* 崔氏新定詩體), dans lequel l'auteur distingue dix critères poétiques, parmi lesquels: l'apparence formelle, le style, l'ordre, la sincérité, le raffinement, etc. Chacun de ces critères est accompagné d'exemples précis. Ainsi, concernant l'ordre, on trouve des exemples concrets de vers « dont l'épanchement sentimental est conçu pour convenir à la raison », tels que: « Les oies à la nuit tombée veulent s'en retourner, seul le voyageur n'est pas rentré » et « Tout alentour aucun voisin ne connaît, la porte naturellement reste fermée ». Ma Xulun 馬敘倫 (1885-1970), né à la fin de la dynastie Qing, nous dit dans ses *Mémoires d'avant mes soixante ans* (*Wo zai liushi sui yiqian* 我在六十歲以前) qu'au début de ses études élémentaires, anticipant le concours mandarin de bachelier auquel il comptait participer des années plus tard et qui requerrait la composition de

huitains pentamétriques, il a commencé par apprendre à composer des sentences parallèles correctes. Ainsi, aux « yeux en feuille de saule » (*liuyan* 柳眼) doivent correspondre les « joues au duvet de pêche » (*taosai* 桃腮); aux « chatons de saule flottant au vent » (*feixu* 飛絮), les « filaments de soie flottant sur l'eau » (*yousi* 遊絲), etc. En commençant par trouver une association juste entre deux caractères, on finit par trouver les correspondances pour cinq, et c'est ainsi que l'on parvient à composer un beau poème rimé, comme celui-ci, évoquant la chute des fleurs: « Rêverie de papillons en nuées » (*yi tuan hudie meng* 一團蝴蝶夢), auquel on peut faire correspondre « Ramages de perdrix éparpillées » (*ji chu zhegu sheng* 幾處鷓鴣聲).

Ayant perdu sa raison d'être avec la suppression des concours mandarinaux, cette méthode de lecture a naturellement été mise de côté. Quant à la première méthode, qui faisait la part belle à l'expérience et à l'appréciation personnelle du lecteur commentateur, elle a fini par être jugée trop imprécise, trop peu voire antiscientifique, et, surtout, inadaptable au système éducatif démocratique moderne: elle a donc elle aussi disparu de l'enseignement.

Reste que l'histoire littéraire doit malgré tout traiter des œuvres, et que pour ce faire, il lui faut bien disposer d'une méthode adaptée. Nul n'ignore que, depuis la période moderne, de nombreux paradigmes d'analyse littéraire occidentaux ont été introduits en Chine. Par exemple, Wang Guowei 王國維 (1877-1927) s'est référé aux théories philosophiques de Schopenhauer pour son analyse du *Rêve dans le pavillon rouge* (*Hongloumeng* 紅樓夢), ce qui l'a mené à conclure qu'il s'agit, de bout en bout, d'une tragédie. Cependant, c'est le réalisme et ses théorisations qui, en dernière instance, se sont imposés dans l'histoire littéraire. En Occident, le réalisme fut d'abord une technique d'écriture romanesque, avant de devenir un mode de réflexion répandu en histoire littéraire; sous cet angle, il a été utilisé pour expliquer les genres littéraires chinois classiques. Si on laisse de côté les raisons politiques, cette méthode présente des avantages certains. Premièrement en Chine, dès les débuts de l'époque moderne, le roman a été particulièrement mis en avant; il a fini par devenir un genre littéraire majeur, ce qui a favorisé le

développement théorique du réalisme romanesque. Le recours unifié à une théorie unique, la théorie réaliste, au prisme de laquelle fut lue et interprétée la production romanesque, fut de rigueur dans l'enseignement et s'est imposée en histoire littéraire, en dépit du fait que le corpus restait encore essentiellement constitué d'œuvres anciennes. Deuxièmement, l'impératif pour les œuvres de fournir une peinture authentique et objective de la société s'accorde assez bien avec l'objectif de rétablir « scientifiquement » la réalité historique à la fois décrite et déformée par les œuvres, tâche à laquelle l'histoire littéraire moderne estima devoir s'atteler. Enfin, le genre romanesque occupant une place importante aujourd'hui encore, il apparaît justifié de recourir à la théorie du réalisme romanesque pour les analyser.

Mais les avantages que présente la théorie réaliste pour l'histoire littéraire, bien qu'appréciables, ne doivent pas faire oublier que si le réalisme devait venir à constituer la seule méthode de lecture, de nombreux phénomènes nous échapperaient. En effet, comment analyser la poésie classique à l'aide de cette théorie ? On dit qu'à la fin de sa vie, Du Fu avait atteint une maîtrise consommée de la poésie, comme peuvent en témoigner les *Huit poèmes sur le début de l'automne* (*Qixing bashou* 秋興八首). Cependant, ces poèmes sont difficilement explicables à l'aide de la théorie réaliste. L'histoire littéraire les a mis de côté pendant un certain temps. Prenons, par exemple, le premier d'entre eux :

La rosée d'automne accable les liquidamars flétris; le froid glacial s'empare du mont Wu et de la gorge Wuxia.

Les vagues du fleuve jaillissent jusqu'au ciel; aux frontières les nuages rejoignent la terre.

Par deux fois j'ai vu des bosquets de chrysanthèmes ouverts et ai pleuré les jours passés; une barque solitaire est attachée au pays de mon cœur.

On s'affaire à rapiécer les habits d'hiver; à Baidicheng, le bruit de la pierre à battre<sup>10</sup> s'élève empressé dans le crépuscule.

On ne trouve, à l'évidence, aucune trace de peinture sociale dans ce poème. Et, sans même remonter jusqu'à la poésie classique,

10. Pierre sur laquelle on posait le linge pour le battre ou, ici, le recoudre. (NdT)

la théorie réaliste n'est pas forcément appropriée dans toutes les circonstances pour analyser les œuvres modernes. Ainsi, le fervent réaliste qu'était Mao Dun 茅盾 (1896-1981), s'il se sert de son *Sur Xu Zhimo* (*Xu Zhimo lun* 徐誌摩論) pour disserter sur le rapport entre la poésie et la vie, ne trouve que les mots suivants lorsqu'il s'agit de parler de l'art poétique lui-même : « un style bien ordonné, une tonalité sonore et énergique ».

*Traduction de Joachim Boittout*

## **La Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo**

*De la littérature à la peinture  
et à l'histoire*

DAI Yan

La *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*<sup>1</sup> (*Luoshen fu* 洛神賦) est une œuvre du III<sup>e</sup> siècle de notre ère composée par Cao Zhi 曹植 (192-232), frère cadet de Cao Pi 曹丕, l'empereur Wen des Wei (*Wei Wendi* 魏文帝, r. 220 à 226). Inspirée par la légende de Fu Fei 宓妃, fille du souverain mythique Fu Xi 伏羲, qui se noya dans les eaux de la rivière Luo 洛, elle imite la *Rhapsodie sur la déesse* (*Shennü fu* 神女賦) du poète des Royaumes combattants Song Yu 宋玉 (319?-298 avant notre ère); à partir du IV<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Cao Zhi devint un thème calligraphique et pictural de référence, dont la signification évolua à la faveur d'interprétations nouvelles proposées par les peintres et le public. Parallèlement, la mort de dame Zhen 甄氏, épouse de l'empereur Wen, ayant marqué les esprits sous le règne de son fils, l'empereur Ming des Wei (*Wei Mingdi* 魏明帝, c'est-à-dire Cao Rui 曹叡, r. 226-239), de nombreuses légendes se diffusèrent autour de son personnage, mêlant à l'histoire une part notable d'imaginaire. La rencontre de cet imaginaire avec les images de la *Peinture de la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo* (*Luoshen fu tu*

---

1. Nous adoptons par convention cette traduction du terme *fu* 賦. Le genre *fu* est une forme poétique en prose rythmée et rimée, constitué sous les Han et en plein épanouissement entre le II<sup>e</sup> s. avant et le VI<sup>e</sup> s. après J.-C. D'autres termes ont été proposés en guise de traduction, comme « poème en prose », « description poétique », « essai en vers », « prose artistique », etc. (NdT.)

洛神賦圖) enrichit du même coup le poème d'une strate merveilleuse, lui instillant une teneur nouvelle — « l'émotion suscitée par le sort de l'impératrice Zhen » (*gan Zhen* 感甄) —, et concourant à forger une histoire d'amour d'un grand raffinement.

## Aux origines de la légende sur la nymphe de la Luo : Fu Fei et la déesse

Au mois de mai de la quatrième année de l'ère Huangchu 黃初 du règne de l'empereur Wen des Wei (224), Cao Zhi, roi de Yongqiu 雍丘, reçoit l'ordre de se rendre à la capitale en compagnie de Cao Biao 曹彪, roi de Baima 白馬, et de Cao Zhang 曹彰, roi de Rencheng 任城, pour présenter ses hommages à l'Empereur. Mais ce déplacement familial est source pour lui de bien des désillusions, comme il l'exprime dans une série de poèmes regroupés sous le titre de *Poèmes offerts à Cao Biao, roi de Baima* (*Zeng Baima wang Biao* 贈白馬王彪), dans lesquels il épanche son sentiment de solitude et son abattement. De retour de voyage, il compose une autre œuvre, la *Rhapsodie sur la nymphe de la Luo*, qui narre sous la forme d'un dialogue la rencontre, sur les bords de la rivière Luo, du « je » poétique faisant route vers son royaume après sa visite à la capitale avec la nymphe Fu Fei. Comme en témoigne la préface, les deux principales sources d'inspiration de cette rhapsodie sont la nymphe de la rivière Luo, inscrite dans la légende, et une déesse dont l'histoire est relatée par le poète Song Yu.

Voyons pour commencer ce qu'il en est de « la nymphe de ce cours d'eau, prénommée Fu Fei ».

La première occurrence du nom de Fu Fei dans les documents disponibles est d'au moins cinq cents ans antérieure à la naissance de Cao Zhi. Dans la section intitulée « À la rencontre du chagrin » (*Lisao* 離騷) des *Élégies de Chu* (*Chu ci* 楚辭), Qu Yuan 屈原 (353-276 av. J.-C.) raconte qu'au cours de ses pérégrinations, il a fait la rencontre de cinq femmes : la déesse des monts Kunlun 崑崙, Fu Fei ; la belle du royaume de Song 媵 (Jian Di 簡狄, concubine du souverain légendaire Di Ku 帝嚳) ; les deux sœurs Yao 姚 du royaume de Yu 虞. Le poète déclare encore qu'il a demandé à

Fenglong 豐隆, le dieu des nuages, de faire venir Fu Fei, et prié Jian Xiu 蹇修, ministre de Fu Xi, de jouer pour lui les entremetteurs. Néanmoins, l'attitude ambiguë de Fu Fei finit par lui causer une grande déception.

Fu Fei est souvent mentionnée également dans des œuvres datant de la dynastie Han, notamment dans la *Rhapsodie sur le parc Shanglin* (*Shanglin fu* 上林賦) de Sima Xiangru 司馬相如 (179-118 av. J.-C.). Le parc royal de Shanglin, situé à l'ouest de la capitale Chang'an 長安, remonte à la dynastie Qin; il a été agrandi et reconstruit par l'empereur Wu des Han (*Han Wudi* 漢武帝). Sima Xiangru vante dans ce texte la magnificence d'un lieu où plaisirs charnels et musicaux font naître une ivresse délicieuse. On y trouve présentes Qingqin 青琴, divinité des arts, et Fu Fei, dont le poète s'emploie à décrire, avec force détails, la beauté surnaturelle, avant de révéler qu'elles se sont éprises de lui.

Yang Xiong 揚雄 (53-18 av. J.-C.) évoque lui aussi Fu Fei dans sa *Rhapsodie sur la fontaine douce* (*Ganquan fu* 甘泉賦) et sa *Rhapsodie sur la chasse* (*Yulie fu* 羽獵賦), indiquant clairement le lien de celle-ci avec la rivière Luo :

Fu Fei qui fouette les eaux de la Luo, apporte leur repas à Qu Yuan, Peng Xian et Wu Zixu<sup>2</sup>.

À la même époque, Liu Xiang 劉向 (env. 77-6 av. J.-C.) précise dans les *Neuf lamentations* (*Jiu tan* 九嘆) qu'au-delà de ses origines qui la lient aux rivières Yi 伊 et Luo, Fu Fei est le symbole de l'intégrité en politique.

Le fait qu'elle ait été reconnue comme déesse de la rivière Luo n'est pas étranger à la fondation de la capitale impériale, Luoyang 洛陽, sous les Han orientaux. Dans sa *Rhapsodie sur la capitale orientale* (*Dongjing fu* 東京賦), Zhang Heng 張衡 (78-139) relate le

---

2. Ces trois personnages ont en commun un sort injuste et une mort par noyade. Le poète Qu Yuan 屈原, en raison de son opposition à la politique de son roi et suite aux calomnies de certains courtisans, est envoyé en exil et mène une existence errante à travers le pays de Chu, avant de se précipiter dans la rivière Milo. Il imite en cela Peng Xian 彭咸, vertueux ministre du souverain des Yin, sourd à ses admonestations, qui se jette dans l'eau en marque de protestation. Quant à Wu Zixu 伍子胥, grand général et conseiller du roi de Wu, il est accusé par celui-ci de saboter ses plans et forcé au suicide, puis son corps est jeté dans une rivière (NdT).

choix du roi Cheng de Zhou (*Zhou Cheng wang* 周成王) d'établir la capitale à Luoyang, évoquant les nombreux atouts qui en font un emplacement privilégié; il précise ainsi:

Fu Fei avait ici sa demeure, les dieux y avaient prédit la durée du règne [de la nouvelle dynastie].

On comprend qu'habitante le lieu, Fu Fei est devenue la protectrice de la ville construite sur cet emplacement. On lit encore dans la *Rhapsodie sur la méditation du Mystère* (*Si xuan fu* 思玄賦) du même auteur:

La fée du mont Taihua m'emporte sur son dos, j'appelle auprès de moi Fu Fei de la rivière Luo.

Ici, Fu Fei n'est plus seulement évoquée en association avec la rivière Luo; elle entretient, tout comme la belle du mont Taihua, un commerce spirituel et affectif avec le « je » du poème.

Il est intéressant par ailleurs de remarquer que soixante-dix ans avant Cao Zhi, Cai Yong 蔡邕 (133?-192) a lui aussi mentionné Fu Fei, dans un vers de sa *Rhapsodie sur le récit d'un voyage* (*Shu xing fu* 述行賦). C'est dans des dispositions similaires à celles de Cao Zhi, mentionnées plus haut, que l'auteur, abattu, épuisé et indigné par la cupidité et la perfidie des personnages de la Cour, entreprend le voyage qu'il relate:

Je songe à la lumière merveilleuse de Fu Fei, déesse qui subtilement se dissimule pour disparaître.

Dans ces vers, Cai Yong recourt à la figure de Fu Fei, symbole de la probité et du bon gouvernement, qui ici se tient cachée, pour suggérer en creux la noirceur de son époque. Comment ne pas lire un sentiment analogue dans la rhapsodie de Cao Zhi, à qui la pensée de la nymphe survient alors qu'il se tient sur les bords de la Luo, sur le chemin du retour d'un éprouvant voyage à la capitale?

Pour Cao Zhi, Fu Fei, divinité protectrice de la rivière Luo, symbolise la beauté, la félicité et le bon gouvernement; mais c'est à elle que revient la décision de se manifester. Comme il l'a écrit dans les *Poèmes offerts à Cao Zhang, roi de Baima*:

Par quelles pensées soucieuses se laisse-t-on accabler? De vrai, les desseins du Ciel sont douteux!

Rien ne sert de rechercher les immortels, Songzi<sup>3</sup> depuis longtemps me dupe.

Les malheurs en un instant se produisent; qui pourrait tenir cent ans?

Séparés sans plus jamais nous rencontrer, quand donc nous tiendrons-nous la main?

Examinons à présent l'histoire de la déesse racontée par Song Yu au roi de Chu. On trouve cette histoire dans la *Rhapsodie sur le Mont Gaotang* (*Gaotang fu* 高唐賦) et la *Rhapsodie sur la déesse*, attribuées à Song Yu (époque des Royaumes combattants), mais dont il a été établi, après un examen critique mené par des savants à l'époque contemporaine, qu'elles datent en réalité de la dynastie Han. Dans la *Rhapsodie sur la déesse*, le roi Xiang de Chu (*Chu Xiang wang* 楚襄王), après avoir écouté Song Yu lui décrire les merveilles exotiques du mont Gaotang, peuplé d'esprits et de créatures fantastiques, voit confusément lui apparaître en rêve une déesse. Le lendemain, il rapporte son entrevue avec celle-ci à Song Yu, qui se charge de consigner les détails physiques de la déesse et les circonstances de cette rencontre. L'essentiel du poème consiste ainsi en une description de l'air et de la conduite de la déesse, qui expliquent la fascination qu'elle exerce sur le roi de Chu. La rhapsodie relate cette succession d'évènements: au début, la déesse semble entreprenante, puis elle commence à se montrer hésitante; ensuite, elle et le roi se déclarent l'un et l'autre leur amour, pour le plus grand bonheur de celui-ci. Mais subitement, la déesse change de visage et s'en va, sans autre forme de procès. Le roi, qui ne parvient pas à la retenir, reste seul et bouleversé, sans pouvoir trouver le sommeil de la nuit. Cette rencontre entre le roi Xiang et la déesse, décrite ici dans tous ses détours et ses complications, n'est pas sans rappeler celle, en demi-teinte, de l'auteur du *Lisao* avec Fu Fei.

Cette déesse semble être la réunion de la Fu Fei de la *Rhapsodie sur le parc Shanglin* de Sima Xiangru et de celle du *Lisao* de Qu Yuan; de la première elle tire son visage et son apparence physique, et de la seconde son tempérament et son attitude. Cependant, dans la *Rhapsodie sur la déesse*, la « déesse » est l'unique protagoniste.

---

3. Nom d'un immortel légendaire, souvent évoqué en poésie.

Cette focalisation sur un seul personnage exercera sur Cao Zhi une influence certaine dans la composition de sa propre *Rhapsodie*.

En outre, Cao Zhi emprunte également à la *Rhapsodie sur la déesse* la forme dialoguée entre le roi Xiang et Song Yu. Cependant, tandis que dans ce dernier texte c'est Song Yu qui retranscrit toute la scène à laquelle le roi Xiang a assisté, dans celui de Cao Zhi, « je » est à la fois le roi, acteur et témoin de la scène, et le « narrateur », ce qui renforce l'impression de véracité du récit.

### **La *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* : amour désespéré et communication en rêve**

D'après le premier texte de son recueil *Éloges de peintures* (*Hua zan* 畫贊), intitulé « Éloge de Pao Xi<sup>4</sup> » (« Pao Xi zan » 庖犧贊), on devine que Cao Zhi, du fait de la connaissance qu'il avait de Fu Xi, n'était pas sans connaître l'histoire de sa fille Fu Fei. Ainsi, lorsque ce jour de la quatrième année de l'ère Huangchu il passe par les bords de la rivière Luo, les légendes entourant cette dernière refont immédiatement surface et, se greffant à l'histoire de la déesse rapportée par Song Yu, donnent naissance à une nouvelle « déesse de la rivière Luo ».

Cette rhapsodie de Cao Zhi est composée à la première personne du singulier. Outre la préface inaugurale, elle est constituée de cinq paragraphes, dont on se propose à présent de résumer le contenu :

A. Depuis le vers « De la capitale je rentrais vers mon fief à l'est » (余從京域，言歸東藩), l'auteur rend brièvement compte du parcours qui le mène de la capitale aux berges de la rivière Luo, puis entre rapidement dans le vif du sujet :

J'aperçus une beauté, au bord d'une falaise.

En discutant avec son cocher, l'auteur apprend qu'il s'agit de Fu Fei, nymphe de la rivière Luo.

---

4. Pao Xi est l'autre nom de Fu Xi.

B. Il prend ensuite pour prétexte la réponse au cocher pour décrire, avec force détails, la beauté stupéfiante de Fu Fei. Il commence par sa physionomie et ses vêtements :

Son corps flotte comme une oie sauvage effarouchée, gracieux tel le dragon ondoyant, éblouissant de splendeur comme le chrysanthème à l'automne, éclatant de luxuriance comme le pin au printemps.

Semblable à une lune cachée par de fins nuages, elle tourbillonne telle la neige emportée par le vent.

Contemplée de loin, elle a l'éclat pur des nuées matinales s'élevant dans la lumière du soleil; observée de près, elle chatoie comme le nénuphar émergeant de l'onde limpide.

Ses mensurations sont parfaites et sa taille a les justes proportions, ses épaules semblent sculptées, ses hanches sont fines et douces. Un cou allongé et une nuque gracieuse, la blancheur de sa peau se révèle avec éclat. Nul besoin pour elle de s'oindre d'onguents parfumés, ni de faire usage de la céruse. Les pics de ses chignons s'élèvent hauts et majestueux, ses beaux sourcils sont minces et arqués; ses lèvres vermeilles brillent, ses dents blanches resplendent; ses pupilles étincelantes excellent dans les regards détournés, les fossettes de ses joues rejoignent ses pommettes; son maintien est gracieux comme un anneau de jade et sa beauté est ravissante, son air est serein et son corps placide. Avec sa tendresse bienveillante, ses mots sont séduisants. Ses habits somptueux sont hors du commun, sa morphologie est de celles que l'on admire sur les peintures.

Comme elle resplendit, la soie qu'elle porte! À ses oreilles, des anneaux ciselés de jaspé et d'émeraude. Elle est parée d'or et de jade, les perles illuminent son corps. Avec ses souliers ornés elle voyage loin, le fin pan de sa robe entraîne la gaze du brouillard.

Cao Zhi prolonge cette description en notant sa conduite et ses manières :

Suave et embaumante telle une orchidée cachée, elle déambulait au pied d'une montagne. Voilà que, soudain, elle sursaute légèrement, pour aller s'ébattre et flâner. À gauche, elle s'appuie sur un étendard bariolé; à droite, elle s'abrite sous une bannière à la hampe de cannellier. Elle tend son poignet d'albâtre vers l'humide rive divine, et cueille au cœur du torrent l'agaric noir aux vertus magiques.

C. Fasciné par la beauté et l'entrain de Fu Fei, le « je » poétique lui déclare son amour, qu'elle accepte. Dès lors, Cao Zhi est pris d'inquiétude et n'ose transgresser les règles de bienséance. Dans

la séquence qui va du vers « Ravi devant la grâce de sa beauté » (余情悅其淑美兮) au vers « prévenant les excès par les rites, je me contrôlais » (申禮防以自恃), on lit une description subtile de la psychologie méandreuse de l'auteur qui, partant de l'impulsion joyeuse initiale, finit, indécis, par ne plus savoir comment se comporter.

D. Cao Zhi poursuit en déclarant que « l'esprit de la rivière Luo en était ému » (於是洛靈感焉). Dans la suite du passage, il décrit la réaction de Fu Fei qui, prise de stupeur, déçue, « tantôt apparaît, tantôt disparaît, son éclat divin se faisant insaisissable » (神光離合, 乍陰乍陽). Il la décrit ensuite convoquant les deux épouses de Shun, nymphes de la Xiang, accompagnées de leurs naïades des rives de la Han ainsi que d'autres déesses, pour s'ébattre gaiement dans l'onde claire, cueillir des perles et ramasser des plumes à la teinte d'émeraude, déclamer des vers et chanter. « Leur visage est si éclatant, leur silhouette si gracieuse, qu'on en oublie de manger » (華容婀娜, 令我忘餐). D'autres esprits des cours d'eau s'ébattent aussi. Ce passage est entremêlé d'une description de leurs chants et de leurs danses, qui produit un effet d'ondulation mélodieuse. Mais voilà que soudain, le rideau tombe et Fu Fei, les larmes aux yeux, le cœur déchiré, « franchit l'îlot du Nord et passe la colline du Sud » (越北沚, 過南岡).

E. Le dernier paragraphe s'ouvre avec le vers « soudain, je ne sus en quel lieu elle demeurerait » (忽不悟其所舍), qui précède une évocation de la solitude et du désappointement du « je ». Enfin, l'auteur clôt le texte sur ces mots :

J'empoigne les rênes de mon coursier et lève haut ma cravache, mais irrésolu, je m'attarde et ne puis m'en aller.

Dans les parties A, C et E, qui remplissent principalement une fonction narrative en impulsant le développement de l'intrigue, on dénombre environ trois cent caractères se référant au « je ». Tandis que les parties B et D, qui comptent quelque cinq cents caractères, sont essentiellement consacrées à Fu Fei, et dotées d'une forte dimension picturale.

La structure et l'écriture de la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*, comme l'indique Cao Zhi lui-même, sont influencées par Song Yu. Le modèle introduit par sa *Rhapsodie sur la déesse*, qui s'ouvre sur une description de la déesse, se retrouve en effet, de manière encore plus évidente encore, dans la *Rhapsodie* de Cao Zhi. La perfection de l'être sans pareil qu'est Fu Fei y est encore plus manifeste, tout en étant enrichie d'agrégats d'autres variantes de sa légende, auxquels s'ajoute l'héritage du *Lisao* et de la *Rhapsodie sur le parc Shanglin*. Au total, c'est une figure divine et féminine belle, tendre et plus vraie que nature, qui est donnée à lire.

En lisant la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* au regard d'autres œuvres de Cao Zhi, on perçoit la singularité de son écriture du sentiment amoureux et des femmes. L'amour, pour lui, est la plupart du temps sans réciproque et donc sans espoir, à l'image de celui que voue à Fu Fei le « je » du poème, qui ne trouve jamais personne pour intercéder en sa faveur auprès de l'être aimé. Le parallèle avec les difficultés politiques de Cao Zhi, son incapacité à déployer ses ambitions et le sentiment d'échec tenace qu'il nourrit est tout à fait frappant.

On trouve bien entendu de nombreuses autres œuvres semblables à la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* chez les contemporains de Cao Zhi, comme la *Rhapsodie sur la déesse* ou la *Rhapsodie sur l'arrêt des désirs* (*Zhiyu fu* 止欲賦) de Chen Lin 陳琳 (160-217) et de Ruan Yu 阮瑀 (165?-212). Le point commun de toutes ces œuvres est le dispositif narratif, articulé autour de la rencontre nocturne d'un souverain endormi avec une déesse, comme on a pu le voir chez Song Yu. L'amour ne pouvant advenir que dans les songes, à défaut de s'accomplir dans la réalité, ces œuvres comportent toutes un passage de « communication spirituelle par le rêve » entre un homme et une femme.

Dans son étude du conte en prose classique *Récit de la rencontre avec l'authentique* (*Hui zhen ji* 會真記), encore connu sous le nom de *Vie de Yingying* (*Yingying zhuan* 鶯鶯傳), du lettré des Tang Yuan Zhen 元稹 (779-831), Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969) a fait remarquer que le terme « authentique » (*zhen* 真) était généralement un synonyme d'« immortel » (*xian* 仙). Par conséquent, la « rencontre avec l'authentique » signifie « rencontrer un immortel »

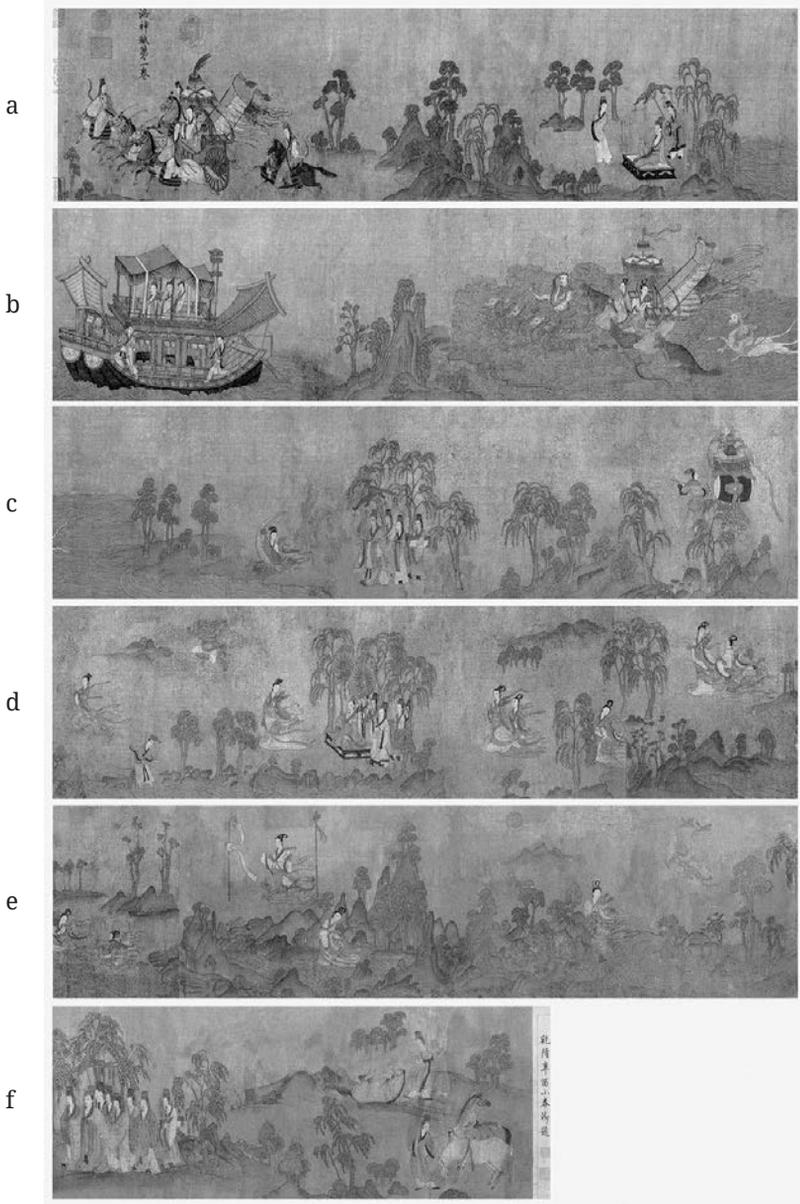
(*yu xian* 遇仙) ou « faire un voyage d'immortel » (*youxian* 游仙), qui désigne une expérience d'élévation et de libre évolution au-dessus du siècle; il s'agit donc d'histoires d'inspiration taoïste. Si Chen Yinke s'intéresse ici principalement aux romans des Six Dynasties et des Tang, la trame de ces histoires est déjà présente dans de nombreux poèmes en prose rythmée et ouvrages historiques de la dynastie Han, tels le *Livre des Han* (*Hanshu* 漢書), la *Rhapsodie sur la déesse* et la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*.

### **La Peinture de la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo : la projection d'un peintre**

Son imitation par de nombreux poètes atteste le grand succès dont a joui la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* depuis les Jin et les Song; en témoigne aussi le fait qu'elle a inspiré de nombreuses peintures et calligraphies. On sait d'après les *Notes sur des peintures célèbres des dynasties* (*Lidai minghua ji* 歷代名畫記) que la première *Peinture de la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo* (*Luoshenfu tu* 洛神賦圖) adaptée de la rhapsodie éponyme est due à l'empereur Sima Shao 司馬紹 (299-325) des Jin; cette œuvre a toutefois été perdue depuis longtemps; la peinture du même nom attribuée à Gu Kaizhi 顧愷之 (344-406), qui nous a été transmise, a été identifiée comme une copie de l'époque Song.

Faisons remarquer que la réécriture picturale d'un poème en prose rythmée diffère de la simple imitation littéraire. On peut le démontrer en examinant cette dernière copie, conservée au musée de la Cité interdite à Pékin.

Il s'agit d'un rouleau de 5,73 mètres de long et de 27,1 centimètres de haut dont la lecture, de la droite vers la gauche, symbolise la progression chronologique et spatiale de l'histoire. Les personnages, animaux, ainsi que les chars et les bateaux, sont tous tournés vers l'avant. Les personnages ont la tête inclinée à gauche, les pans de leurs robes et tuniques flottent vers la droite (autrement dit derrière eux), comme s'ils marchaient contre le vent. L'eau s'écoule de gauche à droite et une partie des feuilles sont également penchées vers la droite; de même, les lits, parasols et les éventails en queue



Gu Kaizhi: *La Nymphe de la rivière Luo* (copie de l'époque Song), Musée de la Cité interdite (Pékin).

de faisant semblent légèrement inclinés vers la droite. Le rouleau se décompose en six parties :

a. Deux serviteurs tirent trois chevaux ; des deux chevaux du coin inférieur droit, l'un a la tête tournée vers l'arrière, l'autre baisse la tête pour chercher à manger. Le troisième, situé dans le coin supérieur droit, se roule par terre, ce qui suggère la difficulté du parcours et l'épuisement de l'équipage. À côté, un groupe de neuf personnes se tiennent debout sur la berge d'une rivière. On distingue, au milieu de celles-ci, un personnage paré des attributs du souverain, qui regarde droit devant lui.

b. Dans la ligne de mire du roi, sur la gauche, la déesse de la Luo se tient au milieu de la rivière, pratiquement appuyée contre une colline, et flottant au-dessus de l'eau qui recouvre ses pieds. Ses cheveux forment deux hauts chignons ; elle est vêtue d'une toile de gaze colorée, le pan de sa robe flotte vers la droite. Elle tient dans la main droite un éventail rond et, le corps redressé, la tête inclinée vers la droite, elle rencontre le champ de vision du souverain. Sur les collines de hauteur inégale qui l'entourent, on distingue à gauche des peupliers et des saules, à droite des chrysanthèmes. Au-dessus de sa tête passe une nébuleuse de nuages, à droite de laquelle volent un dragon et deux oiseaux, toutes ailes déployées ; à gauche, un soleil tout rond. En continuant la lecture vers la gauche, on distingue sur la rivière tout un cortège d'autres nymphes, représentées dans des positions différentes : certaines ont la tête baissée et les manches retroussées ; d'autres tiennent des étendards et des bannières ; d'autres encore suivent les nymphes de la Xiang, concubines de Shun, et les naïades de la Han ; d'autres enfin sont accompagnées de servantes qui les aident à gagner la rive.

c. Le roi, comme absorbé dans ses pensées, est assis sur un lit. Derrière lui, deux serviteurs portent deux éventails en plumes de faisans. À gauche, la déesse de la Luo se tient face à lui, les yeux baissés, comme si elle conversait avec le roi.

d. À gauche de la déesse, en progressant dans la lecture, on remarque en haut Pingyi 屏翳, la divinité du vent, et en bas Chuanhou 川後, une divinité aquatique, qui foule les flots agités. Si l'on avance encore, on distingue Fengyi 馮夷, qui frappe sur un tambour.

e. Le roi accompagne du regard la déesse qui, chevauchant un oiseau, s'apprête à pénétrer dans l'eau. Plus à gauche encore, on la voit, montée sur un attelage de six dragons, s'en aller au loin. De grands poissons et des créatures marines fabuleuses, salamandres géantes et baleines, s'ébattent autour de son char.

f. Enfin, on voit le roi traverser le fleuve à bord d'un imposant bateau. Une fois à terre, on le voit assis seul sur un lit. Puis, monté sur un char, il s'en va, la tête tournée en arrière, comme s'il ne pouvait s'arracher à ce lieu.

Ces six parties correspondent aux cinq moments de la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* décrits plus haut. L'histoire se déploie donc à mesure que l'on progresse dans la lecture de la peinture. Trois points méritent d'être relevés.

En premier lieu, on remarque que sur tout le rouleau la déesse se tient la plupart du temps au-dessus de l'eau, tandis que le roi se trouve sur la terre ferme : on perçoit immédiatement que « les hommes et les divinités suivent des voies séparées » : quand la déesse, à deux reprises, monte sur la berge pour discuter avec le souverain, s'instaure alors un échange entre l'homme et la divinité. Le fleuve et la berge sont donc les deux scènes principales, toujours en mouvement, de ce long rouleau ; leurs apparitions alternées font non seulement écho au thème de la *Rhapsodie*, à savoir la rencontre du souverain avec l'immortelle, mais, par un jeu de présence et d'absence, confèrent en outre un rythme dynamique à la peinture. C'est cette répartition alternée des scènes qui transforme les cinq moments du poème en six parties sur la peinture ; cette partie ajoutée, la cinquième (e), correspond au passage où la déesse « expose les grands principes des relations entre humains et immortels » (陳交接之大綱) dans le texte de Cao Zhi.

En second lieu, si les descriptions de l'allure et du maintien de la déesse, qui procèdent par accumulations de mots, occupent nécessairement une place importante dans la *Rhapsodie* de Cao Zhi, leur manifestation ne nécessite dans la peinture qu'un espace déterminé et une surface limitée. À l'inverse, l'activité psychologique du « je » poétique (c'est-à-dire du souverain), décrite avec force détails dans la *Rhapsodie*, doit, transposée dans la peinture, occuper une place équivalente. C'est la raison pour laquelle le corps du

souverain est représenté avec une évidence et une insistance équivalentes à celui de la déesse. Sur ce point, la peinture et le poème diffèrent grandement.

Enfin, au cours de la transposition picturale de la *Rhapsodie*, l'unique personnage principal qu'était la déesse dans le poème, se voit assorti d'un second personnage, le « je » (c'est-à-dire le souverain). Dans le poème, composé à la première personne, le « je » narratif caché derrière ses paroles demeurait invisible. Mais la peinture, qui entend raconter les rapports entre la déesse et le souverain, ne peut faire l'économie de représenter ce dernier, et doit nécessairement lui conférer une apparence physique.

Même si la version picturale de la *Rhapsodie sur la nymphe de la Luo* est fidèle au poème original, le peintre, à l'aide de son « troisième œil », produit ce qu'on appelle une « œuvre dérivée ». Ainsi, il peut non seulement s'appuyer sur les mots du poème pour reproduire l'image de la déesse, mais également, en l'absence de support textuel, peindre l'auteur du poème lui-même afin de réunir, au sein du même espace pictural, le créateur et l'objet de sa création.

Ainsi, en passant de la *Rhapsodie* à la *Peinture*, l'histoire entre « elle » et « je » devient-elle l'histoire entre « elle » et « lui ».

## **Dame Zhen et Cao Zhi: incursion dans l'Histoire**

La peinture ayant transformé le contenu de la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* en images, la puissance évocatrice, caractéristique du poème en prose rythmée, se voit supplantée par le dessin. La transmission de ce poème en a nécessairement été influencée. Sous les Tang, la capacité à composer de la poésie en vers et en prose rythmée étant un critère de sélection des fonctionnaires, l'*Anthologie des belles lettres* (*Wenxuan* 文選) compilée au VI<sup>e</sup> siècle par Xiao Tong 蕭統, prince Zhaoming 昭明, est devenue un recueil de poèmes modèles que tout lettré se devait de lire ; c'est notamment dans ce contexte que la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*, figurant dans l'*Anthologie*, a pu se diffuser. Dans le même temps, diverses légendes inspirées par l'histoire étaient associées à la *Rhapsodie*, qui la teintèrent d'une nouvelle coloration fantastique.

Les *Mémoires* (Ji 記) cités par Li Shan 李善 (630-689), commentateur de *l'Anthologie* (dans l'édition gravée de Hu Kejia 胡克家), constituent à cet égard un exemple intéressant. Voici ce qu'écrivit Li Shan dans son commentaire au sujet de Cao Zhi, l'auteur de la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* :

Le roi de Dong'e du royaume de Wei, à la fin des Han, cherchait à obtenir la belle Zhen mais n'y parvint pas. Cao Cao l'offrit à Cao Pi. Cao Zhi en fut particulièrement indigné. [...] Au début de l'ère Huangchu, il se rendit à la Cour où l'empereur lui montra le coussin brodé d'or orné d'une ceinture de jade qu'avait laissé dame Zhen. En le voyant, Cao Zhi ne put retenir ses larmes. À cette époque, les calomnies lancées par l'impératrice Guo 郭后 avaient déjà eu raison de dame Zhen. [...] Sur le chemin du retour, peu de temps après avoir passé Xuan Yuan 輾轉, Cao Zhi fit halte sur les rives de la Luo. Il pensait à dame Zhen quand, soudain, une femme apparut. [...] Par la suite il composa la *Rhapsodie sur l'émotion suscitée par dame Zhen* (*Gan Zhen fu* 感甄賦) que l'empereur Ming [Cao Rui] renomma *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*.

L'authenticité de cette légende concernant le contexte d'écriture de la rhapsodie de Cao Zhi, qui a commencé à se répandre à partir des Tang, s'est vue depuis longtemps mise en doute. Toutefois, le contenu informatif qu'elle nous livre mérite notre attention, car elle pose l'équivalence entre le poète, Cao Zhi, et le « souverain » du poème, et confirme que le « je » du texte n'est autre que l'auteur lui-même. La vision particulière du peintre, c'est-à-dire une narration qui réunit l'auteur et l'objet de son poème au sein d'un même tableau, se trouve donc appliquée à présent à la lecture de la rhapsodie elle-même.

Dans le même temps, cette légende confère un caractère historique au personnage de la déesse, qui se trouve assimilée à l'épouse de Cao Pi, dame Zhen, à laquelle est de surcroît prêtée une histoire d'amour avec Cao Zhi.

Selon la *Chronique des Trois Royaumes* (*Sanguo zhi* 三國志) de Chen Shou 陳壽, dame Zhen est d'abord mariée à Yuan Xi 袁熙, second fils du seigneur de guerre Yuan Shao 袁紹, avant que Cao Cao, ayant défait le clan Yuan en 204 (neuvième année de l'ère Jian'an), n'accorde à Cao Pi de l'épouser. Elle donne naissance à Cao Rui et à la princesse Dongxiang 東乡公主. En 220, Cao Pi est

intrônisé empereur Wen ; il envoie un messager à dame Zhen pour lui donner l'ordre de se suicider ; il la fera enterrer à Ye 鄴 (centre du gouvernement de Cao Cao). À la suite de quoi il prend dame Guo 郭氏 pour épouse. Après son court règne (sept ans), son fils Cao Rui lui succède sur le trône et règne sous le nom d'empereur Ming durant dix années. Incapable d'oublier sa mère, il n'a de cesse d'organiser toutes sortes d'hommages posthumes et de cérémonies commémoratives pour perpétuer son souvenir dans l'esprit des gens.

C'est dans une telle atmosphère que les rumeurs concernant dame Zhen, et particulièrement sa mort injuste, se sont amplifiées, mêlées de récriminations à l'égard de Cao Pi. Comme on le lit dans la *Chronique des Trois royaumes* au chapitre « Biographies d'astrologues » (« Fangji zhuan » 方技傳), après avoir condamné dame Zhen à mort, « Cao Pi vit en rêve un nuage noir s'élever de la terre jusqu'au ciel ». Il demanda au devin Zhou Xuan 周宣 de lui expliquer son rêve. Ce dernier lui répondit : « Une dame de qualité doit avoir été injustement condamnée à mort quelque part dans l'Empire. » Perclus de remords, Cao Pi envoie un messager annuler la sentence, mais il est déjà trop tard. Il s'agit là de récits encore relativement bienveillants à l'égard de Cao Pi. D'autres, tel le commentaire de Pei Songzhi 裴松之 à la *Chronique des Trois royaumes*, qui se fonde sur des rumeurs de l'époque, ont des accents nettement plus dramatiques. Ainsi : « Tuée par la calomnie, dame Zhen ne fut pas mise en bière, si bien que ses cheveux recouvraient son visage. » ; ou alors : « Une fois inhumée, on laissa ses cheveux recouvrir son visage, et l'on obstrua sa bouche avec de la glume. » On mesure la sympathie et même l'estime qu'a suscitées, chez les générations postérieures, dame Zhen, arrachée à Yuan Xi par Cao Pi puis condamnée à mort par ce dernier. Dans ces légendes, celui-ci apparaît donc clairement comme un personnage dénué de vertu qui a trahi dame Zhen.

Avant que Cao Pi ne soit fait prince héritier, la personne qui constituait la plus grande menace à son égard était son frère utérin, Cao Zhi. Lorsqu'ils étaient enfants, c'est ce dernier que leur père Cao Cao avait jugé « le plus capable parmi [s]es enfants d'accomplir de grandes choses ». Par la suite, n'ayant su saisir sa chance, ses velléités de pouvoir ne firent qu'augmenter, conduisant Cao Pi à redoubler de vigilance une fois sur le trône. En onze ans, il n'accorda

qu'à trois reprises à son frère le droit de se rendre à la capitale, et ne lui donna jamais la moindre occasion d'accéder au pouvoir, y compris après l'intronisation de Cao Rui.

La rivalité politique entre les deux frères, dont l'un voulait expressément la mort de l'autre, était, et continua à être, un sujet de discussion prisé. À cela s'ajoute le fait qu'on associa naturellement Cao Zhi à dame Zhen, qui étaient perçus comme deux victimes politiques sacrifiées par leur frère ou époux Cao Pi, deux personnages d'une faiblesse équivalente dans leur relation avec ce dernier, jusqu'à former même, dans une version romanesque de l'histoire, un couple amoureux faisant sort commun dans l'adversité.

Inspiré par cette histoire, le poète des Tang tardifs Li Shangyin 李商隱 (812-858) a composé un poème sur Cao Zhi intitulé « Le roi de Dong'e » (*Dong'e wang* 東阿王):

Les affaires de l'État sont entre les mains de l'huissier Guan Jun [au service de Cao Pi]; se rendant la nuit sur le tombeau [de son père Cao Cao] à Xiling, [Cao Zhi] a le cœur accablé de tristesse.

Roi de Dong'e, il n'a pu devenir empereur, en partie à cause de son poème sur la nymphe de la Luo [inspiré par son amour secret pour Dame Zhen].

Et un autre, intitulé « Poème au nom de [la résidente du] palais des Wei<sup>5</sup> » (*Dai Weigong sizeng* 代魏宮私贈):

Lorsque [Cao Zhi] vint [à la capitale], confiné au pavillon de l'Ouest, la belle rencontre n'eut pas lieu; quand il s'en repartit, le fleuve Zhang le tenait à distance de ses rêves. Sachant l'existence de Fu Fei, ses sentiments étaient infinis; comment le pin printanier et le chrysanthème automnal pourraient-ils vivre en même temps?

Pei Xing 裴絳 (vers 860) dans son recueil de *Récits fantastiques* (*Chuanqi* 傳奇, litt. « transmission de l'extraordinaire »), a consigné des histoires similaires, notamment dans le chapitre intitulé « Xiao Kuang » (蕭曠). Ce conte s'appuie sur la rencontre d'une beauté que fait Xiao Kuang sur les rives de la rivière Luo, pour narrer, dans le

5. Li Shangyin est connu pour le caractère crypté de sa poésie et la signification de ce poème, à commencer par son titre, ne fait pas consensus dans la communauté scientifique. Certains le comprennent comme une tentative de Li Shangyin pour se disculper d'une accusation de relations adultères, en prenant nominalement pour motif l'histoire analogue de la passion cachée entre Cao Zhi et Dame Zhen. (NdT.)

détail, la vie de l'impératrice Zhen, en insistant sur la trahison de Cao Pi et l'admiration qu'elle vouait à Cao Zhi. L'auteur raconte également comment Cao Zhi composait ses poèmes en prose rythmée, mentionnant le choix du prince Zhaoming d'intégrer la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* à l'*Anthologie des belles lettres*; il accorde également une attention particulière à la pratique consommée de la cithare par dame Zhen; il évoque enfin, dans un entrelacs de vérités et de oui-dire, de réalité et de fiction, Cao Zhi, roi du pays de Zhexu (遮須國). Entre le contenu du poème original, les différents faits historiques et les légendes, entretissés d'infinies rêveries et de supputations séduisantes, l'ensemble confère à la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* un arrière-plan historique tout à la fois authentique, complexe et mystérieux. Fort d'une telle assise et d'une telle profondeur historique, un nouvel espace interprétatif se fait jour.

Ainsi, lorsque en 1955 les Studios cinématographiques de Pékin produisent *La Nymphe de la Luo* (*Luoshen* 洛神), version en opéra de Pékin de la rhapsodie éponyme, avec Mei Lanfang 梅蘭芳 dans le rôle principal, on peut lire le résumé suivant dans la bande annonce :

Bru de Yuan Shao capturée par l'empereur Wen, Cao Pi, qui en fait son épouse, dame Zhen, qui n'aime pas celui-ci, s'éprend du talentueux fils cadet de l'empereur, Cao Zhi. Quand Cao Pi l'apprend, il la condamne à mort et exile son frère. Des années plus tard, plein de remords, Cao Pi lui offre l'objet laissé par dame Zhen, un coussin brodé d'or et orné d'une ceinture de jade. Cao Zhi s'en retourne dans sa préfecture en possession du coussin. Passant par la rivière Luo, il fait halte dans une auberge, où il voit, en rêve, une immortelle qui lui donne rendez-vous le lendemain sur la rivière. Il s'agit de l'impératrice Zhen. Une lumière divine baigne leurs retrouvailles, qu'accompagnent les ondulations des chants et des danses. Après leur rencontre, entre joie et tristesse, ils se séparent en s'exhortant mutuellement à prendre soin d'eux.

Le scénario s'étend de la « rencontre en rêve » (*Meng hui* 夢會) aux « danses et chants sur la Luo » (*Luo chuan gewu* 洛川歌舞).

On voit ainsi que pour les modernes, la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* traite de l'histoire d'amour entre Cao Zhi et dame Zhen. De même, selon les descriptions des historiens de l'art

modernes, la *Peinture sur la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo* dépeint la rencontre entre Cao Zhi et la déesse de la rivière Luo, si bien que le « souverain » figuré dans la peinture est souvent appelé « Cao Zhi » ou le « Roi de Chensi » (*Chensi wang* 陳思王).

## Les mutations de la déesse

Dès lors que la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo* s'est trouvée, par un jeu de correspondances, interprétée comme l'histoire de Cao Zhi et de dame Zhen — la déesse de la Luo étant associé à dame Zhen et le souverain à Cao Zhi — elle a été intégrée de force à l'histoire ou, du moins, à des légendes historiques et est devenue une composante à part entière du récit historique.

Ce faisant, la *Rhapsodie* a vu sa valeur historique augmenter. Dans le même temps, la dimension fantastique de la déesse de la Luo s'en est trouvée insensiblement diminuée, si bien que l'espace imaginaire que le poème, par sa nature fictionnelle, offrait au lecteur, s'est trouvé considérablement réduit.

C'est pourquoi il existe toujours, entre les Jin orientaux et les Dynasties du Sud, un autre type d'histoire légendaire au sujet de divinités féminines. Gan Bao 干寶 (?-336) dans son recueil de récits fantastiques intitulé *À la recherche des esprits* (*Soushen ji* 搜神記) raconte l'histoire d'une déesse de l'époque Wei-Jin 魏晉. Dans ce récit, intitulé « La céleste fille de jade » (« Tianshang yunü » 天上玉女), l'histoire d'amour qui unit l'immortelle Chenggong Zhiqiong 成公知瓊 et Xuan Chao 玄超 est fort matérielle, concrète, sinon vulgaire. Il y est question de char tiré par des chevaux gras, de mets lointains aux saveurs exotiques et de soieries fines magnifiquement ouvragées. Mais il s'agit d'une histoire d'amour solide, qui résiste au temps et à la distance, et où la confiance unit toujours les deux personnages. La simplicité, presque populaire, qui domine ici, est fort éloignée du registre de la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*.

Dans les *Miscellanées de Youyang* (*Youyang zazu* 酉陽雜俎) de Duan Chengshi 段成式 (803-863), l'on trouve une histoire intitulée « Le gué de la femme jalouse » (*Dufu jin* 妒婦津), dont l'intrigue est la suivante: sous l'ère Taishi 泰始 (265-274) des Jin occidentaux, un

homme nommé Liu Boyu 劉伯玉, qui récitait souvent chez lui la *Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo*, s'exclama un jour: « Ah! S'il m'était donné d'épouser une femme comme celle-ci, je pourrais mourir sans regret! » En entendant ces paroles, sa femme, qui était d'un tempérament très jaloux, s'emporta: « Pourquoi n'aspirez-tu qu'à ta belle naïade et me délaisses-tu à ce point? Si je meurs, quelle crainte aurais-je de ne pas devenir l'une d'entre elles? » Et elle se jeta dans la rivière le soir même. Sept jours plus tard, elle vint visiter Liu Boyu en rêve, pour lui dire qu'elle s'était changée en naïade. Ce dernier en fut si épouvanté qu'il n'osa plus jamais traverser une rivière du reste de sa vie!

L'histoire utilise donc ici un ressort comique populaire pour déconstruire l'interprétation politique et historique du poème de Cao Zhi et accroître l'ampleur de sa diffusion. Sous les Ming, Xu Zichang 許自昌 (1578-1623) conserve cette histoire dans le *Recueil d'histoires à se tordre de rire (Penfu ji 捧腹集)* qui, selon ses termes, devaient « laver la crasse ordinaire et réveiller les yeux endormis » par l'entremise « d'histoires qui dérident et sont à se tordre de rire », ainsi que de « paroles indistinctes et saugrenues ». Les *Deux recueils sur le lac de l'Ouest (Xihu erji 西湖二集)* de la fin des Ming, qui ont pour thèmes la jalousie féminine et la rivalité amoureuse, citent eux aussi « Le gué de la femme jalouse ».

Pu Songling 蒲松齡 (1640-1715), dans les *Chroniques étranges du Studio des loisirs (Liaozhai zhiyi 聊齋志異)*, livre une version encore plus extravagante de l'histoire dans « L'impératrice Zhen » (« Zhen hou » 甄后): faisant intervenir le poète Liu Zen 劉楨<sup>6</sup>, Cao Cao et ses fameuses courtisanes de la terrasse aux Moineaux de bronze (*tong que ji 銅雀妓*), il donne de la *Rhapsodie* de Cao Zhi une interprétation des plus improbables et farfelues.

Traduction de Joachim Boittout

---

6. Mort en 217, Liu Zhen est l'un des membres de la pléiade des « Sept Maîtres de l'ère Jian'an » et fait un temps partie du proche entourage de Cao Cao.





# Table des matières

Les auteurs .....	3
Mots-clés .....	9
Introduction .....	13
Michel Espagne et Jin Guangyao	
<b>Première partie – Histoire, pensée politique</b> .....	17
<b>1. Histoire, culture et politique</b> .....	19
<i>Sur la formation historique et les difficultés identitaires de la « Chine »</i> Ge Zhaoguang	
Quelles sont les difficultés attachées à la notion de « Chine »? .....	20
La « Chine » en question: apports et défis des nouvelles théories et méthodes .....	29
Le courant des études régionales .....	30
Le courant des études asiatiques ou est-asiatiques .....	31
La théorie taiwanaise des cercles concentriques .....	33
« Histoire de l'époque mongole » et « nouvelle histoire des Qing » .....	35
Histoire postmoderne .....	37
Chine historique, Chine culturelle et Chine politique: le défi de la Chine à la théorie occidentale moderne des États-nations .....	39
<b>2. L'intégration des « régions éloignées » à la « Chine »</b> .....	47
<i>Les débats sur la « Chine » au sein des cercles académiques chinois     durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle</i> Ge Zhaoguang	
Comment la Chine contemporaine est-elle devenue une « nation »? .....	48
La « république des cinq ethnies » et « l'expulsion des Tatars »: différentes façons d'envisager la reconstruction de la « Chine » à la fin des Qing .....	50
« Le peuple chinois est un ensemble »: la nouvelle orientation des cercles académiques chinois durant les années 1920 et 1930 .....	59
« Indigènes » et « plurielles »: l'orientation des études des cercles académiques chinois relatives à la nation et à la culture chinoises avant l'incident du pont Marco Polo .....	64
L'histoire .....	65
L'archéologie .....	67
L'anthropologie .....	70

« Crise majeure pour la nation chinoise » : évolution de l'état d'esprit des cercles académiques chinois dans le contexte de l'invasion japonaise.....	76
« Le peuple chinois est un » : de la controverse du journal <i>Yishi bao</i> en 1939 à la théorie de la nation chinoise de Tchang Kai-chek dans <i>Destin de la Chine</i> .....	81
« Grandes et petites branches d'un même lignage » : la constitution d'une grande nation « intégrant les régions éloignées à la Chine ».....	85
<b>3. Où sont les frontières ?</b> .....	93
<i>Essor et contexte des études sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée » au Japon au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles</i> Ge Zhaoguang	
L'intérêt du Japon pour les recherches sur « la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée » et l'émergence des études historiques orientales.....	94
La lutte avec l'Europe pour la suprématie : une motivation pour les recherches sur les périphéries de la Chine chez les historiens japonais ....	100
« L'État Qing n'est pas un État » : contexte historique et implication politique à l'arrière-plan des études sur la Mandchourie, la Mongolie, le Xinjiang, le Tibet et la Corée au moment de la montée en puissance du Japon.....	106
Frontières ou périphérie : comment définir la Chine du point de vue de l'histoire et de la réalité ?.....	113
<b>4. La réflexion de Tocqueville sur les mœurs</b> .....	131
<i>Le peuple français, un peuple révolutionnaire par caractère</i> Li Hongtu	
La naissance d'une « société nouvelle ».....	132
Mœurs et caractère d'un peuple : la méthode de Tocqueville.....	135
<i>De De la démocratie en Amérique à L'Ancien Régime et la Révolution</i> .....	139
Le peuple et la révolution : la révolution de 1848.....	148
Réflexion sur la tradition « révolutionnaire » du peuple français.....	157
<b>5. Civilisés ou barbares : l'Orient vu par un penseur du XIX<sup>e</sup> siècle</b> .....	167
<i>Une analyse du cas de John Stuart Mill</i> Li Hongtu	
Une classification hiérarchique des civilisations.....	167
John Stuart Mill : quand la « civilisation » guide la « barbarie ».....	173
Le « progrès » de l'Europe et la « stagnation » de l'Orient.....	182
<b>6. Le témoignage d'une organisation d'ouvriers rebelles durant la Révolution culturelle</b> .....	193
<i>Le Quartier général ouvrier vu à travers les Notes de travail de Ye Changming</i> Jin Guangyao	
Le siège principal du QGO au début des insurrections.....	196
Discours révolutionnaire des rebelles.....	200
Diversité des rebelles et de leurs organisations.....	208

<b>7. Essor et déclin du groupe de rédaction du comité du Parti de Shanghai durant la Révolution culturelle</b> .....	217
Jin Guangyao	
Premier essor et premier déclin.....	218
Second essor et second déclin.....	223
Troisième essor et troisième déclin.....	229
<b>8. Le mouvement d'envoi des jeunes instruits vers les campagnes</b> .....	237
<i>Une étude basée sur des matériaux locaux</i>	
Jin Guangyao	
Ressources locales.....	238
Quelques questions relatives au mouvement.....	241
La prime d'installation des jeunes instruits.....	241
Le mariage des jeunes instruits.....	244
Affaires judiciaires liées aux jeunes instruits.....	248
Prolongements possibles.....	252
 <b>Deuxième partie – Philosophie</b> .....	 257
<b>9. Phénoménologie ou antiphénoménologie ?</b> .....	259
<i>Une étude du sujet chez Levinas</i>	
Mo Weimin	
La crise du sujet phénoménologique.....	260
La naissance du sujet éthique.....	264
Le sujet responsable pour l'Autre.....	270
Levinas n'est pas un phénoménologue.....	277
Comparaison avec la philosophie chinoise.....	281
<b>10. « La mort de l'homme »</b> .....	287
<i>Intention et implications philosophiques de Les Mots et les Choses</i>	
Mo Weimin	
Une archéologie des sciences humaines.....	289
La mort de l'homme.....	295
Implications philosophiques.....	303
<b>11. La double substance</b> .....	315
<i>Donner ses véritables fondements à la configuration des valeurs de la Chine moderne</i>	
Sun Xiangchen	
Moderne, ou occidentale ?.....	315
Comment aborder la tradition culturelle chinoise ?.....	326
La double substance dans le monde de la vie.....	339
La configuration relationnelle de la double substance.....	356

<b>Troisième partie – Études religieuses</b> .....	377
<b>12. Sur un triangle herméneutique</b> .....	379
<i>Sinologie, théologie et étude comparée des classiques</i>	
Benoît Vermander	
L'Autre et ses classiques .....	380
L'entreprise jésuite .....	383
Un objet (presque) introuvable .....	389
Les stratégies de lecture .....	391
La Querelle des termes et ses conséquences .....	394
La sinologie, au-delà et au travers des classiques .....	401
Un rapport évolutif au canon chinois .....	402
Legge, Needham, et les transformations du triangle .....	403
Faut-il encore parler de « sinologie » ? .....	409
Savoirs, dialogues et théologie comparée .....	414
<b>13. Religions et études religieuses en Chine</b> .....	423
<i>Vue d'ensemble et perspectives</i>	
Li Tiangang	
La dimension religieuse du confucianisme et l'existence des religions chinoises .....	424
Sacrifice, rite et musique : les caractéristiques fondamentales de la religion chinoise .....	441
Une voie nouvelle : méthode et propositions des études sur les religions chinoises .....	448
<b>14. Xujiahui – Tushanwan</b> .....	461
<i>Parmi les sources de la culture shanghaienne moderne</i>	
Li Tiangang	
Les origines de Xujiahui .....	461
Construction de Tushanwan .....	465
Les réalisations culturelles de la « voie académique » .....	468
Le « quartier latin de Shanghai » sur la carte de la culture chinoise .....	476
<b>Quatrième partie – Littérature</b> .....	483
<b>15. Victor Segalen, un « taoïste » nietzschéen en Chine</b> .....	485
Huang Bei	
Une peinture taoïste .....	485
Le vol de la vie .....	489
Les textes taoïstes .....	492
Les images taoïstes .....	494
L'immortalité de l'art .....	499
<b>16. L'« histoire littéraire chinoise »</b> .....	505
<i>Formation et problèmes</i>	
Dai Yan	
Qu'est-ce que la littérature ? .....	505

Comment écrit-on l'histoire littéraire? .....	513
Comment lire les œuvres? .....	520
<b>17. La Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo</b> .....	<b>525</b>
<i>De la littérature à la peinture et à l'histoire</i>	
Dai Yan	
Aux origines de la légende sur la nymphe de la Luo: Fu Fei et la déesse ...	526
La <i>Rhapsodie sur la nymphe de la rivière Luo</i> : amour désespéré et communication en rêve .....	530
La <i>Peinture de la Rhapsodie sur la nymphe de la Luo</i> : la projection d'un peintre .....	534
Dame Zhen et Cao Zhi: incursion dans l'Histoire .....	538
Les mutations de la déesse .....	543

## Déjà parus aux éditions DEMOPOLIS

- Brossat, Alain  
*Abécédaire Foucault*
- Boltanski, Luc  
*Rendre la réalité inacceptable*
- Bourdieu, Pierre — Boltanski, Luc  
*La Production de l'idéologie dominante*
- Césaire, Aimé — Malcolm X  
*Black revolution*
- Chuzeville, François  
*Zimmerwald*
- Clover, Charles  
*Surpêche*
- Cohen-Seat, Patrice  
*Peuple ! Les luttes de classes au xxie siècle*
- Da Lage, Olivier (sous la dir. de)  
*Qatar : les nouveaux maîtres du jeu*
- Denord, François  
*Néo-libéralisme, version française*
- Dhume-Sonzogni, Fabrice  
Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français
- Duclert, Vincent  
*Occupy Gezi*
- Durpaire, François —  
Richomme, Olivier  
*L'Amérique de Barack Obama*  
*Obama face à la crise*
- Ferrette, François  
*La véritable histoire du Parti communiste français*
- Gaulard, Mylène  
*Karl Max à Pékin — Les racines de la crise en Chine capitaliste*
- Garro, Isabelle  
*Foucault, Deleuze, Althusser et Marx, Karl*
- Goldberg, Jeffrey  
*Prisonnier en terre promise*
- Guérin, Isabelle  
*La microfinance et ses dérivés*
- Halliday, fred  
*100 idées reçues sur le Moyen-Orient*
- Hobsbawm, éric  
*Marx et l'histoire*
- Hroub, Khaled  
*Le Hamas*
- Jennar, Raoul Marc  
*Khieu Samphan & les Khmers rouges*
- Khaldi, Eddy  
*Abc de la laïcité*
- Kautsky, Karl  
*Les luttes de classe pendant la Révolution française*
- Khaldy, Eddy — Fitoussi, Muriel  
*Main basse sur l'École publique*  
*La République contre son école*
- Kalfon, Pierre  
*Chroniques chiliennes*
- Kamata, Satoshi,  
*Toyota : l'usine du désespoir*
- Landriève, Sylvie  
*L'immobilier. Une passion française*
- Loubes, Olivier  
*Jean Zay. Réarmer la République*
- Mamdani, Mahmoud  
*La CIA et la fabrique du terrorisme islamique*

Mendes France, Pierre  
*Liberté Liberté chérie*

Nadaud, Stéphane  
*Les Japans de Kenzaburo Oé*

Labat, Séverine  
*Les islamistes tunisiens – entre l'état et la mosquée*

Latour, Bruno – Lippman, Walter  
*Le public fantôme*

Lénine  
*Petit manuel pour rompre avec le capitalisme*  
*1914, repenser le nationalisme et la guerre*

Mandani, Mahmood  
*La CIA et la fabrique du terrosisme islamiste*

Marx, Karl  
*Qu'est-ce que le capitalisme ?*  
*Les Crises du capitalisme*  
*Le Capital financier*

Mordillat, Gérard –  
Prieur, Jérôme  
*De la crucifixion considérée  
comme un accident du travail*

Gérard Mordillat présente  
« Le fascisme » de Mussolini

Nsar, Vali  
*Le renouveau chiite*

Pivert, Marceau  
*Une histoire populaire de la laïcité*

Prochasson, Christophe  
*L'Empire des émotions :  
les historiens dans la mêlée*

Rebérioux, Madeleine  
*Vive la République*

Rodinson, Maxime  
*Islam et capitalisme*

Sassen, Saskia  
*Critique de l'État*

Saurin, Patrick  
*Les prêts toxiques : une affaire d'état*

Shah, Sonia  
*Cobayes humains : le grand secret des  
essais pharmaceutiques*

Uchitelle, Louis  
*Le salarié jetable*

Wallerstein, Immanuel  
*L'Universalisme européen :  
de la colonisation au droit d'ingérence*

Wilkinson, Richard  
*L'égalité, c'est la santé*

Winder, Simon  
*James Bond*

Walt, Stephen  
*Pourquoi le monde n'aime plus les états-Unis*

Whitaker, Brian  
*Parias : Gays et Lesbiennes dans le monde  
arabe*

## Collection « Quaero »

Cassin, Barbara et Wosny, Danièle (dir.)  
*Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*

Dawod, Hosham (dir.)  
*La constante « Tribu », variations arabomusulmanes*

Cassin, Barbara et Gorog, Françoise  
*Psychanalyser en langues. Intraduisibles et langue chinoise*

Ehrenfreund, Christian et Schreiber, Jean-Philippe (dir.)  
*Les marranismes. De la religiosité cachée à la société ouverte*

Ethis, Emmanuel  
*Le cinéma près de la vie*

Fernandez Garcia, Alicia et Petithomme, Mathieu,  
*Contester en Espagne*

Fontaine, Alexandre  
*Aux heures suisses de l'école républicaine*  
Ghasarian, Christian  
*Rapa. Île du bout du monde, île dans le monde*

Ghosn, Katia  
*Rachid El-Daïf. Le roman arabe dans la tourmente de la modernisation*

Aubert-Nguyen, Hoai Huong et Espagne, Michel (dir.)  
*Le Vietnam. Une histoire de transferts culturels*

Niveleau, Charles-édouard (dir.)  
*Vers une philosophie scientifique – Le programme de Brentano*

Oléron Evans, Emilie  
*Nikaulos Pevsner. Arpenteur des arts*

Rabault-Feuerhahn, Pascale (dir.)  
*Théorie intercontinentales – Voyages du comparatisme postcolonial*

Salamagne, Michèle-H. et Thominet, Patrick (dir.),  
*Accompagner. Trente ans de soins palliatifs en France*

## Collection Philosophie en cours

Cavaillé, Christian  
*Les jeux de langage chez Wittgenstein*

Chauve, Alain  
*Le Tractacus : logique et métaphysique*

Sfez, Gérald  
*Machiavel et la vérité politique*

Tomès, Arnaud  
*Castoriadis. L'imaginaire, le rationnel et le réel*



Achévé d'imprimer en France en 2017  
dans les ateliers de Dupli-print à Domont (95)  
N° d'impression : 2017090417  
Dépôt légal : octobre 2017



Demopolis

La référence à la Chine devient de plus en plus fondamentale dans le paysage mondial des sciences humaines et sociales.

La construction de ponts reliant les chercheurs français à une société et un espace intellectuels trop longtemps réservés à une poignée de sinologues est devenue une exigence du moment à laquelle l'université Fudan et le labex TransferS ont souhaité répondre en organisant une série de conférences, la première rue d'Ulm, qui présente des regards de chercheurs chinois sur l'histoire, la philosophie, les études religieuses, la littérature, etc.

Les professeurs DAI Yan, GE Zhaoguang, HUANG Bei, HUANG Yang, JIN Guangyao, LI Hongtu, LI Tiangang, MO Weimin, SUN Xiangchen, Benoît VERMANDER, YU Xin ont accepté de délivrer aux auditeurs de l'École normale supérieure (qui accueille maintenant chercheurs et étudiants chinois) un enseignement conçu non comme une introduction à la culture chinoise, mais plutôt comme l'ouverture à un indispensable débat sur des questions communes, un dialogue dont ces conférences se sont voulues le point de départ.



ISBN : 978-2-35457-119-1



9 782354 571191



Le présent ouvrage, reprenant l'essentiel de ces conférences, a été édité sous la direction de Michel ESPAGNE, directeur du labex TransferS et de JIN Guangyao, directeur du Centre international d'études sur la civilisation chinoise de l'université Fudan (Shanghai), avec la collaboration de Julie GARY, chargée de projets chinois au labex TransferS.

45 €

[www.demopolis.fr](http://www.demopolis.fr)

