

## La Chine peut-elle penser l'universel ?

中国は普遍的に思考することができるか？

*Is China Capable of Conceiving the Universal?*

**Anne Cheng**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1219>

DOI : 10.4000/ebisu.1219

ISSN : 2189-1893

### Éditeur :

Institut français de recherche sur le Japon (UMIFRE 19 MAEE-CNRS), Maison franco-japonaise

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 219-226

ISSN : 1340-3656

### Référence électronique

Anne Cheng, « La Chine peut-elle penser l'universel ? », *Ebisu* [En ligne], 50 | automne-hiver 2013, mis en ligne le 21 juin 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ebisu/1219> ; DOI : 10.4000/ebisu.1219

---

# La Chine peut-elle penser l'universel ?

Anne CHENG\*

La notion d'universalité présente ce paradoxe bien connu qu'elle est tout sauf universelle. Parler de « l'universalité vue de la Chine » revient, d'entrée de jeu, à en souligner le caractère problématique. Alors que l'avènement de l'universalité des Droits de l'homme apparaît comme le produit 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 (Tianzi 天子) ou incarnation du Dao (道) – 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<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne 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<sup>e</sup> siècle,

---

Ce texte est issu d'une conférence donnée le lundi 8 avril 2013 à la MFJ, dont le discutant était Nakajima Takahiro 中島隆博, maître de conférences à l'Institute for Advanced Studies on Asia de l'université de Tokyo (東京大学東洋文化研究所).

\* Professeur au Collège de France, chaire d'histoire intellectuelle de la Chine.

l'empire chinois se désignait volontiers comme « tout ce qui est sous le Ciel » (*tianxia* 天下). De nombreuses formules, d'origine canonique mais ayant 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<sup>1</sup> ». 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<sup>2</sup> ».

Particulièrement frappante est la description, donnée dans l'ancien *Traité des rites* (*Liji* 禮記), du Fils du Ciel siégeant au centre du carré formé à l'image cosmologique de la Terre par les princes feudataires et doublé à l'extérieur par le carré plus large des tribus « barbares » des quatre Orients, 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.

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 (- 206 à + 220), qui instaura une *pax sinica* à l'extrémité orientale du continent eurasiatique pendant que s'imposait une *pax romana* à l'autre extrême, 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 tian xia* 漢並天下), 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 des Han, 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...

---

1. Voir ma traduction des *Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, « Points-Sagesses », 1981, p. 96. Cette formule a été sélectionnée par les autorités officielles pour figurer parmi les slogans scandés pendant la cérémonie d'ouverture des Jeux olympiques de Pékin en 2008.

2. Voir par exemple *Entretiens de Confucius*, *op. cit.*, XIII, 16.

Il est intéressant de retrouver au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous la dynastie mandchoue des Qing 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 en carrés », *fang kuai zi* 方塊字). Ainsi, par leur chorégraphie, ils forment les caractères qui constituent la phrase *tian xia tai ping* 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, Mongolie, Tibet – 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<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle que l'empire chinois, qui n'avait connu jusqu'alors que le système du tribut (la périphérie faisant signe d'allégeance au centre sous forme de présents tributaires), a commencé à envoyer vers d'autres pays des missions diplomatiques.

C'est en effet 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 康有為 (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 enracinée dans la vision traditionnelle de l'universalité chinoise qu'il décrit dans le *Livre de la Grande Unité* (*Datong shu* 大同書)<sup>3</sup>, dont le titre ne manque pas d'évoquer la « Grande Paix » (*taiping*) mentionnée plus haut. 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 en affirmant une identité nationale en large partie contre 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 successives révolutions du xx<sup>e</sup> siècle et que ne parviendra pas à compenser l'option culturaliste.

Au premier plan de cette option, se 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<sup>4</sup>. À ce titre, l'héritage confucéen, rendu responsable à l'ère moderne de l'arriération de la Chine et perçu comme la

---

3. Publié dans son intégralité à titre posthume en 1935, Shanghai, Zhonghua shuju 中華書局.

4. Sur la tradition intellectuelle chinoise, cf. mon *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, rééd. « Points-Essais », 2002. Cet ouvrage a été traduit dans de nombreuses langues, notamment en japonais aux éditions Chisen shokan 知泉書館 de Tokyo en 2010, sous le titre *Chūgoku shisōshi* 中国思想史.

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 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 2 535<sup>e</sup> anniversaire de la naissance du Sage, sous l'égide des plus hautes autorités du Parti communiste et 1989, marquée par la répression sanglante sur la place Tian'anmen 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 la dissolution 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 confuciano-autoritarisme de Lee Kwan Yew à Singapour comme modèle pour la Chine.

Le plus remarquable est que, pour expliquer le modèle économique de développement asiatique, on a tôt fait de recourir à des arguments culturalistes : on a voulu y voir les effets d'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). Nous avons là un renversement complet et spectaculaire de l'évaluation du confucianisme qui avait prévalu jusqu'alors : de manière ironique, ce sont précisément les facteurs qui apparaissaient chez Weber ou chez Marx comme des obstacles au développement capitaliste qui deviennent au contraire 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). Autant de considérations que l'on entend encore beaucoup à l'heure actuelle dans le discours officiel en Chine.

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 » que Tu Wei-ming, universitaire sino-américain, longtemps professeur à Harvard 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), tout en laissant soigneusement de côté la question des Droits de l'homme.

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<sup>5</sup> 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

---

5. Voir à ce propos mon article, « Confucianisme, post-modernisme et valeurs asiatiques », in Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, coll. « Université de tous les savoirs », vol. 6, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 80-90.

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<sup>e</sup> 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 » (*tianxia zhuyi* 天下主义)<sup>6</sup>. La République populaire multiplie actuellement les forums, colloques, périodiques et publications de toutes sortes qui veulent se donner une dimension internationale (en réalité constituée en majeure partie de Chinois d'outre-mer) et qui dissertent à perte de vue sur « éthique confucéenne et globalisation ».

Il est clair aussi que ce rêve d'un pan-confucianisme 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 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 胡锦涛 en 2006 de « société socialiste d'harmonie » (*shehui zhuyi hexie shehui* 社会主义和谐社会).

---

6. Voir dans le n° 221 de la revue *Diogène* (janvier-mars 2008) consacré aux tendances actuelles de la philosophie politique en Chine, l'article traduit du chinois, « La philosophie du *tianxia* », prônée par Zhao Tingyang 赵汀阳 afin de pallier les défaillances d'une organisation mondiale des États-nations telle que l'ONU.



Dans ce « néo-autoritarisme » déguisé en confucianisme se rejoignent les ex-idéologues marxistes (de Pékin) et anti-marxistes (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'anmen 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.

Deuxièmement, il s'agit de flatter le sens de l'identité nationale, alimentée par la conviction que la Chine sera la prochaine super-puissance 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 haut et fort et dont ils sont pourtant souvent 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 la montée en puissance de la Chine, qui est censée se faire en douceur, en vertu du concept ou, faudrait-il dire, de l'oxymore du *soft power*.

Toutefois, pareil alibi masque mal l'option capitaliste libérale d'inspiration anglo-saxonne que les dirigeants chinois affectent de retenir de la modernité occidentale (il est significatif, à cet égard, que le mot « liberté » ait été annexé par la modernité japonaise, puis chinoise, à partir de la traduction de l'*On Liberty* de John Stuart Mill), en laissant pour compte la question des Droits de l'homme : ils font ainsi le choix du « tout économique » au détriment, une fois de plus, de la construction du politique – mais pour combien de temps encore ?