

Anne Cheng

Conférence
prononcée au MuCEM
le 17 avril 2014



Anne Cheng



La Chine
ou le problème
avec une « grande »
civilisation

Conférence
prononcée au MuCEM
le 17 avril 2014

Commençons par distinguer, d'une part, *la* civilisation (notion relative, s'il en fut, souvent subjective et fondée sur une opposition implicite entre « nous » les civilisés et « les autres » barbares) et, d'autre part, *les* civilisations. Ce dernier concept est récent, en particulier depuis que les puissances dites « occidentales » ont reconnu ne pas être seules au monde. Quant à la notion de « grande civilisation », également fondée sur un jugement de valeur relatif, comment peut-elle se justifier dans le cas de la Chine ?

Si nous considérons la Chine aujourd'hui, l'adjectif « grand » serait d'abord à prendre au sens objectif d'« étendu ». Du point de vue spatial, une carte de la Chine actuelle, qui donne le tracé des frontières et une idée sommaire du relief, fait apparaître une superficie totale équivalente à celle de l'Europe prise au sens très large du terme, de l'Atlantique jusqu'à l'Oural, et les dimensions de la moindre province chinoise à celles d'un pays européen. On remarquera toutefois que près des deux tiers du territoire sont occupés par des chaînes de montagnes, des régions désertiques ou semi-désertiques et que, tout compte fait, l'espace habité et occupé par la « civilisation chinoise » est relativement limité. Rappelons enfin que l'entité géopolitique « Chine » n'a pas existé de tout temps et que son extension territoriale a beaucoup varié. Une carte des principautés de la Chine antique aux VI^e-V^e siècles avant J.-C. montre, par comparaison avec l'actuelle, un espace beaucoup plus restreint.

Du point de vue temporel, nous pouvons estimer que la civilisation chinoise au sens strict remonte à environ 3500 ans et que les « 5000 ans de civilisation continue » avancés par le discours officiel actuel (notamment par les fondations Confucius) sont assez largement exagérés. Pourquoi 5000 ans ? Le but plus ou moins avoué est de présenter la civilisation chinoise comme plus ancienne que les civilisations mésopotamienne et égyptienne, surenchère sans doute appelée par des motifs de type nationaliste. En outre, parler de 5000 ans de civilisation continue risque de conforter la représentation fautive, et pourtant si répandue, d'une histoire chinoise qui se serait déroulée comme un long fleuve tranquille et qui aurait été brusquement tirée de sa torpeur par l'intrusion des puissances occidentales à partir du XIX^e siècle. En réalité, l'histoire de la Chine, comme toute histoire, a été marquée par des ruptures violentes au cours desquelles la civilisation chinoise a failli disparaître. Malgré des hauts et beaucoup de bas, il reste que c'est une des rares civilisations de la haute Antiquité qui a perduré bon an mal an jusqu'à l'ère moderne. Même si nous sommes en droit de nous demander si la Chine d'aujourd'hui a quelque chose à voir avec celle de l'ère impériale et à plus forte raison avec celle de la haute Antiquité, il demeure qu'elle porte encore les traces d'une fort longue histoire. Les touristes qui se rendent en Chine ne peuvent manquer d'être frappés par le contraste entre des vestiges remontant au premier millénaire avant J.-C. et les gratte-ciel de mégapoles qui se développent à toute vitesse.

Une autre question suscitée par la notion de « grande civilisation » est celle de son universalité. Or, la notion d'universalité présente ce paradoxe bien connu qu'elle est tout sauf universelle. Parler de « l'universalité vue de la Chine » ou, plus exactement, de « l'universalité à la chinoise » revient, d'entrée de jeu, à en souligner le caractère problématique. Alors que l'avènement de l'universalité des droits de l'Homme apparaît en Chine comme une émanation de la philosophie des Lumières qui représente elle-même le « triomphe de la Raison », l'universalité chinoise a partie liée avec une certaine idée de la civilisation (chinoise, bien sûr), avec un centre (*zhong* 中) qui irradie de la civilisation vers la périphérie (rappelons que la Chine se désigne elle-même ou, plus exactement, s'est fait désigner par ses voisins-satellites comme « le pays du Milieu », *Zhongguo* 中國). À la représentation de la puissance du souverain unique – Fils du Ciel ou incarnation du Dao (道, souvent transcrit Tao) – à la fois mystique et cosmologique par la manière dont cette puissance irradie et transforme les êtres qui s'y soumettent, est venue se surimposer la réalité du pouvoir impérial, fondé à partir du III^e siècle avant J.-C. sur une organisation bureaucratique et administrative d'État de plus en plus sophistiquée.

Pendant plus de deux millénaires, la « Chine » a eu la particularité, non pas seulement de se considérer comme le centre du monde (au fond rien que de très banal), mais d'*être* le monde : jusqu'à l'aube du XX^e siècle, l'empire chinois se désignait volontiers comme « tout ce qui est sous le Ciel » (*tianxia* 天下). De nombreuses formules, qui figuraient à l'origine dans les textes classiques de l'Antiquité et qui ont quasiment pris valeur de dictons, corroborent cette auto-représentation de la « Chine-monde », centre irradiant de la civilisation : « Entre les quatre mers, tous les hommes sont frères ». Selon un cliché récurrent dans la rhétorique politique confucéenne, le souverain est censé « pacifier ceux qui sont au plus près et attirer par sa bienveillance ceux qui sont au loin ».

Particulièrement frappante est la description, donnée dans l'ancien *Traité des rites*, du Fils du Ciel siégeant au centre du carré, formé à l'image cosmologique de la Terre, par les princes proches de la Maison royale, et doublé à l'extérieur par le carré plus large des tribus « barbares » des quatre orient, lesquelles se distinguent non par leur ethnie, mais par leur ignorance des rites, c'est-à-dire des mœurs civilisées : nous pouvons ainsi visualiser la représentation graphique d'un espace hiérarchisé et centré qui, sans être pour autant fermé, n'équivaut en rien à l'espace proprement politique de la *polis* grecque ou de la *civitas* romaine. Pour autant, ce qui frappe dans une telle conception est la continuité (certes, plus ou moins mythique) entre civilisés et barbares qui ne sont pas séparés par une différence radicale et appartiennent tous à la même communauté humaine.

Une telle représentation, si symbolique soit-elle (à moins que ce ne soit précisément du fait de son caractère symbolique), semble avoir été co-extensive

à l'idéologie impériale pendant ses deux mille ans d'histoire. Dès la dynastie fondatrice des Han (de 206 avant J.-C. à 220 après J.-C.), qui instaura une *pax sinica* à l'extrémité orientale du continent eurasiatique pendant que s'imposait une *pax romana* à l'autre extrémité, on constate l'omniprésence de ce qui apparaît déjà comme un slogan politique, l'idée que « les Han unifient tout ce qui est sous le Ciel » (*Han bing tianxia* 漢并天下), et ce sur les supports les plus divers, y compris les plus triviaux, tels les embouts de tuiles sur les toits des maisons. N'oublions pas que cette dynastie, qui consolida l'unification de l'espace chinois opérée par le premier empereur Qin Shihuangdi en – 221, a donné son nom à la civilisation chinoise, à sa langue et à ce que la catégorisation actuelle (d'inspiration stalinienne) dénomme « l'ethnie dominante » – autant dire à une forme d'identité nationale...

Il est intéressant de retrouver au XVIII^e siècle, sous la dynastie mandchoue des Qing (1644-1911) qui devait être la dernière du régime impérial, une référence graphique à cette notion de *tianxia* dans un *Traité sur le calendrier et sur la musique*, envoyé par le père Joseph Amiot (1718-1793), missionnaire jésuite en Chine, à Henri-Léonard Bertin, ministre de Louis XVI. On y voit des représentations de chorégraphies pour des danses rituelles exécutées à la Cour impériale. L'aire de danse est une représentation symbolique et cosmologique de l'empire au sein de l'univers : un carré (la Terre) inscrit dans un cercle (le Ciel), quadrillé en damier à neuf cases (correspondant aux neuf provinces de l'empire). L'orientation traditionnelle place le nord en bas et l'ouest à droite, mais il faut retourner l'image pour voir les caractères à l'endroit. Seize danseurs se placent aux intersections des cases du carré et tracent des caractères en évoluant à l'intérieur du carré (rappelons que les caractères chinois sont souvent appelés « mots carrés »). Ainsi, par leur chorégraphie, ils forment les caractères qui constituent la phrase *tianxia taiping* (天下太平) : « Tout sous le Ciel [c'est-à-dire l'empire tout entier] est dans la Grande Paix ».

La traduction géopolitique de cette puissance d'irradiation symbolique est ce qu'il est convenu d'appeler le monde sinisé, qui recouvre toute l'Asie orientale autour de l'espace chinois proprement dit – Corée, Japon, Vietnam – ; autant de cultures qui ont, à des degrés et à des moments historiques divers, subi l'influence chinoise, que ce soit en empruntant son système d'écriture, ses structures gouvernementales, son modèle bureaucratique, ses conceptions de la hiérarchie sociale, ou en adoptant certaines formes religieuses nées en Chine ou assimilées par elle (on pense en particulier au bouddhisme venu de l'Inde mais presque totalement sinisé dès les VII^e-VIII^e siècles).

À l'inverse, chaque fois que l'espace chinois a subi des empiètements, voire des invasions et des périodes d'occupation de la part des « barbares », l'idée prédominait que ces derniers allaient finir par être transformés et par adopter la civilisation chinoise, ce qui s'est historiquement vérifié, notamment avec les dynasties mongole des Yuan (1264-1368) et mandchoue des Qing (1644-1911).

Rappelons que ce n'est qu'à partir du milieu du XIX^e siècle que l'empire chinois, qui n'avait connu jusqu'alors que le système du tribut (la périphérie faisant acte d'allégeance au centre sous forme de présents tributaires), a commencé à envoyer vers d'autres pays des missions diplomatiques.

C'est seulement sous les coups de boutoir des puissances occidentales, à commencer par les guerres de l'Opium dans les années 1840-1860, que la Chine a été contrainte de se percevoir comme un pays ou une nation parmi d'autres. Mais l'auto-représentation de l'empire chinois comme « civilisation-monde » a la vie dure. En 1898, sous l'un des tout derniers règnes de la dynastie mandchoue susmentionnée, des lettrés regroupés derrière Kang Youwei (1858-1927) entreprennent, pour la première fois de toute l'histoire impériale, d'ébaucher une réforme politique en jetant les bases d'une monarchie constitutionnelle sur le modèle du Japon de l'ère Meiji (1868-1912). Cependant, en bon lettré traditionnel, Kang Youwei fonde encore largement son réformisme politique sur des sources canoniques confucéennes et sur une utopie universaliste toujours enracinée dans la vision traditionnelle de l'universalité chinoise qu'il décrit dans le *Livre de la Grande Unité (Datong shu)*, dont le titre ne manque pas d'évoquer la « Grande Paix » (*taiping*). De fait, cette tentative de réforme se solde par un fiasco total. Ainsi, alors que le Japon a su, dès 1868, négocier le virage de Meiji par l'affirmation d'une identité nationale en opposition à l'universalité chinoise, la Chine a raté la marche de 1898, en continuant de se référer à une tradition canonique qui ne permettait pas de mettre en place un véritable État-Nation. Cet échec du côté du traditionnel laisse une béance dans la construction du politique que chercheront à combler les révolutions successives du XX^e siècle et que ne parviendra pas à compenser l'option culturaliste.

Au premier plan de cette option, on trouve la question éminemment problématique de la survie du confucianisme dans une société qui se veut moderne, voire postmoderne. Le confucianisme (encore faudrait-il préciser le contenu de ce néologisme occidental) a fourni pendant deux mille ans un soubassement idéologique et institutionnel à un régime impérial qui n'a définitivement disparu qu'en 1911. À ce titre, l'héritage confucéen, rendu responsable à l'ère moderne de l'arriération de la Chine et perçu comme la source de tous ses maux, a été la cible privilégiée du mouvement iconoclaste du 4 mai 1919, aux cris de « À bas Confucius et sa boutique ! », avant de faire l'objet, entre 1966 et 1976, de destructions systématiques au cours de la Révolution culturelle, culminant dans la campagne de « critique contre Lin Biao et Confucius » de 1974. Comment expliquer alors que ce même confucianisme, à partir de la fin des années 1970, soit apparu au contraire comme le moteur de l'essor économique du Japon et des « quatre petits dragons » (Corée du Sud, Taïwan, Hong Kong et Singapour), jusqu'à devenir, dans la bouche de certains dirigeants connus pour leur autoritarisme, un atout central du discours sur les « valeurs asiatiques » ?

À partir des années 1980, la « fièvre des valeurs confucéennes » gagne la Chine populaire qui s'emploie à sortir de la Révolution culturelle et de l'ère maoïste. De cette décennie, on retiendra deux dates-symboles : 1984, année qui voit la création à Pékin d'une fondation Confucius à l'occasion du 2535^e anniversaire de la naissance du Sage, sous l'égide des plus hautes autorités du Parti communiste. Et 1989, année marquée par la répression sanglante sur la place Tian'an men du mouvement étudiant pour la démocratie, alors que du côté de l'Europe de l'Est, le mur de Berlin tombe quelques mois plus tard, suivi par l'éclatement de l'Union soviétique deux ans plus tard. Cette dernière devient un contre-exemple à ne pas suivre pour les dirigeants chinois qui, eux, prennent la voie d'un néo-autoritarisme justifié par la nécessité d'une stabilité politique et sociale dans le but de garantir le développement économique, et cautionné par la nouvelle idéologie « néo-confucéenne », représentation symbolique de l'unité et de la continuité de la culture chinoise. Au début des années 1990, Deng Xiaoping lance le fameux concept d'« économie socialiste de marché », avec le non moins fameux mot d'ordre « Enrichissez-vous ! », tout en citant le Singapour confuciano-autoritariste de Lee Kwan Yew comme modèle pour la Chine.

Le plus remarquable est que, pour expliquer ce phénomène économique, on a tâté fait de recourir à des arguments culturalistes : on a voulu voir dans un ensemble de valeurs dites « confucéennes » (valorisation de la famille, respect de la hiérarchie, motivation pour l'éducation, goût du travail acharné, sens de l'épargne) les facteurs d'explication pour un modèle économique de développement asiatique. Nous avons là un renversement complet et spectaculaire de l'évaluation du confucianisme qui avait prévalu jusque-là : de manière ironique, ce sont précisément les facteurs qui apparaissaient chez Weber ou chez Marx comme des obstacles au développement capitaliste qui deviennent des facteurs de développement et qui promettent de surcroît d'épargner aux sociétés est-asiatiques les problèmes affectant les sociétés occidentales modernes (excès d'individualisme, d'hédonisme, voire d'égoïsme).

Cette idéologie des valeurs « asiatiques » ou « confucéennes » ne se limite pas à la re-confucianisation de la société chinoise (quitte à le faire en anglais comme à Singapour), elle pense pouvoir restaurer et élargir l'ancien processus de confucianisation qui avait porté sur des pays considérés comme satellites de l'empire chinois et, à ce titre, « sinisés ». C'est ainsi qu'est lancé le concept d'une « Chine culturelle » qu'un Tu Wei-ming, universitaire sino-américain, longtemps professeur à Harvard avant de jouir d'une retraite dorée à Pékin et chantre d'un confucianisme de la « troisième vague », se représente en cercles concentriques : le noyau central est composé de la Chine continentale (Hong Kong compris), Taiwan et Singapour ; ensuite vient le cercle élargi des communautés chinoises de la diaspora mondiale ; et enfin le cercle virtuel des individus de par le monde (intellectuels, universitaires, journalistes, hommes d'affaires, etc.) qui s'efforcent

de comprendre la Chine et sont chargés de répandre la bonne parole dans leurs propres communautés linguistiques. Nous pouvons donc espérer avoir à terme une « Chine culturelle » qui donnera effectivement au confucianisme la dimension d'un système de valeurs « éthico-spirituelles » universel, lequel pourra très bien se comparer et entrer en « dialogue » avec les autres grandes religions du monde (christianisme, islam ou bouddhisme). S'il n'était que cette vision irénique reste fortement sino-centrée et présente l'insigne avantage de laisser soigneusement de côté la question des droits de l'Homme, elle pourrait ouvrir la perspective pour la Chine d'entrer dans le « grand concert des nations »... La version instrumentalisée à des fins idéologiques de la tradition philosophique chinoise qui a servi de caution intellectuelle au discours sur les « valeurs confucéennes » des années 1980 apparaît comme un signe de la volonté d'une certaine élite intellectuelle chinoise, désormais largement implantée en milieu anglophone, principalement aux États-Unis, de retrouver le rôle directeur et prescripteur qu'elle avait dans l'ancienne universalité chinoise, en prêchant des valeurs confucéennes présentées comme universelles, ou du moins universalisables, et surtout susceptibles d'être constitutives d'un « nouvel humanisme mondialisé ». C'est cette universalité de la Chine-monde, mise à mal par les puissances colonisatrices occidentales à la fin du XIX^e siècle, que nous voyons à l'heure actuelle revenir à l'état, non plus seulement de représentation nostalgique, mais bien plus agressivement de facteur unifiant dans l'idéologie prédominante de la « Grande Chine » et dans les spéculations de certains intellectuels sur la « philosophie du *tianxia* » ou « tianxia-isme » (*tianxiazhu yi* 天下主義). La République populaire multiplie actuellement les forums, colloques, périodiques et publications de toutes sortes qui dissertent à perte de vue sur « éthique confucéenne et globalisation ».

Il est clair aussi que ce rêve d'un panconfucianisme vient en doubler un autre, beaucoup plus explicitement hégémonique : celui de la Chine populaire qui prend en marche le train du discours asiatiste en ambitionnant d'en prendre la tête, à la fois à travers le rêve de la « grande Chine » et la prétention au *leadership* dans la région. Mais elle ne peut faire valoir sa revendication d'une universalité autre que celle de l'Occident qu'en recourant à l'alibi culturaliste et en brandissant la bannière des « valeurs asiatiques » ou « confucéennes » face aux « droits de l'Homme » dont les Occidentaux se font si volontiers les champions. Dès lors, à la fois pour pallier la faillite de l'idéologie maoïste, et pour garder un contrôle sur la société et plus particulièrement sur la jeunesse, on remet en selle des valeurs prétendument « confucéennes » : respect de l'ordre, obéissance aux supérieurs, dévouement à l'État, défense de la famille. Ce corps de valeurs « holistes » devrait favoriser un développement harmonieux car il doit permettre de limiter les appétits individuels. En effet, le « confucianisme » est censé mettre les intérêts du groupe au-dessus de ceux de l'individu et permet ainsi d'assurer la stabilité

sociale, priorité des priorités pour le régime, d'où le mot d'ordre lancé par Hu Jintao en 2006 de « société socialiste d'harmonie ».

Dans ce « néo-autoritarisme » déguisé en confucianisme se rejoignent les ex-idéologues marxistes (de Pékin) et anti-marxistes (qu'ils soient de Taiwan, Séoul ou Singapour) sur un point crucial : aux représentations utopiques d'un socialisme sans l'Occident, on substitue une aspiration à une modernité économique toujours sans l'Occident qui passe pour une « post-modernité » ou une « post-occidentalité », alibi commode pour court-circuiter la construction démocratique. Cela permet en tout cas aux dirigeants de Pékin de faire d'une pierre au moins trois coups. Premièrement, se donner une légitimité politique et morale, déficiente surtout après le massacre de Tian'an men de juin 1989. Il s'agit de rassembler le corps social autour d'un nouveau projet de société et d'un nouveau facteur d'unité, après la faillite de l'utopie maoïste qui a montré son vrai visage pendant la Révolution culturelle et l'écrasement du Printemps de Pékin : ceci est apparu de manière manifeste à la suite des tremblements de terre du Sichuan, quelques mois avant les Jeux olympiques de 2008, lorsque les dirigeants se sont précipités sur place pour projeter devant les caméras l'image somme toute très confucéenne de chefs paternalistes et compatissants envers la population en détresse (alors que dans le même temps étaient brutalement réprimées les manifestations des Tibétains).

Deuxièmement, il s'agit de flatter le sens de l'identité nationale, alimentée par la conviction que la Chine sera la prochaine superpuissance mondiale. « Le peuple chinois est un grand peuple qui a cinq mille ans d'histoire continue de culture et de tradition splendides » est une formule récurrente dans le discours des officiels chinois, souvent d'anciens gardes rouges qui se sont évertués, il y a quarante ans, à démolir l'héritage et le patrimoine culturels dont ils se réclament si haut et si fort et dont ils sont pourtant si crassement ignorants. Enfin, l'objectif est d'aller dans le sens de la modernisation tout en revendiquant la tradition (alors que le dilemme entre tradition et modernisation était jusqu'alors un problème majeur en Chine, et l'est encore dans nombre de pays en voie de développement). En d'autres termes, la « culture plurimillénaire » de la Chine devient un argument de plus dans sa montée en puissance, qui est censée se faire en douceur, en vertu du concept du *soft power*, oxymore d'autant plus inquiétant qu'il masque en réalité la brutalité d'un pouvoir fortement centralisé et sans partage. C'est ainsi que la « grande civilisation » chinoise a beau se targuer d'être devenue une grande puissance moderne, elle n'en cache pas moins des aspects « barbares »...

