

L'« universalité » vue de la C

Invitée à s'exprimer, en 2004, dans le cadre de l'université d'automne de la LDH sur l'« universalité des droits », Anne Cheng, professeur à l'Inalco, revient sur les conceptions chinoises de l'« universalité » (1).

Anne CHENG, professeur à l'Inalco

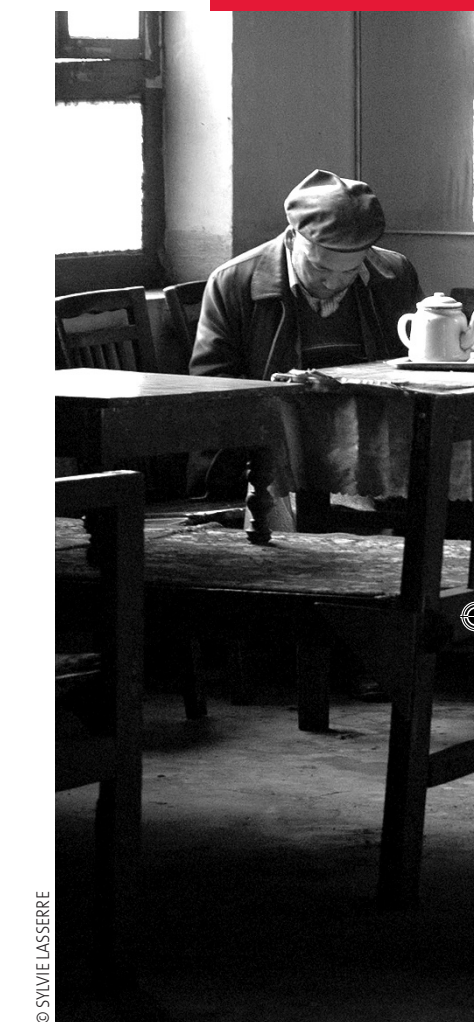
« L'« universalité vue de la Chine », ou plus exactement « l'universalité chinoise » ne manque pas de soulever, d'entrée de jeu, la question de « l'universalité » de la notion même d'« universalité ». Alors que l'avènement de l'universalité des droits de l'Homme apparaît comme le pur produit de la philosophie des Lumières qui représente elle-même le « triomphe de la Raison », l'universalité chinoise, elle, a partie liée avec une certaine idée de la civilisation – chinoise, bien sûr –, avec un centre qui irradie de la civilisation vers la périphérie (rappelons que la Chine se désigne elle-même comme « *le pays du Milieu* », *Zhongguo*). A la représentation de la puissance du souverain unique – Fils du Ciel ou incarnation du *Dao* (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 à partir du III^e siècle avant l'ère chrétienne.

La « Chine » a 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*). 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* (2) »; selon un cliché récurrent, le souverain est censé « *pacifier ceux qui sont près et attirer par sa bienveillance ceux qui sont loin* ». Particulièrement frappante est la description, donnée dans l'ancien *Traité des rites*, du Fils du Ciel entouré du carré formé à l'image cosmologique de la Terre par les princes feudataires, lui-même doublé à l'extérieur du carré plus large des tribus « *barbares* » des quatre orientes, lesquelles se distinguent non par leur ethnie, mais par leur ignorance des rites, c'est-à-dire des mœurs civilisées: 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.

La Chine, « civilisation-monde »

La traduction géographique de cette puissance d'irradiation 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,



© SYLVIE LASSERRE

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 le VIII^e siècle). A 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

Chine



La Chine populaire 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.

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 (1264-1368) et mandchoue (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 signe d'allégeance au centre sous forme de présents tributaires) a commencé à envoyer vers d'autres pays des missions diplomatiques⁽³⁾.

Sous les coups de boutoir des

puissances occidentales, à commencer par les guerres de l'Opium dans les années 1860, 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 encore enracinée dans la vision traditionnelle de l'universalité chinoise qu'il décrit dans *Le Livre de la grande unité (Datong shu)*. De fait, cette tentative de réforme se solde par un fiasco total.

Ainsi donc, alors que le Japon a su, dès 1868, négocier le virage

(1) Vous pouvez retrouver l'intégralité de la contribution d'Anne Cheng sur www.ldh-france.org.
(2) Voir ma traduction des *Entretiens de Confucius*, éditions du Seuil, poche « Points-Sagesses », 1981, p. 96.

(3) On trouvera dans l'ouvrage patronné par Alain Peyrefitte, *Un choc de cultures. La vision des Chinois*, Fayard, 1991, le pittoresque détail de l'ambassade de 1793 de Lord McCartney, émissaire du roi George III d'Angleterre auprès de la cour impériale de Chine, qui fut contraint de se prosterner devant l'empereur Qianlong et de se soumettre à tous les rites tributaires.

(4) Sur la tradition intellectuelle chinoise, on peut se reporter à mon *Histoire de la pensée chinoise*, éditions du Seuil, 1997, rééd. poche « Points-Essais », 2002.

(5) C.f. Tu Wei-ming, « Cultural China: The Periphery as the Center », in *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*, Honolulu, The East-West Center, 1992; et Tu Weiming, *The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford University Press, 1994.

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

DOSSIER

Voix de Chine

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.

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 Etat-Nation. Cet échec du côté du traditionnel laisse une béance dans la construction du politique que chercheront à combler les successives révolutions du XX^e siècle et que ne parviendra pas à compenser l'option culturaliste.

La réinvention de l'ancien confucianisme

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. Comme chacun sait, 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 1912⁽⁴⁾. A 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, avant de faire l'objet, entre 1966 et 1976, de destructions systématiques au cours de la Révolution culturelle. 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 » ?

Cette idéologie des valeurs « asiatiques » ou « confucéennes » – telles que la valorisation de la famille, la motivation pour l'édu-

cation, le goût du travail acharné et le sens de l'épargne – 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, actuellement 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), Taïwan 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⁽⁵⁾. 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.

Rêves et ambitions hégémoniques

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⁽⁶⁾, apparaît comme un signe de la volonté d'une certaine élite intellectuelle chinoise, implantée en milieu anglophone, principalement

aux Etats-Unis et à Singapour, de retrouver le rôle directeur et prescripteur qu'elle avait dans l'ancienne universalité chinoise, en prêchant des valeurs confucéennes présentées comme universelles, et surtout susceptibles d'être constitutives d'un « *nouvel humanisme mondialisé* ». 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 par des 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 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. Mais 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 du *On Liberty* de John Stuart Mill), en laissant pour compte la question des droits de l'Homme associée à la Révolution française: ils font ainsi le choix de « tout économique » au détriment, une fois de plus, de la construction du politique – mais pour combien de temps encore ? ●