

**Jean-François Di Meglio\***

***L'INVENTION D'UN PAYS PERPÉTUEL ?  
LA PERMANENCE CHINOISE  
DANS TOUS SES ÉTATS***

Sur un mode souvent ironique dans le langage des habitués de la Chine, plus sérieux pour beaucoup d'Occidentaux, l'épithète quasi-homérique qu'on associe à la Chine est bien « éternelle ».

Dans les défis nombreux que sa fréquentation et même son existence posent à l'Occidental, surtout dans les temps modernes, celui que l'on ressent et que l'on identifie très tôt, c'est celui de la « pérennité » chinoise, ou plus certainement de l'apparence de sa pérennité. Nous sachant « mortels », ayant appris que toutes les civilisations, sans exception, pouvaient l'être, nous trouvons dans cette exception visible une confirmation commode de la différence (pour ne pas dire de l'altérité) chinoise. Mais cette pérennité est surtout obstacle. Plus indiscutable en effet est cette longévité, plus incontournable se trouve l'homogénéité culturelle de « la Chine », plus complexe est l'apprentissage. Plus illégitime alors aussi, de la part de tous ceux qui, de l'extérieur, veulent l'approcher et l'apprendre, la prétention à sélectionner un objet de connaissance et à l'isoler du reste. Cette identité « non séquençable de la Chine » nous la rend plus inconnaissable. En effet, si l'on prétend connaître un peu « la Chine », il faudrait la connaître « toute », puisqu'elle est « une », puisqu'elle est « restée elle-même », et que nous-mêmes sommes différents. Nous apprendrons ainsi toujours sans « savoir ». Nous ne saurons jamais car nous n'« en » sommes pas. Il est évident que cette pérennité auto-proclamée de la Chine détermine la conclusion d'un syllogisme : « la Chine est une », « or pour connaître l'Un il faudrait le connaître tout entier » donc elle est inconnaissable. Commode mobilisation de la logique occidentale pour pratiquer l'exclusion.

---

\* Jean-François Di Meglio, ancien élève de l'École normale supérieure et de l'Université de Pékin, est membre fondateur d'Asiacentre, centre de recherches consacrant ses travaux à l'Asie contemporaine, qu'il préside depuis juillet 2009.

Il ne s'agit pas là seulement d'un artifice défensif. La revendication de cette identité repose sur le rappel, qui est effectivement partout, dans les musées, dans chaque découverte archéologique, de la résilience chinoise, fondation du « mythe de la grandeur », moyen de propagande ou ciment indispensable, dans un univers mental et culturel qui a très tôt fait abstraction de l'« au-delà ».

C'est sans doute dans cette absence d'un au-delà que nous chercherons pour finir l'explication à cette revendication de continuité. Nous le ferons après avoir inventorié les limites (récentes, historiques mais aussi récurrentes) de cette résilience, après avoir aussi justifié en partie cette « prétention chinoise », qui n'est sans doute pas dénuée de tout fondement. Pour nous aider quelques expressions proverbiales chinoises sont là pour baliser le chemin.

### **1. Chine unie, Chine désunie : de l'incipit du *Roman des trois royaumes* à la « Chine nouvelle »**

Dans le monde chinois, l'impermanence est partout : la « résilience culturelle » chinoise n'est qu'un effet d'optique occidental dû à l'éloignement. Car le présent semble en réalité nier le passé dans une forme de « nostalgie classique » qui est très chinoise. La succession des âges dans l'histoire officielle atteste que le changement perpétuel n'est pas seulement cosmique, il est aussi humain et historique.

Dès la période confucéenne, ou même dès la fin de l'époque des Royaumes combattants, la référence au passé aboli, aux accidents répétés du cours du temps officiel est structurante. Elle se prolonge bien au-delà, y compris dans les époques modernes. Là où, vu de loin, ne nous est perceptible qu'une sorte de « temps immobile », les témoins chinois ont constamment vu des chocs, des bouleversements, pour ne pas dire une perte progressive de la perfection d'antan.

Les dictons abondent pour évoquer cette dégradation : il est habituel de se plaindre des temps modernes, encore à notre époque, en disant « le cœur des hommes n'est plus le même qu'autrefois » (*renxin bugu*, 人心不古). C'est aussi le propos des Confucéens qui tentent de « rectifier les termes », impliquant qu'il faut revenir en arrière, parce que le cours du temps a été néfaste, à la langue, et donc à l'ordre du monde. Les mots ont été pervertis par les bouleversements historiques intervenus depuis la fondation de la civilisation (qu'il est même inutile de qualifier de « chinoise », car elle est perçue comme universelle). Pour rétablir l'ordre du monde, il faut donc redonner aux dénominations (chinoises) tout leur sens. Revenir à des mots d'autrefois, c'est aussi le propos des restaurateurs de dynasties : les Taiping, rebelles à la dynastie mandchoue au XIX<sup>e</sup> siècle, avaient pour slogan «

restaurer les Ming », c'est-à-dire aussi « nous appeler Ming de nouveau ». Les réactionnaires occidentaux n'ont donc pas le privilège de la nostalgie et des velléités de restauration. Le monde chinois la formule par un désir de retour qui va très loin, jusqu'au souhait de restaurer les mœurs d'autrefois, en tout cas de leur redonner tout leur sens.

### « Un pré-socratisme » chinois ?

Ce n'est pourtant pas la vision d'un sens du temps (ou de l'histoire) et, en l'occurrence, d'un sens porteur de dégradations qui distingue le plus l'approche chinoise, mais plutôt l'insistance sur l'« impermanence » des choses, tellement contraire justement à notre représentation de cette Chine toujours « une » à travers les époques.

La phrase initiale du « *Daodejing* », (道德經), le classique des Taoïstes, qui proclame que la Voie de la permanence n'est pas la vraie Voie - « *dao ke dao, fei chang dao* » - 道可道非常道 - vient naturellement illustrer ce propos pour la première fois. Elle pourrait nous rappeler les pré-socratiques, Héraclite et son « *panta rei* » (tout s'écoule). Si telle est en vérité l'approche qui prévaut dans la lecture chinoise de l'histoire, il est difficile d'intégrer la vision de l'« unité » de la Chine. Or, la présence sous-jacente des cycles, le rappel que la « linéarité » n'est pas de ce monde, continuent sans interruption cette tradition et ressurgissent ici et là dans les formulations populaires ou les morceaux de littérature les plus célèbres. Ainsi la première phrase du *Roman des trois royaumes* - 三國志演義 -, qui relate les épisodes successifs et mythiques précédant la reconstitution d'un Empire unifié, rythmés par les conflits entre les royaumes qui s'unifieraient finalement, souligne cette fatalité d'une certaine forme d'« Eternel retour » : « *he jiu bi fen, fen jiu bi he* », - 合久必分 分久必合 - (« longtemps réunis il faut se séparer, longtemps séparés il faut se réunir »). Cette phrase est souvent citée, parfois même humoristiquement et dans des circonstances privées à l'occasion de retrouvailles entre amis, y compris dans la Chine contemporaine. Elle est le parfait rappel que rien ne dure, mais surtout de l'idée que ce qui a cessé d'être est appelé à renaître (en l'occurrence la Chine unifiée). Naturellement, la pensée bouddhique importée dès l'Antiquité de l'Inde où elle est née et où elle disparaîtra avant même de modeler la spiritualité chinoise<sup>1</sup>, accentuera cette vision chinoise du Temps.

### Changements de dynastie, changements d'ère, changements de siècle

Les « vignettes » qui précèdent n'apportent pas encore la preuve définitive que l'évocation de nombreuses ruptures seraient le pendant chinois de notre conception dramatique de l'histoire. Car c'est plus de l'impermanence, des cycles, de la perte progressive de la perfection antique

qu'il a été question. Or « impermanence » ne veut pas forcément dire rupture, décadence ne signifie pas à coup sûr abondance de séismes historiques, inflexions du cours de l'histoire des hommes. Et le tout peut parfaitement s'inscrire sur fond d'absence totale de sens « historique ». Les penseurs chinois auraient peut-être fait l'économie de la « rupture fondatrice », pour ne garder comme représentation emblématique que celle de la fluidité, de la continuité des Temps, fussent-ils orientés vers la décadence.

En arrêtant son regard sur l'histoire des hommes et de la pensée en Chine avant le début du XX<sup>e</sup> siècle, on pourrait valider cette hypothèse et sauvegarder (avec quelques nuances, comme on l'a vu) l'idée, qui vient d'être partiellement remise en cause, que la Chine se voyait bien « une », même à travers les vicissitudes historiques et dynastiques. Mais ce serait pourtant faire l'impasse aussi sur le fait qu'à chaque fois, le « changement d'ère », les changements par « à-coups » sont constitutifs de la vision que les Chinois ont gardée de l'histoire officielle. Non seulement les différents pouvoirs chinois se sont incarnés en « dynasties » qu'unissait un nom thématique plutôt qu'une appartenance à une lignée héréditaire<sup>2</sup>, mais à l'intérieur des règnes impériaux, il est arrivé que le « nom d'ère » soit changé pour conjurer un sort contraire, des temps défavorables. La rupture est présente au « plan officiel » de l'histoire chinoise, qui est scandée explicitement et délibérément par des changements chargés de sens.

On doit cependant aller encore plus loin : outre l'irruption de la pensée de l'Histoire dans les esprits chinois, imprégnés dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de philosophie occidentale, mais aussi désireux de démontrer que le confucianisme lui-même pouvait être « renouvelé », on voit, dans les soubresauts qui ont agité le pays au cours du siècle dernier, qu'il y a aussi un goût chinois pour la rénovation, une tendance aux ruptures brutales. La célèbre phrase de Mao, ouvrant la période de la République populaire, est illustrative : dire, comme il le fait : « sans Parti communiste, il n'y a pas de Chine nouvelle » (*meiyou gongchandang, meiyou xinde zhongguo zhongguo* - 没有共产党就没有新中国), c'est proclamer la rupture par rapport à la vision traditionnelle. Dire qu'il y a une Chine nouvelle, c'est dire que la Chine n'est pas une dans le temps. Le régime maoïste suscitera, après cette proclamation, bien des ruptures. La révolution culturelle en serait la dernière. Il s'agissait bien là, en l'occurrence, de balayer tout ce qui était ancien, y compris les symboles même de ce que nous appellerions « la civilisation chinoise », les temples anciens, les livres, et même à un certain point les caractères, en tout cas leur forme « traditionnelle », remplacée par la forme simplifiée d'un nombre de plus en plus grand d'idéogrammes, commencée avant même la Révolution culturelle, mais destinée alors à se terminer peut-être en romanisation du chinois : une

nouvelle rectification des termes.

Cette Chine nouvelle ne tarderait pas non plus, après avoir assisté à la remise en cause des liens familiaux, par une certaine forme de terreur momentanée, à voir les piliers mêmes de la tradition, c'est-à-dire la pérennité de liens « collatéraux » mis en péril par la politique de l'« enfant unique ». Instrument imparable mis au service de l'abolition des vastes liens établis entre les familles chinoises, cette politique détruit à terme les branches collatérales. C'est par elles que chacun pouvait se prétendre cousin d'innombrables homonymes. Les nouveaux liens « verticaux » de génération en génération d'enfants uniques, mettraient un terme à cette architecture sociale.

Fille de révolutions inspirées par la pensée occidentale, proclamant sans détour l'héritage assumé de penseurs non chinois, la « grande révolution chinoise » a bien accompli ce qui s'était déjà manifesté plusieurs fois dans l'histoire chinoise, mais qui nous est occulté par les traits différenciants de la culture de ce pays : les ruptures violentes y sont au moins aussi nombreuses que chez nous, sans parler de l'acuité de ces violences, qui n'ont sans doute que rarement été égalées en Occident.

## **2. Pérennité d'un *Dao* impermanent**

Pourtant la révolution, mot chargé d'un sens physique sinon cosmique chez nous, ce n'est en Chine qu'une « correction apportée au mandat ». Par-delà les révolutions, demeure la représentation d'un mandat, et l'idée que c'est ce mandat qui légitime le pouvoir. Lorsqu'on le dit en chinois, ce mot de « mandat » (inclus dans le terme qui désigne la révolution), reprend bien un mot fondateur de la pensée traditionnelle chinoise : le « *ming* » (destin, mandat) : c'est ce qui nous vient du Ciel pour constituer notre « être ». Comme l'un des textes fondateurs des classiques chinois, le « *Zhongyong* » -中庸- (*L'Invariable milieu*, l'un des « Quatre livres classiques ») nous le dit : « le mandat du Ciel, c'est cela qu'on appelle la nature ». La révolution ne renverse pas complètement, contrairement à ce que le mot occidental pourrait évoquer, l'ordre et l'équilibre du *cosmos*, puisqu'elle ne fait que l'ordonner différemment (et d'une certaine façon permettre à l'harmonie de revenir).

Jeu de mots que cette explication ? Le fait que les mots puissent précisément jouer en écho entre une ère lointaine, contemporaine de nos classiques grecs et latins, et l'époque moderne, est bien l'un des éléments fondateurs qui met en évidence la continuité du temps chinois.

### ***Le langage, témoin de la durée et de la pérennité***

La pérennité de la langue, des caractères, la nécessité aussi d'inscrire

dans la tradition toute création dans cet environnement où l'académisme perdure, est une évidence qui frappe quand on découvre l'environnement chinois.

Un dictionnaire contemporain chinois, s'il est de bonne qualité, nous retracera forcément le parcours complet d'un signe, depuis son apparition sous la forme de craquelures sur des omoplates de tortue. Comme l'indiquent les mêmes « proverbes » cités plus haut, même quand il s'agit d'évoquer l'« impermanence » des grands et des petits événements de la vie des hommes, c'est à des formules antiques, qui ont conservé leur sens et leur valeur allusive, que l'on aura recours, même aujourd'hui. Mao lui-même, en des occasions innombrables, et parfois même, ce qui est un comble, dans des postures iconoclastes, s'est inscrit dans la tradition, de façon parfois explicite. Fondant le principe de la Révolution culturelle, il indique qu'il fera « mieux » que le Premier empereur Qin Shihuangdi - 秦始皇帝 -, celui qui a été le premier à brûler les livres (et parfois les lettrés). De la même façon, il a eu souvent recours à l'historiographie traditionnelle pour comparer son combat, ses compagnons, lui-même, à des moments et à des héros du passé, sa stratégie à celle des traités anciens comme *L'Art de la guerre* de Sunzi. D'une certaine façon, même dans les temps révolutionnaires, le présent n'a pas existé sans le passé, qui l'a infusé plus parfaitement de son sens. Sans la référence à cette forme de continuité, il n'y a même pas d'avènement des personnes et des faits.

En matière de création littéraire et artistique, il en va de même. L'académisme chinois a établi que le bon écrit, la bonne œuvre « originale » même dans le domaine de la peinture, de la calligraphie ou de la musique, ne pouvait advenir que si l'artiste avait accompli le parcours préalable conduisant d'abord à ses prédécesseurs, dont il ne saurait s'abstraire. Il doit être parvenu au moins à leur niveau.

Il faut là encore s'abstraire des simplifications. Il serait faux de conclure que le culte de l'imitation préside à l'esthétique chinoise, et dilue la personnalité du penseur ou de l'artiste. Même si Confucius définit sa démarche de façon emblématique en annonçant « je n'invente rien, je transmets », il fonde à son tour une tradition, aussi fidèle soit-elle à ce qui a précédé. L'avènement d'œuvres « nouvelles » reste toujours possible, le monde n'est ni pré-défini ni composé seulement d'une combinatoire qu'il s'agirait de redistribuer en permanence. Certes cette combinatoire (*Le Livre des Mutations* compte 64 hexagrammes parcourant toutes les situations possibles) est fondatrice, mais elle n'empêche pas que, de figures imposées, émerge du nouveau (du jamais vu, à défaut d'innovation).

C'est ainsi que l'historiographie chinoise, ainsi que le rappelle Paul Demiéville dans la préface à l'ouvrage majeur d'Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste*, citant lui-même l'adage, prétend que « le passé est un

miroir tendu au présent ». Ceci ne veut pas dire nécessairement que tout a été dit et que l'histoire serait vouée à bégayer, mais essentiellement que les événements se tiennent la main.

### ***La question de l'organisation politique***

Avec l'analyse fondatrice de l'organisation bureaucratique menée par Etienne Balazs, on tient l'une des clés d'interprétation du « monisme chinois ». Demiéville, toujours dans la préface à l'ouvrage cité, continue ainsi : « Balazs n'avait peut-être pas prévu la révolution culturelle déclenchée en 1966 et qui va justement à l'encontre de ce bureaucratisme et ce mandarinisme dont il faisait un des traits caractéristiques de la « pérennité chinoise », encore valable, pensait-il, pour le Gouvernement populaire de la Chine. Mais qui sait si cette révolution dans la révolution ne vise pas à renforcer plutôt qu'à détendre cette emprise inflexible de l'Etat que des siècles de théorie et de pratique politiques avaient instaurée en Chine et que Balazs voyait en passe de s'étendre à tout le monde moderne ? »

Quant à Balazs, dans sa lecture de la « pérennité chinoise », il met l'accent sur la construction socio-politique unique qui repose sur la bureaucratie. C'est ainsi qu'il fonde la base et la justification de son travail d'investigation de ce système : « si on survole l'histoire millénaire de la société chinoise, on est frappé par la constance, la stabilité, la persévérance d'un phénomène que je voudrais appeler le fonctionnarisme et dont l'expression la plus visible est la continuité ininterrompue d'une classe dirigeante de fonctionnaires lettrés. »

### ***De l'analyse de la bureaucratie à celles de l'esthétique et à l'organisation du cosmos***

Voilà donc identifié le domaine par excellence où s'exerce une forme de « pérennité chinoise », la forme bureaucratique de l'état. Mais l'enjeu dépasse la pure organisation de la bureaucratie, car elle est centrale et conditionne la vie de l'Empire. C'est de sa survivance qu'est issue non seulement la perception, mais aussi la réalité d'une Chine « une », défiant les accidents de l'histoire. Les ères se succèdent, les dynasties balaient les dynasties (et même parfois les nations fondatrices se succèdent, plusieurs dynasties étant d'origines non chinoises). Mais, après avoir vaincu les Song, les Mongols s'approprient le système mandarinal et l'administration séculaire. De même après la chute des Ming, la dynastie mandchoue parachèvera la structure figée des examens, le quadrillage de toute la Chine issu du système décrit par Balazs.

Au-delà du pur politique, il est un autre univers, rapidement évoqué plus

haut, où cette obsession de l'unité se manifeste. Nous avons mentionné ci-dessus les conditions de la naissance d'une oeuvre. La théorisation de la création artistique, l'esthétique chinoise se développent en fait en miroir de la théorisation politique. Dans les travaux de François Jullien, les toutes premières analyses, consacrées principalement aux théories esthétiques, s'avèrent les plus pertinentes. Partant de Wang Fuzhi - 王夫之, 1619-1692 -, un penseur confucéen contemporain de notre XVII<sup>e</sup> siècle, il résout ainsi (in *Procès et création*) la contradiction évoquée dans la première partie de notre développement, à propos des ruptures à travers lesquelles se constituent « les » Chine successives : « le modèle concret qui inspire ici la réflexion est celui de la porte, qui est tantôt ouverte, tantôt fermée, qui peut se fermer parce qu'elle était ouverte et réciproquement. Qu'elle soit ouverte ou fermée, la porte remplit toujours également son usage ; non seulement le passage d'un stade à un autre est à chaque fois utile, en fonction de l'exigence du moment, mais aussi la réciprocité qui conditionne le changement rend un tel fonctionnement à jamais inépuisable : c'est la possibilité même de ce cours, se renouvelant sans cesse qui constituera le Dao, la Voie, qui est au cœur du Procès ».

Et plus haut dans le même raisonnement : « parce que l'aller n'épuise pas le retour, l'aller lui-même ne saurait avoir de fin. Parce qu'il se renouvelle sans cesse, le cours de la rivière s'écoule sans s'arrêter et, de même, la végétation s'épanouit toujours sans s'étioler. De ce que le soleil et la lune se chassent l'un l'autre hors de l'horizon du ciel naît le renouvellement bénéfique de la lumière, la rivalité de la chaleur et du froid durant le cours de l'année rend seule possible le cycle fécond des saisons. Ainsi le temps de la disparition et du repli est riche de tout le déploiement à venir : la chenille se contracte pour avancer... Si l'alternance obéit à une logique cyclique, elle est aussi tout le contraire d'une répétition stérile : c'est elle qui permet au cours de se déployer, à tout procès d'avancer ».

### ***Les prolongements modernes***

De l'invention séculaire de la bureaucratie, de son maintien au-delà des soubresauts, de la théorisation en parallèle de la création artistique et de son universalisation au processus fondateur du cosmos, déchiffré par François Jullien, nous pouvons dès lors tirer les clés d'une énigme politique, très fortement ancrée dans l'investigation qui nous occupe. Rencontrant une pensée totalement hétérogène, la pensée marxiste, la prenant comme une nouvelle grammaire, comment la Chine moderne peut-elle continuer à être « elle-même » ? De même qu'il aurait pu y avoir un « catholicisme confucéen », si les efforts d'acculturation des Jésuites n'avaient été stoppés, il y a bien eu une ré-invention du marxisme, une réappropriation de la dialectique marxiste lorsqu'elle est arrivée en Chine et a triomphé, sous



forme d'idéologie, des autres théorisations politiques concurrentes. L'une des interprétations possibles serait une forme de hasard : la dialectique, articulée sur l'analyse des contradictions, a pu s'ancrer sans trop de difficulté sur une pensée qui s'était fondée, comme on vient de le voir, sur le rôle incontournable de l'alternance des principes, du « va-et-vient » des choses. La rencontre ne fut pas un choc, la greffe était possible. Il s'agit là d'une interprétation possible, mais réductrice. Plus intéressante sans doute serait celle qui consisterait à mettre en évidence la capacité englobante des formulations chinoises. Au concept occidental « dur » peuvent correspondre des « zones de contact » dans la pensée chinoise, qui permettent, sinon la greffe, et donc l'invention d'un corpus nouveau, en tout cas l'enrichissement et l'extension de son domaine de rayonnement, sans incompatibilité caractérisée. Mao et ses successeurs ne sont pas les seuls auteurs de cette réappropriation, même s'il est effectivement le responsable de l'« adaptation » des stratégies révolutionnaires au terrain chinois (passant de la lutte urbaine au terrain des campagnes), même si ses successeurs ont eux aussi inventé le « socialisme avec des caractéristiques chinoises », dès le moment des réformes.

Cette réappropriation est rendue possible naturellement par ce qu'on appelle la « fluidité » de la langue et des concepts chinois, qui peuvent s'adapter, mais surtout par une sorte de posture magistrale d'auto-proclamation de la spécificité chinoise. En effet, dans les critiques chinoises qui ont été faites, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, des échecs auxquels ont abouti l'importation de théorisations, de pratiques étrangères, la principale explication est bien souvent que ces apports s'étaient faits sans tenir compte des particularités culturelles chinoises. Ainsi revenons-nous à la problématique initiale. Nous pensions avoir « inventé » la Chine. Elle n'était peut-être, nous disions-nous au début de ce raisonnement, qu'un mirage d'altérité, elle nous ressemblait peut-être plus que nous le pensions. Nous pouvions, en observant que, finalement, le cours de son histoire n'était pas moins déchiré de soubresauts que le nôtre, penser que c'était faire fausse route que de déclarer la différence fondatrice entre la Chine et nous. Mais en fait la posture chinoise, en miroir, est tout aussi exclusive, et c'est bien elle qui constitue l'identité chinoise. L'un des exemples les plus récents et les plus frappants peut être pris dans la façon dont la Chine formule son accession au rang de grande puissance. A l'heure où pourrait s'annoncer la co-gestion du monde par les deux nouvelles nations-leaders, les Etats-Unis, dotés de la force militaire supérieure, et la Chine, dont dépend *in fine* la stabilité financière et monétaire du monde, la Chine refuse officiellement le concept de « G2 » et s'en tient à la répétition du slogan d'« émergence pacifique ». Là où la vision occidentale, relativement simple, d'un monde doté de deux nouveaux pôles, reconstruction d'un schéma antérieur, le discours chinois officiel avance une proposition nouvelle et qui

surtout lui est propre. Sa représentation ? Un acteur fort, l'autre moins fort, deux puissances non pas égales et complètement partenaires, mais dotées de statuts différents, et surtout « en gestation ». Comment mieux recourir à une image chinoise traditionnelle, celle des mutations, pour suggérer sans le dire l'aspiration à la fois à jouer un rôle « dialectique » dans cette nouvelle distribution des cartes (car le fort est souvent dépendant du « moins fort ») et aussi pour laisser deviner l'« impermanence » de cette situation ? Si G2 il peut y avoir, toutes les configurations possibles du G2 (mais elles ne sont pas nombreuses) peuvent être envisagées, y compris celle où les rôles se redistribueraient, après des stades variés de « transition ». Le *Yijing* n'est pas loin. Le concept de départ était « étranger », c'était celui du gouvernement du monde. Le passage par une dialectique chinoise l'a transformé. Il était exclu que la Chine adopte sans le modifier un pur concept extérieur. Ainsi nous revient-il en retour, modifié. Ainsi, la position de la Chine, qui aurait pu être affectée par l'adoption de ce concept, demeure différente, à travers cette réappropriation.

\*

En guise de conclusion : derrière l'illusion d'optique déchiffrée, quelles issues possibles ? Dans nos langues, la Chine a tiré son nom (selon l'époque où elle a été en contact avec tel ou tel morceau de l'Occident) de la dynastie qui régnait à l'époque de la rencontre. Nous avons gardé le nom des « Qin », les Chinois se définissent comme la population des « Han » (la dynastie qui a suivi celle de Qin Shi Huangdi). Mais le nom qui traverse les âges, on sait bien que c'est celui qui définit l'espace chinois comme celui du « Milieu » (*Zhong*). Cette dénomination a de multiples mérites : autour d'un centre, elle ne définit pas l'espace couvert et contrôlé par l'Empire. Celui-ci, autour de la capitale, de l'Empereur ou du pouvoir « central », justifiera toujours son appellation, qu'il soit réduit à quelques kilomètres carrés autour du Centre ou qu'il s'étende au-delà du territoire des Han. Nos nations se pensent par la différence, s'excluent même parfois par l'exacerbation des différences. L'affirmation de la « sinitude » est différente : elle est « orientée ». Le Centre, en chinois, est un point cardinal, le cinquième. Autour de lui s'organise le monde, qu'il « oriente ». S'il y a un sentiment (et parfois aigu) de la différence, la conception chinoise du monde est construite autour de la dialectique centre-périphérie. Aucun événement extérieur, aucune opinion non-chinoise ne peut empêcher la Chine de se percevoir comme étant au centre de « sa » sphère. Ensuite, c'est non par exclusion des autres qu'elle organisera sa vision du monde, c'est par choix (ou par opportunité) d'inclure ou pas dans son monde des espaces, des cultures qui n'ont pas forcément vocation à y être. Vue de l'extérieur, c'est une logique impériale. D'un point de vue mental, il s'agit simplement d'une construction « simpliste » du monde, qui est composé de

ce qui est chinois et de ce qui ne l'est pas. On retrouve l'organisation binaire. Ainsi peut s'expliquer la « prétention » à la continuité. La Chine ne cessant jamais d'être au cœur de sa propre civilisation et occupant toujours son espace, elle ne peut se concevoir que dans la continuité. Y mettre fin, ce serait ouvrir une boîte de Pandore historique<sup>3</sup>. Dans une conception du monde où il n'y a pas d'au-delà<sup>4</sup>, il n'y a pas de place pour une Chine qui se concevrait « en rupture », « hors d'elle-même ». Là est peut-être aussi l'explication de la tragédie de la Révolution culturelle. Coupée de ses racines, la Chine de cette période s'est retrouvée comme en apesanteur référentielle. Le succès absolu d'une telle entreprise (elle a malheureusement réussi en partie, coupant dramatiquement des générations de leurs racines culturelles sans qu'il soit possible de recoudre rapidement ou facilement ces liens coupés, ce qui crée des déséquilibres considérables) aurait indéniablement changé la vision que nous aurions eue du pays, et aussi la relation que la Chine aurait établie avec les « autres ». On assiste au contraire aujourd'hui à une « re-sinisation » rapide, qu'on pourrait qualifier de regain nationaliste. Les classiques confucéens sont ré-appropriés, parfois instrumentalisés, les mythes fondateurs de la grandeur de la Chine, comme on a pu le voir lors de la cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques sont remis en évidence, fût-ce au prix de nombreuses simplifications et omissions. La cohésion, non seulement nationale, mais aussi historique, de la Chine avec son être ancien et son passé est recherchée : l'expédition accompagnant les navires militaires occidentaux près des côtes de Somalie a explicitement fait référence à l'époque où les flottes chinoises de l'amiral Zheng He faisaient route vers les mêmes régions de l'Afrique.

L'« unicité » de la Chine devant l'histoire et devant ses partenaires d'aujourd'hui n'est pas vraiment un mystère. Elle est une parce qu'elle est unique, et elle est unique parce qu'elle s'est voulue telle, dans une construction rarement interrompue : outre l'interruption de la Révolution culturelle que l'on vient d'évoquer, il faudrait aussi se pencher sur un autre moment particulier de l'histoire chinoise, celle de l'extraordinaire brassage d'idées, de personnes, qui a suivi le « mouvement du 4 mai », après 1919, et qui s'est fait dans le contexte du départ d'étudiants chinois à l'étranger. Ce fut une période d'ouverture curieuse aussi aux doctrines extérieures, de foisonnement de penseurs qui, au lieu d'adopter en priorité un point de vue « local », tentaient de découvrir avec un regard candide les pensées de l'Occident et peut-être pour l'une des premières (et la dernière) fois ont cherché à « relativiser » la pensée chinoise, ou tout au moins l'ont située dans un vaste ensemble dont elle n'était pas le centre : les trois ou quatre décennies qui voient l'essor de l'œuvre d'un Feng Youlan, infatigable arpenteur des champs conceptuels étrangers, agent recenseur des pensées chinoises et étrangères, celle pétrie d'originalité de Liang Shumin, le début aussi d'une école néo-confucéenne qui survivra longtemps à Hong Kong

autour de Xu Fuguan et de Mou Zongsan.

Si l'on revient, même rapidement, sur cette période, on voit que l'avènement d'une « Chine plurielle » a été possible, et que la pérennisation de la Chine unique, qui est telle parce qu'elle l'a voulu, dans une posture auto-affirmative, n'est pas inéluctable. Elle serait même néfaste. Naturellement, dans un univers de pensée dépourvu d'au-delà, la célébration de la Chine par elle-même peut tenir lieu de foi. Cette attitude n'est pas dépourvue de risque. Ayant déploré les « occasions manquées » dans l'histoire chinoise, Jean-François Billeter évoque ainsi (dans *Chine trois fois muette*, à travers une reconstruction, qui constitue la deuxième partie de l'essai, de toute l'histoire de la Chine) ce que pourrait être une attitude alternative à cette affirmation de la Chine « unique et éternelle ». C'est la même alternative qu'avaient tenté de proposer les nombreux courants de pensée nés au début du XX<sup>e</sup> siècle : il fait le pari que si la Chine qui « rêve de son passé mais est devenue un pays sans mémoire » puisse sortir de sa méconnaissance et de son mutisme (du fait de la censure et de la création d'un passé fictif idéalisé). Elle pourrait alors éviter de perdre la diversité de ses institutions et la richesse de ses traditions.

Ce qu'on appelle « mondialisation » est un défi pour toutes les pensées « provinciales » ou périphériques, mais il en est un aussi pour les pensées « hégémonistes ». La perception qu'a de soi-même l'Occident, qui a pu être considéré comme l'un des hégémons, est déjà affectée. Il serait bien étonnant que la Chine, autre hégémon potentiel, reste indemne, si elle continue d'entrer dans ce mouvement, dont elle a pour une large part été l'un des initiateurs. L'Occidental peut croire qu'il perçoit la « contamination mondialiste » en Chine lorsque les marques globales s'y affichent, ou lorsque Disney prévoit d'y installer un parc. Mais le pas décisif restera à faire tant qu'effectivement toutes les cartes du monde produites en Chine continueront de la représenter « au Centre ». Le schéma va bouger, les lignes se déplacer, à moins que l'on ne pense que la « mondialisation n'est rien d'autre que la sinisation du monde »...

**Bibliographie :**

**Classiques chinois :**

- *L'Invariable Milieu (Zhong Yong)*, Editions du Cerf, collection Patrimoines, 1987.
- *Les trois royaumes* (traduction anglaise : *Romance of the three kingdoms*, trad. Hegel, Britt-Taylor).

**Philosophie chinoise moderne et contemporaine :**

- Liang Shuming (traduction à paraître par M. Masson aux Editions du Cerf).
- Feng Youlan, *Nouveau traité sur l'homme*, Editions du Cerf, 2006, traduction de Michel Mas.
- Mou Zongsan, « *la Chine a-t-elle une philosophie* » (notes de lecture par J.F. Di Meglio, Extrême-Orient Extrême Occident, n°3).

**Textes occidentaux :**

- Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968.
- François Jullien, *Procès et création*, Seuil, 1989.
- Jean-François Billeter, *Chine trois fois muette*, Editions Allia, réédition, 2006.

**Notes :**

---

<sup>1</sup> Au moins celle des premiers siècles de notre ère, au VIII<sup>e</sup> et même au-delà, après avoir même cessé d'être religion d'Etat (après les Song, dès le X<sup>e</sup> siècle).

<sup>2</sup> Contrairement à ce que le mot français pourrait faire croire, et d'ailleurs ils recouvrent des mots chinois différents entre eux selon la « dynastie » dont on parle : on ne dit pas en chinois « dynastie (Han) » et « dynastie (Qing) » de la même façon.

<sup>3</sup> D'où, incidemment l'acuité de la question taiwanaise, aux moments les plus chauds où elle s'est posée : on a là une « Chine qui n'est pas en Chine », une sorte d'aberration mentale, vue de Pékin.

<sup>4</sup> Ce trait est constant dans toutes les pensées chinoises « sui generis », ce qui n'exclut nullement qu'à titre individuel, une personne chinoise puisse adhérer à une foi ou à une métaphysique postulant l'existence d'un au-delà.