

THÈSE

En vue de l'obtention du

Doctorat de l'EHESS

Discipline : histoire et civilisations

BARTEL David Jean

**Au carrefour de l'histoire –  
Les *Lumières* de Liu Qingfeng et Jin Guantao**

Thèse dirigée par M. Michel Bonnin

Soutenue le 31 mai 2017

Composition du Jury :

Jean-Philippe Béja, Directeur de recherche émérite au CNRS, rapporteur

Michel Bonnin, Directeur d'études à l'EHESS, directeur de thèse

Anne Cheng, Professeure au Collège de France

François Gipouloux, Directeur de recherche émérite au CNRS

Zhang Lun, Maître de conférences, Université de Cergy-Pontoise, rapporteur

Nicolas Zufferey, Professeur à l'Université de Genève



*À Claire, Marion et François*



## Remerciements

Je remercie d'abord mon directeur Michel Bonnin qui a vu le premier la possibilité d'une thèse et m'a ouvert les portes de l'EHESS. Je remercie ensuite les professeurs qui m'ont soutenu et conseillé tout au long de sa réalisation : Mme Anne Cheng, M. Jean-Philippe Béja, M. Sébastien Billioud, M. Yves Chevrier, M. François Cusset, M. François Hartog, le regretté M. Joël Thoraval et M. Zhang Yinde. Je remercie les différentes équipes du CEFC de Hong Kong qui m'ont permis de m'ouvrir au monde de la recherche. Je ne cite ici que les directeurs du centre – M. Jean-François Huchet, M. Sébastien Veg, et M. Éric Florence – mais c'est à l'ensemble des chercheurs, docteurs et doctorants, que j'adresse ma gratitude. Elle va en particulier à ceux qui, avec le temps, sont devenus des ami(e)s, Nicolas Douay, Nicolas Idier et sa femme Irina, Ma Jun, Frédéric Keck, Aurore Merle et Judith Pernin qui ont tous à différents niveaux apporté leur aide à l'élaboration de ce travail (dont je garde néanmoins l'entière responsabilité des conclusions). Je remercie tous les intellectuels et historiens chinois qui m'ont reçu en République populaire, à Hong Kong ou à Taïwan : M. Fang Weigui, M. Xu Jilin, M. Zhu Xueqin, M. Xu Youyu, et M. Xu Zhiyuan. Bien sûr, cette thèse eut été impossible sans l'accord, le soutien et la disponibilité de Jin Guantao et Liu Qingfeng qui m'ont reçu avec beaucoup de bienveillance et ont toujours su répondre cordialement à mes requêtes. J'aimerais aussi remercier les sinologues australiens dont les travaux nourrissent cette thèse et avec qui j'ai eu des contacts par mail : Mme Gloria Davies, M. David Kelly et M. Daniel Kane. Je me permets aussi d'avoir une pensée particulière pour M. Arif Dirlik dont les travaux m'ont profondément influencé, et avec qui j'entretiens régulièrement des échanges stimulants. Je remercie enfin l'ensemble de ma famille pour son support toujours renouvelé, mon frère François Narboni pour être le premier lecteur de cette thèse et, bien sûr, ma femme, Priscilla Leung Siu Wai, pour son infinie patience.

## Résumé

Le mouvement des Lumières chinoises est généralement divisé en deux séquences du XX<sup>e</sup> siècle. Le Mouvement pour la nouvelle culture (1915-1925) autour de la date symbolique du 4 mai 1919 et les Nouvelles Lumières (1978-1989). La question que pose cette thèse est celle de la pertinence contemporaine d'une réflexion sur ce phénomène – philosophique, culturel, intellectuel – qui couvre en fait tout le sombre XX<sup>e</sup> siècle d'une aura progressiste de raison et de modernité. En revenant sur les échos contemporains des origines de l'historiographie moderne, il s'agit de tenter de dépasser le dédain postmoderne et l'apathie (néo)libérale pour envisager les Lumières non comme un objet historique réifié autour de quelques moments décisifs (du 4 mai au 4 juin pour résumer) d'une page importante mais désormais close de l'histoire moderne et contemporaine. Il s'agit d'en faire un objet vivant et mouvant inscrit dans un paysage chinois nouveau et l'influençant d'une manière nouvelle, inattendue et réformée tant par les évolutions internes du pays que par la globalisation contemporaine, et plus certainement par les tensions actives mises en jeu par l'intersection des deux.

Le parcours d'un couple d'historiens – penseurs des Lumières anciennes et acteurs centraux des nouvelles – semble ici particulièrement adapté pour nourrir notre réflexion tant les vicissitudes de leur carrière sont intimement liées au destin des Lumières. Il l'est d'autant plus que l'intellectuel bicéphale formé par Jin Guantao et Liu Qingfeng continue de nourrir en le réinventant un discours historien où le couple persiste à faire vivre la tension dialectique fondamentale des Lumières entre raison et histoire universelle et particularismes nationaux et culturels. Ainsi, en réinventant encore un récit national à contresens des narrations orthodoxes, Jin et Liu insistent et questionnent avec une ardeur jamais démentie le récit officiel de la nation chinoise à l'heure justement où les défenseurs de l'orthodoxie historique s'emmêlent comme jamais dans les polarités – révolutionnaire, traditionnelle, nationaliste – de leur propre légitimité.

Mots-clefs : Lumières, historiographie, récit, histoire intellectuelle, histoire des concepts.

## Abstract

Chinese Enlightenment is generally divided in two sequences of the 20<sup>th</sup> century. The New Culture Movement (1915-1925) around the symbolic date of May 4<sup>th</sup> 1919 and the New Enlightenment (1978-1989). This thesis explores the issue of the contemporary relevance of a research on such a – philosophical, cultural, intellectual – phenomenon that encompasses in fact this entire seemingly grim century with a positive aura of reason and modernity. Yet, by focusing on the contemporary echoes of the origins of Chinese modern historiography, the aim of this research is to attempt to understand the rise of the postmodern disdain and the (neo)liberal apathy to consider the Enlightenment not as a historical object ossified around few decisive moments (in short from May 4<sup>th</sup> to June 4<sup>th</sup>), an important but now terminated page of modern and contemporary history. The objective is therefore to transform it in a living and moving object inscribed in a renewed Chinese landscape and powering it in new forms, unexpected and reframed as much by the inner evolution of the country than by contemporary globalization, and most probably by the active tension set in motion by the conjunction of both.

The journey of an intellectual couple – thinkers of the past Enlightenment and core actors of the New one – seems best suited to feed our reflection so much the ups and downs of their career happen indeed to be so intimately connected with the fate of the Chinese Enlightenment. This is even truer that the two-headed intellectual formed by Jin Guantao and Liu Qingfeng continues to nurture and cultivate a historical discourse by reinventing it, keeping alive the dialectical tension between universal reason and history and the specificity of nations and culture, foundational to the Enlightenment thought. Therefore, they rewrite a national narrative that takes aback more officially sanctioned undertakings to retell a history of China, precisely at the very moment where the promoters of historical orthodoxy are mingled like never before in the polarities – revolutionary, traditional, nationalist – of their own legitimacy.

Keywords: Enlightenment, modern historiography, narrative, intellectual history, history of concepts.

# Table des matières

Remerciements .....	5
Résumé .....	6
Abstract .....	7
Table des matières .....	8
<b>Introduction : La question chinoise des Lumières .....</b>	<b>14</b>
Projet : Chine, que reste-t-il des Lumières ? .....	16
Problématique : du 4 mai au 4 juin...et au delà.....	20
Méthodologie : une approche biographique de la modernisation de l'histoire .....	27
Plan & chapitrage.....	32
Sources.....	37
Avertissement.....	38
<b>Prologue : Lumières et anti-Lumières.....</b>	<b>40</b>
<b>Première partie LUMIÈRES, NATION, HISTOIRE – LES TROIS PÔLES DE LA MODERNITÉ.....</b>	<b>51</b>
<b>Chapitre I – Mais que s’est-il passé ce dimanche ? .....</b>	<b>53</b>
a) Les manifestations.....	53
b) Premières conséquences .....	56
c) Chronologie politique : de l'Empire à la Nation .....	58
d) Entre « ismes » radicaux et conservatisme des « guoxue », le libéralisme impossible ....	61
e) D'une crise politique à une crise culturelle .....	68
<b>Chapitre II – Que veut dire le 4 mai ? .....</b>	<b>73</b>
a) Polysémies, paradoxes et contradictions .....	73
b) Les Lumières chinoises et l'émergence de la question du moderne .....	78
c) D'un monde à l'autre : les <i>Lumières</i> de la ville .....	84
d) « Occidentalisation » et zones de contacts .....	88
e) La critique chinoise des <i>Lumières</i> .....	92
f) Le 4 mai : fardeau des Lumières ? .....	95
g) Un héritage ambivalent .....	101



h) Rupture et continuité : une alternative ?.....	102
<b>Chapitre III – L'historiographie moderne, entre savoir et politique.....</b>	<b>108</b>
a) La nécessité de nommer la « Chine/ <i>Zhongguo</i> ».....	108
b) Le modèle dynastique.....	113
c) Crise de l'histoire et capitalisme périphérique.....	119
Une histoire de la nation.....	122
Une histoire nationaliste : le retour de la tradition.....	124
d) Origine d'une histoire révolutionnaire.....	128
e) L'histoire en RPC.....	135
Professionnalisation d'un « périmètre » et conflit générationnel.....	135
Révolution culturelle et politisation radicale de l'histoire.....	138
1978, le retour de l'histoire ?.....	140
<b>Deuxième partie : LIU QUINGFENG, JIN GUANTAO – LES NOUVELLES LUMIÈRES ET LE RETOUR DE L'HISTOIRE (1978-1989).....</b>	<b>145</b>
<b>Chapitre IV – Liu Qingfeng et Jin Guantao et l'émergence d'un mouvement intellectuel.....</b>	<b>146</b>
a) Changements nécessaires.....	146
b) Un jeune couple prometteur.....	150
c) Les <i>Lettres d'amour ouvertes</i> d'une génération à part.....	153
d) Une archéologie intellectuelle des secondes Lumières.....	162
e) Jin Guantao philosophe : l'esprit de système pour sortir de Marx.....	164
<b>Chapitre V – La recherche d'un « espace culturel » non-officiel.....</b>	<b>182</b>
a) Le Courrier de la dialectique de la nature : le patronage officiel.....	182
b) Les <i>Manuscrits de jeunesse</i> : le désir d'indépendance.....	188
c) La collection « Vers le futur » : les chemins de l'autonomie.....	193
d) Les comités de rédaction et la « Fièvre culturelle ».....	199
Académie de la culture chinoise.....	206
Culture : la Chine et le monde.....	207
<b>Chapitre VI – L'histoire chinoise au prisme de la continuité culturelle.....</b>	<b>217</b>
a) L'hyperstabilité : cadre conceptuel de la dynamique des cycles dynastiques.....	217
Système d'intégration.....	221
Séparatisme.....	223
Inflation bureaucratique et corruption.....	224
Soulèvements paysans.....	227

Isomorphisme et matrice de restauration .....	229
<b>b) Sinisation des idéologies révolutionnaires .....</b>	<b>233</b>
<b>c) « Bourgeois » de capitalisme .....</b>	<b>238</b>
<b>d) Une critique officielle perspicace mais convenue.....</b>	<b>243</b>
<b>e) Le « style » de Jin et Liu : chat noir ou chat blanc ? .....</b>	<b>249</b>
<b>Troisième partie DU CENTRE VERS LA PERIPHERIE – LES LUMIERES EN</b>	
<b>EXIL .....</b>	<b>255</b>
<b>Chapitre VII : Jin Guantao, Liu Qingfeng, Hong Kong et la Chine « nouvelle ».....</b>	<b>256</b>
<b>a) L’apogée des Lumières : <i>L'Élégie du fleuve</i>.....</b>	<b>256</b>
La série <i>Heshang</i> .....	258
La « politique » de Heshang .....	262
Le phénomène Heshang .....	266
Heshang en perspective.....	268
Heshang et la politique.....	272
<b>b) Vers le 4 juin.....</b>	<b>274</b>
Les pétitions .....	274
Chronologie.....	276
Le 70 <sup>ème</sup> anniversaire du 4 mai : la conférence de Wofosi .....	278
<b>c) Le 4 juin et l'exil des Lumières .....</b>	<b>280</b>
Hong Kong et XXI <sup>e</sup> siècle.....	286
<b>d) Les années 1990 et la reconfiguration des Lumières .....</b>	<b>288</b>
<b>Chapitre VIII : l'hyperstabilité après 1989.....</b>	<b>302</b>
<b>a) Après 1989 : le nouveau sens de l'histoire .....</b>	<b>302</b>
<b>b) Hyperstabilité et histoire moderne : <i>Kaifang zhong de bianqian</i> .....</b>	<b>304</b>
Autorenforcement et Réforme des cent jours .....	306
Urbanisation, désintégration et forces centrifuges.....	308
La Révolution de 1911 .....	310
Mécanisme de remplacement idéologique .....	311
<b>c) Les origines de la pensée contemporaine .....</b>	<b>320</b>
Idéologies et domination .....	324
L'Homme et le Ciel .....	326
Tension entre réalité et idéal .....	327
Agressions étrangères .....	329
<b>Chapitre IX : L'histoire par les mots, le retour des Lumières ? .....</b>	<b>335</b>
<b>a) L'histoire des idées, un nouveau champ d'investigation .....</b>	<b>335</b>

De l'universel au particulier .....	338
Nouveauté digitale et renouveau méthodologique.....	340
<b>b) La Guannianshi yanjiu.....</b>	<b>343</b>
Présentation générale .....	343
Postulats méthodologiques .....	345
Nouvelle périodisation.....	348
<b>c) Base de données et recherches historiques .....</b>	<b>351</b>
Nouveau voyage dans l'anxiété de l'authenticité .....	351
Percée théorique.....	354
Dialogue avec l'école des Annales et les postmodernes.....	355
<b>d) De la nécessité d'une histoire des concepts en langue chinoise : une discussion.....</b>	<b>358</b>
<b>Conclusion : Les Lumières aujourd'hui.....</b>	<b>369</b>
Un soir à Hangzhou .....	370
Influence et postérité.....	371
Lumières d'hier, Lumières d'aujourd'hui.....	377
Les défis contemporains des Lumières chinoises .....	380
Le défi contemporain des Lumières.....	386
<b>Bibliographie.....</b>	<b>389</b>
<b>Bibliographie de Jin Guantao &amp; Liu Qingfeng .....</b>	<b>390</b>
Ouvrages communs.....	390
Publications en nom propre .....	392
Autres collaborations .....	393
Articles communs .....	394
Articles en nom propre .....	398
Autres collaborations .....	402
<b>Bibliographie générale .....</b>	<b>406</b>
Ouvrages .....	406
Articles.....	424
<b>Sur le web.....</b>	<b>437</b>
<b>Bases de données et Humanités digitales .....</b>	<b>441</b>

## **Tableaux**

Tableau 1. Chronologie des principaux événements et de leur signification	71
Tableau 2. Évolution des grandes tendances intellectuelles du début du siècle	315
Tableau 3. Pénétration du système bureaucratique dans la société	318

## **Note sur la traduction**

Les noms propres et de lieux sont transcrits en phonétique romaine dite *luoma pinyin* sauf certains noms courants (Pékin, Sun Yat-sen...) qui sont conservés dans leur forme la plus connue. Pour les noms propres, les caractères chinois et les dates de naissance et éventuellement de décès apparaissent à la première occurrence.

Sauf mention contraire, toutes les traductions ont été effectuées par mes soins.



# Introduction : La question chinoise des Lumières

« Les droits du peuple à la libre expression et à la libre publication, les droits de réunion, d'association, la liberté de pensée et de croyance et la liberté de disposer de son corps sont les libertés les plus importantes »

Mao Zedong, 1945<sup>1</sup>.

« Les Lumières chinoises sont le grand projet inabouti de la nation »

Jin Guantao et Liu Qingfeng, 2009<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cité par Michel Bonnin, « Servante, épouvantail ou déesse : la démocratie dans le discours du pouvoir et dans celui de la dissidence en Chine », in Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p.497.

<sup>2</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Entretien avec deux esprits iconoclastes – Pourquoi la Chine a raté sa modernisation », trad. David Bartel, *Courrier International*, n° 990, 22-28 octobre 2009 (voir Annexe 04) [<http://www.courrierinternational.com/article/2009/10/22/pourquoi-la-chine-a-rate-sa-modernisation>] (07/04/2009).

L'histoire moderne est née d'un mouvement des Lumières lui-même issu d'une impulsion plus ample entamée dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle de désenchantement progressif du monde<sup>3</sup>. Un lien nouveau se crée alors entre science et histoire. La nature par définition universelle de la science s'y retrouve dès le départ en tension avec une nouvelle manière – rationnelle et scientifique – d'envisager l'histoire comme instrument de construction sociale et identitaire, au moment où s'invente progressivement la conception moderne de l'État-nation<sup>4</sup>. Le problème posé par cette apparente contradiction entre une volonté d'histoire universelle où toutes les sociétés connaissent des développements similaires au nom d'une humanité supérieure, et les nécessités d'une histoire nationale axée sur des spécificités culturelles, ethniques et/ou linguistiques est au cœur d'une « danse » dans laquelle se forment et s'éprouvent les différents courants de l'historiographie moderne en Europe tout au long des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>5</sup>.

En Chine, dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, les débats historiens suivent un processus similaire de transformation radicale où, dans l'urgence d'inventer une histoire nationale se jouent les délicates questions du rapport au passé provoquées par les périls – réels ou supposés – d'une puissante modernité incarnée par une expansion capitaliste mondiale portée par un Occident conquérant. Se posent concomitamment les questions non moins complexes de la réception justement de cet Autre occidental, vécu intimement et de manière souvent ambivalente par les élites culturelles et politiques chinoises tant comme un repoussoir à contenir que comme un modèle à imiter<sup>6</sup>. Le mouvement des Lumières chinoises (中國啟蒙運動 *Zhongguo qimeng yundong*) s'inscrit ainsi dans une chaîne d'éléments contradictoires qui pourtant forment un tout : une critique radicale de la culture chinoise traditionnelle et une exigence d'apprentissage de l'Occident se combinent à un nationalisme réactif rejetant progressivement le cosmopolitisme (世界主義 *shijiezhuyi*). Dans cette perspective, se développe, en réaction à l'universalisme initial du premier temps des Lumières, un historicisme (歷史主義 *lishizhuyi*) réfutant l'idée d'un ordre universel transcendant l'histoire culturelle, qui est un aspect intégral des Lumières chinoises. Un

---

<sup>3</sup> La notion de « désenchantement du monde » est attribuée au sociologue Max Weber (1864-1920). Elle est réinvestit plus récemment par le philosophe français Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Gallimard, 1985) qui l'habille d'un sens plus positif que son illustre prédécesseur.

<sup>4</sup> Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Livre de Poche, 1994 (1935).

<sup>5</sup> Je dois l'idée de « danse » à Arif Dirlik. Mail du 16 mars 2016.

<sup>6</sup> Edward Q. Wang, *Inventing China Through History – The May Fourth Approach to Historiography*, New-York, SUNY Press 2001.

historicisme qui nourrit l'infinie spirale de la « nation » contre l'« Occident » dans laquelle jusqu'à aujourd'hui ne se joue rien moins que la définition de ce qu'est la « Chine »<sup>7</sup>. Des valeurs particularistes singularisent alors une forme de culturalisme qui demeure pourtant insatisfaisant pour répondre aux prétentions universelles de la culture chinoise<sup>8</sup>. En effet, l'universalité revendiquée de la civilisation chinoise ne peut être fondée que dans la perspective d'une humanité universelle, et non prendre pour fondement les valeurs et les intérêts spécifiquement chinois<sup>9</sup>.

### **Projet : Chine, que reste-t-il des Lumières ?**

Cette thèse est une réflexion sur ce phénomène intellectuel important et complexe traversant le XX<sup>e</sup> siècle chinois de part en part et dans lequel s'inventent les problématiques de la construction d'un récit national. Les Lumières chinoises portent avec elles tout ce qui en Chine est attaché au développement de la modernité sociale, politique, culturelle et par conséquent, elles fondent la narration que les historiens chinois font de ces processus de modernisation. Et, malgré la multiplication des critiques contemporaines contre un concept de « modernité » désormais historicisé comme un universel particulier imposé au monde à partir du XIX<sup>e</sup> siècle par une Europe en pleine expansion, quelque chose du projet initial de rationalité et d'émancipation individuelle semble bien survivre aujourd'hui. Ce quelque chose est le sujet de ce travail construit autour d'une interrogation de départ assez simple : que reste-t-il aujourd'hui des Lumières chinoises ? Une question d'autant plus pressante qu'à l'heure de la globalisation néolibérale décomplexée, le problème posé par les objectifs du développement, la « fatigue » des régimes démocratiques ouest-européens et l'explosion globale des inégalités créent partout des problématiques désormais partagées dans lesquelles l'idée même de la modernité a perdu son évidence. Malgré cela, les Lumières, en Chine et ailleurs, en tant que métaphore importante pour le progrès et la libération de l'humanité semblent ne jamais épuiser leur

---

<sup>7</sup> Les appels répétés des Présidents chinois successifs à propager des « valeurs chinoises » sont une illustration de l'actualité de cette question, voir Austin Ramzy, « Xi Jinping Calls for Artists to Spread "Chinese Values" », *The New York Times*, 16 octobre 2014, [[http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?\\_r=0](http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?_r=0)] (28/06/2016).

<sup>8</sup> Xu Jilin, « May Fourth: A Patriotic Movement of Cosmopolitanism », *Sungkyun Journal of Asian Studies*, vol. 9, n° 1, 2009.

<sup>9</sup> Xu Jilin, « "Valeurs universelles" ou "valeurs chinoises" ? Le courant de pensée de l'historicisme dans la Chine contemporaine », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 72, 2011, p. 165.



sens dans les contingences de leurs succès ou de leurs échecs historiques. Elles semblent toujours parvenir à se renouveler en relation avec le contexte continuellement mouvant du présent, ce qui confirme la possibilité et l'intérêt de reposer au présent chinois une question du XVIII<sup>e</sup> siècle européen<sup>10</sup>.

Cette hypothèse de départ d'une continuité possible en Chine de l'influence des Lumières pose donc le cadre de ce travail. Pour envisager une réponse, l'évolution de la carrière d'historiens et historiographes d'un couple d'intellectuels connus, Jin Guantao (金觀濤 né en 1947) et Liu Qingfeng (劉青峰 née en 1949), offre une perspective unique. Jin et Liu mènent en effet depuis quarante ans une réflexion sur les premières Lumières chinoises du début du XX<sup>e</sup> siècle en mettant à mal les grands paradigmes qui fondent l'historiographie moderne et dont l'historiographie communiste n'est qu'un avatar. Ils sont aussi des acteurs centraux des secondes Lumières chinoises (1978-1989), décennie qui a vu se développer comme jamais auparavant en terre communiste une tentative d'autonomisation de la sphère publique parallèle à l'ouverture très progressive de la République populaire de Chine (RPC) au monde capitaliste. Enfin, Jin et Liu continuent jusqu'aujourd'hui à faire vivre un élan intellectuel libéral – dans le sens de liberté et de pluralisme – qui a profondément marqué le XX<sup>e</sup> siècle chinois<sup>11</sup>. Pour ces raisons, leurs travaux sont le fondement d'une recherche qui questionne le lien de la Chine moderne (par opposition à l'Empire) à sa propre histoire et par voie de conséquence à son identité. Historiens, professeurs, fondateurs et promoteurs de journaux et de collections de livres, éditeurs, intellectuels publics, la déjà longue carrière de ces acteurs centraux de la scène intellectuelle des années 1980 a toujours été regardée de près par la critique et, si leurs productions ne sont pas exemptes de failles, on peut affirmer qu'elles ont joué un rôle majeur dans la renaissance de la vie intellectuelle – et plus particulièrement de la pensée historiographique – après la Révolution culturelle (1966-1976), et à nouveau après les traumatismes – nationaux et internationaux – de l'année 1989. Jin et Liu forment ainsi une

---

<sup>10</sup> Zhang Wei (張偉), *What is Enlightenment? Can China Answer the Kant Question*, New-York, SUNY Press, 2011, p. 7.

<sup>11</sup> Le terme « libéral » pose aujourd'hui problème. Même si le libéralisme économique est un corollaire du libéralisme idéologique et politique, l'option néolibérale contemporaine n'est pas l'agenda de la majorité des penseurs libéraux. L'amalgame est souvent fait par leurs opposants pour les délégitimer face aux ravages sociaux du développement capitaliste. La charge de Wang Hui (汪暉 né en 1959), par exemple, est sévère. Wang Hui, « Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity », in Wang Hui, *China's New Order – Society, Politics and Economy in Transition*, (Theodor HUTERS, éd.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, p. 167. Cet axiome antilibéral et sa récupération par le pouvoir est bien analysé par Yao Zhongqiu (姚中秋), « *Zhongguo ziyoushu yi ershinian de tuifei* » [Deux décennies de déclin du libéralisme chinois], *Ershiyi shiji*, Hong Kong, août 2011, p. 21.

incarnation assez unique de ce que l'on appelle en Chine la pensée des Lumières (啟蒙思想 *qimeng sixiang*). Si cette thèse est donc une reconnaissance de la constance de leurs engagements initiaux, au-delà des évolutions majeures du monde intellectuel, du dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui, il faudra néanmoins se demander en conclusion, comment les évolutions importantes, parfois paradoxales, voire ironiques, du monde intellectuel chinois contemporain dans son rapport à sa propre identité, historique, culturelle, repositionnent Jin et Liu, et plus généralement la pensée des Lumières, dans une taxinomie intellectuelle résolument nouvelle.

En pleine Révolution culturelle, Jin et Liu construisent déjà l'argumentaire d'une nouvelle histoire de Chine qui alimente dans les années 1980 la propagation d'un important mouvement de réflexion historique et culturelle connu sous le nom de Fièvre culturelle (文化熱 *wenhua re*). Puis, ils essaient, à la suite du mouvement populaire du printemps 1989 et de sa répression, depuis leur exil hongkongais, de préserver l'énergie pluraliste de cette effervescence intellectuelle en tentant de prolonger l'élan de la décennie 1980, tout en prenant en compte les évolutions nécessaires du champ discursif d'un monde de la pensée désormais embarqué dans le maelstrom de la globalisation. Une situation complexifiée par la fin de la Guerre froide qui provoque une atomisation des revendications sur l'histoire de contingents « subalternes » qui en étaient précédemment exclues par ce qu'Arif Dirlik appelle l'euromodernité<sup>12</sup>.

Le monde de la pensée historiographique contemporaine en Chine trouve ses racines au début du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, c'est autour du Mouvement pour la nouvelle culture (新文化運動 *xin wenhua yundong*) et de la date hautement symbolique du 4 mai 1919 que s'agrègent les éléments qui permettent à l'historienne Vera Schwarcz, d'inventer rétrospectivement le concept de « Lumières chinoises ». Alors se sédimentent les indicateurs de la modernité culturelle, politique et intellectuelle chinoise. Une consultation de la « Base de données pour l'étude de la pensée et de la littérature chinoise moderne (1830-1930) » (中國近現代思想及文學史專業數據庫 *Zhongguo jinxindai sixiang ji wenxue shi zhuanke shujuku*) montre que le terme 啟蒙 *qimeng* est utilisé dans deux

---

<sup>12</sup> Arif Dirlik a beaucoup écrit sur le sujet. Le néologisme d'« euromodernité » englobe assez pertinemment l'idée d'une modernité singulière et hégémonique imposée par le discours d'un universalisme exclusivement occidental. Une modernité qui fait référence tant à des conditions d'existence qu'au discours historique sur ces conditions et qui devient en Chine et ailleurs une vérité inquestionnée supportée par le discours des Lumières. Arif Dirlik, « Introduction », in *Culture and History in Post-Revolutionary China*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, p. 11. Voir aussi, du même auteur, « Is There History after Eurocentrism: Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History », *Cultural Critique*, n° 42, printemps 1999.

acceptions tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. D'abord c'est un verbe qui exprime l'idée d'une sortie de l'ignorance par un niveau minimum d'éducation, « initier », « transmettre un savoir rudimentaire à un novice ». Ensuite, c'est aussi un nom en référence historique au « Siècle des Lumières » du XVIII<sup>e</sup> siècle européen<sup>13</sup>.

En d'autres termes, ce travail cherche à retrouver l'articulation originale des problématiques des Lumières chinoises, pour ensuite, au travers de la biographie chahutée de Jin et Liu tenter d'en renouveler la pertinence contemporaine. Ce travail a pour objectif, au-delà de l'année 1989 – généralement considérée comme la fin des Lumières, en Chine, mais pas seulement – et au travers des évolutions théoriques des travaux de deux historiens à chercher une continuité intellectuelle et une certaine cohérence temporelle des problématiques que posent en Chine des questionnements aussi fondamentaux que les finalités de l'usage de la raison, la perspective de l'autonomie sociale et de la liberté individuelle, et, ultimement de la démocratie, dans un jeu intellectuel contemporain désormais reconfiguré autour de trois éléments incontournables :

- La revendication nationaliste autoritaire de l'État de République populaire de Chine (RPC), et sa prétention continue à être l'étalon unique de la culture chinoise ;
- La réinvention d'un espace intellectuel – transnational et périphérique – de circulation des idées et des débats où se développent des attitudes chinoises alternatives à la modernité (c'est-à-dire, des identités chinoises alternatives) ;
- La mondialisation des discours idéologico-intellectuels et des problématiques socio-économiques en concordance avec la globalisation du capitalisme.

Prolonger ainsi la réflexion sur les Lumières au-delà de la date charnière que représente l'année 1989 cherche à palier à une particularité des nombreux écrits – critiques ou élogieux – sur les travaux du couple d'historiens qui possèdent – quelle que soit leur pertinence – le même défaut : ils s'arrêtent avec l'exil de Jin et Liu à Hong Kong après 1989. Une césure chronologique qui semble avaliser l'idée répandue que la répression violente du mouvement social du printemps 1989 par les autorités de la RPC et l'exil

---

<sup>13</sup> Il y a en tout 445 occurrences du terme dans la base de données. 啟蒙 *Qimeng* est régulièrement associé au terme 派 *pai* [école de pensée] ou au terme 時代 *shidai* [époque]. Le faible nombre d'occurrences pour le terme 啟蒙運動 *qimeng yundong* (6) toujours en référence aux *Lumières* européennes confirme que l'invention des Lumières chinoises est postérieure aux événements. Pour une introduction à cet ambitieux projet de base de données – qui compte aujourd'hui 120 millions de caractères numérisés – voir sur le site de l'université Chengchi de Taïwan : [[http://dsmctl.nccu.edu.tw/d\\_about.html](http://dsmctl.nccu.edu.tw/d_about.html)] (14/04/2016). Pour plus de détails, la Base de données est le sujet du dernier chapitre de la présente thèse.

hongkongais du couple mettent une fin définitive à leur carrière et, par extension, à l'ensemble du mouvement des Lumières chinoises. Même des articles parmi les plus justes accréditent cette fallacieuse impression comme un fait établi en s'arrêtant sur l'analyse des premiers travaux du couple et en négligeant la continuation et les évolutions de leur principale hypothèse historique – l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise (中國封建社會的超穩定結構 *Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou*) – au delà des fractures de l'année 1989. Cette thèse cherche donc à remédier à ce hiatus en suivant, jusqu'à aujourd'hui, les travaux de Jin Guantao et Liu Qingfeng dans la reconfiguration de la scène intellectuelle chinoise qui suit les bouleversements nationaux et internationaux de l'année 1989, et à montrer comment ils s'inscrivent dans tous les grands débats historiques qui ont eu lieu depuis le début la réforme et de l'ouverture (改革開放 *gaige kaifang*) en 1978. L'objectif de cette lecture attentive de leurs quatre principaux ouvrages est aussi une tentative de sortir le couple d'historiens des lectures superficielles et souvent caricaturales qui les enferment pour des raisons souvent stratégiques dans un mouvement des Lumières (dé)considéré comme objet historique pro-occidental obsolète et dépassé.

### **Problématique : du 4 mai au 4 juin...et au delà**

Quand on revient sur la sédimentation dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, des grandes thématiques qui fondent l'historiographie moderne de la Chine, le fait que la formation de la Chine comme nation soit dès le départ pensée comme n'étant possible qu'au moyen de l'écriture d'une histoire chinoise cohérente explique que tous les intellectuels de l'époque moderne soient historiens, et cela quelles que soient leur affinités avec la modernité réelle ou supposée d'écoles historiques occidentales<sup>14</sup>. L'histoire en Chine était – et demeure – un type de discours qui, bien au-delà des limites de la discipline, impose en effet l'historien comme une forme d'« intellectuel total » capable de comprendre – et donc de résoudre – le « problème de la Chine » (中國的問題 *Zhongguo de wenti*)<sup>15</sup>. Jin et Liu, dans la

---

<sup>14</sup> C'est le cas par exemple de Kang Youwei (康有為 1858-1927), Liang Qichao (梁啟超 1873-1929), Zhang Taiyan (章太炎 1868-1936), Liu Shiwei (劉師培 1884-1919), Hu Shi (胡適 1891-1962), Fu Sinian (傅斯年 1896-1950), Gu Jiegang (顧頡剛 1893-1980), Chen Duxiu (陳獨秀 1879-1942), Li Dazhao (李大釗 1888-1927), Lu Xun (魯迅 1881-1936) ou Mao Zedong (毛澤東 1893-1976), pour ne citer que les plus connus.

<sup>15</sup> Du titre du célèbre livre du philosophe Bertrand Russell (1872-1970), *The Problem of China* (Londres, Georg Allen, 1922) écrit après plusieurs mois passés en Chine. Ce livre, très lu en Chine, est surprenant par son acuité. On y lit par exemple : « La position de la Chine parmi les nations du monde est assez étrange,

première partie de leur carrière n'échappent pas à ce déterminisme en poursuivant et en tentant de répondre par des moyens théoriques nouveaux à des questions déjà anciennes par le biais d'une remise en cause des grands paradigmes de l'histoire officielle. Ce sera autant une clef de leur immense succès qu'une raison de leur mise à l'écart.

En effet, Jin et Liu sont héritiers d'une tradition historique moderne qui elle-même fait écho à une tradition européenne dans laquelle s'affrontent deux postulats épistémologiques fondamentaux qui, s'ils sont irréconciliables sur bien des points, prétendent cependant tous deux à l'universalité. D'un côté, avec les Lumières, une histoire scientifique et positiviste voit le jour. Modelée selon les sciences naturelles, elle cherche à réinscrire la Chine dans un processus universel de développement. Elle voit dans le rationalisme scientifique, combiné au temps linéaire et à l'évolution biologique, des lois universelles de la nature au travail dans tous les processus historiques dans une direction similaire unique : le progrès. De l'autre côté, un courant historien se dessine d'abord en Europe au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle en réaction à l'expérience de la Révolution française et jette un énorme doute sur l'optimisme kantien de l'inexorabilité téléologique du progrès vers la raison<sup>16</sup>. Se développe donc en réaction un historicisme (歷史主義 *lishizhuyi*) qui stipule que l'histoire est faite par des hommes situés dans le temps, l'espace et la spécificité de leur culture, où l'histoire n'est que l'expression d'idées contraintes par l'époque et la géographie. L'historicisme conceptualise par conséquent chaque époque historique comme particulière et au final incomparable, ouvrant la voie au relativisme (相對主義 *xiangduizhuyi*) le plus radical<sup>17</sup>.

En Chine, l'historicisme naît de manière un peu similaire des doutes qui apparaissent chez les intellectuels chinois quant à l'idée même de progrès au lendemain des massacres industriels « rationnels » de la Première guerre mondiale. Le déclin de l'idée de l'histoire comme progrès d'une raison intemporelle et universelle, prégnante au début

---

parce qu'en termes de puissance potentielle et de population la Chine est la plus grande nation du monde, alors qu'elle demeure pour le moment en réalité une des moins puissantes ». Cité par Peter Zarrow, « The Problem of China », sur le site du China Beat, [<http://thechinabeat.blogspot.hk/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>] (26/04/2016).

<sup>16</sup> Il faut noter ici que la réaction européenne à la Révolution française a d'abord lieu en Allemagne et que, en écho, les intellectuels chinois partisans des racines culturelles chinoises (中國本文化 *Zhongguo benwenhua*) font une distinction très claire entre l'Allemagne, qu'ils considèrent comme n'appartenant pas à l'Occident, et le reste du monde occidental. Voir, Werner Meissner, « Réflexions sur la quête d'une identité culturelle et nationale en Chine », *Perspectives chinoises*, n° 97, septembre-décembre 2006, p. 7-8.

<sup>17</sup> Axel Schneider, « Nation, History, and Ethics », in Brian Moloughney et Peter Zarrow (éds.), *Transforming History – The Making of a Modern Academic Discipline in XX<sup>th</sup> Century China*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, p. 273.

du XX<sup>e</sup> siècle, fait place dans les années 1920 et 1930, à l'idée d'une histoire culturelle spécifique<sup>18</sup>. Une opposition qui devient le paradigme central, de toute l'histoire de l'historiographie chinoise moderne jusqu'à aujourd'hui et qui, souvent sans être directement développé sur la place public, subsiste à l'arrière plan de toutes les questions ayant trait à la Chine<sup>19</sup>.

Ces « contre-Lumières » (反啟蒙 *fan qimeng*), en rejetant la téléologie du progrès, ne sont que très minoritairement des « anti-Lumières » qui s'évertueraient sans espoir aucun à faire revivre un passé (復古 *fugu*) irrémédiablement révolu, mouvement minoritaire qui correspond surtout au sursaut émotionnel d'intellectuels de formation traditionnelle incapables d'envisager les évolutions majeures de leur société autrement que comme une décadence<sup>20</sup>. Les contre-Lumières sont en Chine aussi jumelles des Lumières, elles sont une partie intégrante (一個有機組成部分 *yige youji zucheng bufen*) de l'entreprise (事業 *shiyè*) de modernité<sup>21</sup>. En effet, elles tentent, sans remettre en cause la nécessité de modernisation, de réviser un discours universel eurocentré dans lequel la Chine ne peut toujours au mieux qu'espérer une place d'éternel prétendant. On le voit, entre un universalisme concurrent importé et contesté et un historicisme pouvant toujours

---

<sup>18</sup> On retrouve l'ensemble des textes importants de ce débat dans les trois volumes réunis par Luo Yongliang (羅永梁) (éd.), *Cong wusi dao xiandaihua – Wusi yilai youguan Zhongguo de wenhua quxiang he fazhan daolu lunzheng wenxian* [Du 4 mai à la modernisation – Les débats depuis le 4 mai sur les tendances culturelles et les voies de développement de la Chine], 3 vol., Hefei, Huangshan shushe, 2008. On y trouve notamment le texte emblématique de Zhang Xiruo (張熙若), « Quanpanxihua yu Zhongguo benwei » [Occidentalisation totale et standards chinois] publié en 1935, p. 472-487. Un résumé des arguments est disponible chez Wang Zhongjiang (王中江), « Quanpan xihua yu benwei wenhua lunzhan » [La polémique de l'occidentalisation totale contre normes culturelles], *Ershiyi shiji*, décembre 1991, p. 39-46. Yu Keping revient sur ces débats dans, *Democracy is a Good Thing – Essays on Politics, Society, and Culture in Contemporary China*, Washington D.C., Brooking Institution Press, 2011, p. 93-112 et dans « Westernization vs Sinicization an Ineffaceable Paradox Within China's Modernization Process », in Cao Tianyu, et al. (éds.), *Culture and social Transformation in Reform Era China*, Leiden, Brill Academic Publisher, 2010, p. 153-195.

<sup>19</sup> Xu Jilin, « "Valeurs universelles" ou "valeurs chinoises" ? », *art. cit.*, p. 152-153.

<sup>20</sup> Sujet qui, de Lu Xun à Ba Jin (巴金 1904-1972), devient un thème récurrent de la littérature moderne. Je distingue volontairement les « anti-Lumières », titre de l'ouvrage de référence de Zeef Sternhell (Gallimard, 2006), d'avec la traduction de l'anglais « counter-Enlightenment », terme qui s'il n'est pas inventé par le philosophe Isaiah Berlin (1909-1997), est néanmoins popularisé grâce à l'article qu'il publie dans le *Dictionary of History of Ideas* (Scribner, 1973). Le préfixe « anti » me paraît trop réducteur, quand « contre » semble mieux supposer l'idée d'un destin commun. Une sensibilité sémantique qui ne doit pas empêcher d'ajouter que le livre de Sternhell traite de ce même sujet, la naissance avec les Lumières d'une proposition alternative vers la modernité, comme il s'en explique dès les premières pages de son introduction (p. 21 et suivantes).

<sup>21</sup> Ren Jiantao, « Qimeng de ziwò chengqing – Gu jì zhì wèi, Zhong Xi zhì biān » [La clarification des Lumières – Tradition/modernité et Chine/Occident], in Zi Zhongyun (éd.), *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing* [Les Lumières et la transformation de la société chinoise], Social Sciences Academic Press, Beijing, 2011, p. 125.

verser dans le relativisme le plus absolu, la route des historiens chinois modernes est juchée d'embûches. En effet, ils se retrouvent devant une alternative quasiment insurmontable entre libéralisme occidentalisant et nationalisme relativiste, en sachant pertinemment qu'aucun aspect de l'alternative ne peut être entièrement satisfaisant. Soit il s'agit d'échapper au passé par une occidentalisation dans laquelle il devient impossible de revendiquer une quelconque identité historique propre, soit en réaffirmant le passé comme source d'identité, il faut se résigner à vivre dans le retard perpétuel qu'impose la question du retard historique ou culturel telle qu'elle est en tous cas envisagée dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

Dans la première option s'inventent pourtant les prémisses de ce qui sera formalisé dans les années 1920 et 1930 sous la forme de l'historiographie marxiste chinoise, fille de la science et de la raison, sous l'influence d'une dialectique hégélienne qui tente la difficile tâche de réconcilier les deux perspectives, nationale et universelle. La seconde position – historiciste – rejette la prétention moderne au statut universel et, dans les pas de l'*historismus* allemand, tend à relativiser à l'infini les représentations du développement historique en particularisant à l'extrême les raisons derrière les événements<sup>22</sup>. Elle multiplie ce faisant les critères du vrai selon le contexte singulier de leur construction linguistique et nationale et s'ouvre ainsi sur une impossibilité de l'idée d'universel<sup>23</sup>. On retrouve cette seconde option dans la « nationalisation » du marxisme par les dirigeants communistes chinois – Mao Zedong et Liu Shaoqi (劉少奇 1898-1969) en tête – mieux connue sous le nom de sinisation (中國化 *Zhongguohua*) ou de confucianisation (儒家化 *rujiahua*) du marxisme. Cette délimitation de l'universalisme communiste par les conditions chinoises marque l'infléchissement final de la pensée des Lumières et sa subordination stratégique aux objectifs d'une révolution politique désormais exclusivement nationaliste. Cette sinisation du marxisme est un thème central des réflexions historiques de Jin et Liu. Pourtant, et là réside l'intérêt et la difficulté, les deux voies pour dire et penser la Chine s'enroulent toutes les deux sur le tronc commun du projet unique – et déjà ancien – d'envisager un futur « riche et puissant » (富強 *fuqiang*) pour la nation<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Arif Dirlik, « Culture Against History? The Politics of East Asian Society », *Development and Society*, vol. 28, n° 2, décembre 1999, p. 168-169.

<sup>23</sup> Donald R. Kelley, entrée « Historicism », in Maryanne Cline Horowitz (éd.), *New Dictionary of the History of Ideas*, New-York, Charles Scribner's Sons, 2005, p. 1001.

<sup>24</sup> Wu Guanjun (吳冠軍), *The Great Dragon Fantasy: A Lacanian Analysis of Contemporary Chinese Thought*, Singapour, World Scientific Publishing, 2014, p. 220.

Ces arguments seront développés plus avant. Il est cependant nécessaire de les introduire ici tant ils justifient d'emblée le choix de Jin et Liu dans une étude qui s'intéresse au « destin des Lumières », pour reprendre le beau titre d'un article sur le sujet écrit par l'historien shanghaien Xu Jilin (許紀霖 né en 1957)<sup>25</sup>. En effet, le rôle du couple en tant qu'intellectuels publics, fondateurs de collection et de revues, porte une filiation évidente avec la volonté de savoir encyclopédique des Lumières européennes de diffusion et de popularisation des savoirs, et avec ce que l'on peut appeler le « business des Lumières », dans la renaissance intellectuelle des années 1980 dont ils assument encore aujourd'hui le prolongement<sup>26</sup>. Dans la perspective de leurs travaux historiographiques pourtant, la filiation est autrement délicate à envisager. Leur première version de l'histoire chinoise, et leur tentative d'axiomatisation de la longévité dynastique – l'hypothèse de l'hyperstabilité – est encore fortement marquée de différents postulats qui, par delà l'historiographie communiste chinoise orthodoxe, reviennent sciemment aux origines hégéliennes de l'historiographie marxiste. Ainsi, la réflexion théorique de Jin Guantao (sa femme est moins concernée par les questions méthodologique) est héritière d'une triple détermination où l'on retrouve trois penseurs centraux de la modernité : Emmanuel Kant (1724-1804), Friedrich Hegel (1770-1831) et Karl Marx (1818-1883)<sup>27</sup>.

Du premier, Jin hérite l'idée de la dimension rationnelle à l'œuvre dans une histoire envisagée comme un processus analogue à la mécanique de l'ordre de la nature. Il supporte l'idée organique d'un fonctionnement biologique des sociétés selon les lois universelles qui régissent la nature. Une approche qui lie intrinsèquement la compréhension de

---

<sup>25</sup> Xu Jilin, « Qimeng de mingyun – Ershi nian lai de Zhongguo sixiangjie » [Le destin des *Lumières* – Vingt ans sur l'échiquier intellectuel chinois], *Ershiyi shiji*, n° 50, décembre 1998. On trouve une version anglaise du texte, « The Fate of an Enlightenment – Twenty years in the Chinese intellectual sphere (1978-98) », traduite par Geremie Barmé et Gloria Davies, *East Asian History*, n° 20, décembre 2000, p. 169-186 et reproduite dans, Gu Edward & Merle Goldman (éds.), *Chinese Intellectuals – Between State & Market*, Londres, Routledge, 2004, p. 183-203. On notera que la traduction anglaise du titre utilise l'article indéfini *an*, qui fait du phénomène chinois, un phénomène parmi d'autres Lumières. Xu s'est fait une spécialité des Lumières chinoises, et à ce titre revient régulièrement tout au long de la thèse. Je tiens ici à le remercier pour nos trop brefs échanges et à souligner l'influence de ses travaux.

<sup>26</sup> D'après le titre du classique de Robert Darnton, *The Business of Enlightenment – A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge, Belknap Press, 1979.

<sup>27</sup> À ceux qui d'entrée objectent l'obsolescence de telles références, il faut rappeler que les deux derniers sont encore enseignés aujourd'hui dans les universités comme un domaine obligatoire des études marxistes (馬克思主義學習 *makesizhuayi xuexi*). Gloria Davies, *Worrying About China – The Language of Chinese Critical Enquiry*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2007, p. 146. De plus, les actions du Président Xi Jinping (習近平 né en 1953) dans le domaine idéologique « suggèrent un retour aux idées et aux tactiques qui ressemblent aux jours de Mao Zedong », in *ChinaFile*, « Document 9: How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China's Current Political Climate », 8 novembre 2013, [<http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>] (28/06/2016).



l'histoire aux sciences naturelles. On y trouve donc l'idée récurrente d'un plan caché derrière le développement des processus historiques. La téléologie historique hégélienne, traversant l'ordre temporel de la tradition et du moderne, de l'arriéré et de l'avancé, réorganise l'histoire mondiale en un processus de développement ayant une fin unifiée. Tout développement national tend *in fine* vers un « instant divin » commun, celui de l'atteinte de la modernité sur le mode occidental. Cette modernité tirant son modèle unique de l'Occident a formé une structure hiérarchique hégémonique unilatérale dont sont exclues d'autres possibilités de développement. Et même la voie de la modernité avec des spécificités chinoises n'échappe pas à l'emprise de la civilisation universaliste occidentale<sup>28</sup>.

De sa compréhension de Friedrich Hegel dont, nous le verrons, la lecture est une clef de sa formation intellectuelle, Jin retient une vision systémique du monde, dans laquelle rien n'est jamais fixé et où l'idée d'une dialectique – envisagée comme tension, processus et réalisation – est à l'œuvre dans tout processus historique. On peut même visualiser, sous sa division de la société chinoise en systèmes (系統 *xitong*) et sous-systèmes (子系統 *zixitong*), une utilisation en filigrane du principe de contradiction (矛盾的原則 *maodun yuanze*), central dans l'articulation de la philosophie hégélienne, idée que tout moment historique est traversé d'une contradiction interne qui détermine son caractère singulier, en même temps que se prépare en latence, son dépassement potentiel. Il découle de cela la prégnance dans les écrits de Jin et Liu de l'idée que la société est une force mouvante dont la puissance est celle d'un corps (體 *ti*) en attente de sa pleine réalisation. Persiste chez eux cette idée qu'une contradiction endogène – qu'il renomme, sous l'influence de la cybernétique, « force asystémique » (無組織力量 *wuzuzhi lilang*) – est le moteur de l'histoire et le fondement des processus historiques. Enfin, par une remise en cause méthodique d'un marxisme chinois devenu ossifié et dogmatique, Jin s'efforce de relire Karl Marx pour remettre en question ses arguments fondamentaux : lutte des classes et déterminisme économique. De cela, et pour voir comment il s'inscrit entièrement dans le débat universel/particulier, Jin tente de faire la synthèse en faisant de l'ensemble « Chine » une figure particulière d'un dessein universel dont l'histoire est le lieu privilégié de

---

<sup>28</sup> Xu Jilin, « "Valeurs universelles" ou "valeurs chinoises" ? », *art. cit.*, p. 155.

définition et de réalisation<sup>29</sup>. On perçoit là comment cette structure intellectuelle à la fois très dix-neuviémiste et très structurée permettront à Jin et Liu de minutieusement déconstruire dans leurs principes même les fondamentaux de l'historiographie marxiste.

En effet, de ces héritages émergent plusieurs conséquences importantes. D'abord, la science est au cœur de la compréhension historique de Jin et Liu. L'histoire n'est pas le récit du passé. Son interprétation théorique et/ou idéologique est une clef de compréhension du présent. De formation scientifique tous les deux, Jin et Liu attachent une importance particulière à la « scientificité » de leurs travaux. Ainsi s'ajoute aux problématiques de l'écriture de l'histoire moderne dans un cadre non européen, la question des relations, dans les pays du « socialisme réel », de la science au pouvoir et donc, de la science à la morale. En Chine, une des raisons de l'attrait du marxisme est bien son étiquette moderne de pensée scientifique. La relation de la communauté scientifique au Parti au pouvoir est donc importante pour comprendre les proximités – et les violentes querelles – qui émaillent les histoires communistes dans le monde. La République populaire ne fait ici pas exception. Et le parcours de Jin et Liu dans les réformes entreprises par le Parti communiste chinois depuis la fin des années 1970 incarne bien l'ambivalence d'une relation où l'État sollicite un savoir scientifique sans jamais en accepter les conclusions, critiques par nature, puisqu'elles émanent d'un fonctionnement expérimental, ouvert et pluraliste, qui est nécessairement voué à être dépassé<sup>30</sup>. Ensuite, dans une perspective très dix-neuviémiste, l'histoire de Chine écrite par Jin et Liu est une histoire politique. C'est d'abord une histoire de l'État chinois comme ultime réalisation de l'histoire de la nation et du peuple chinois. C'est donc aussi par conséquent une histoire des idéologies qui travaillent cette histoire – confucianisme, maoïsme et sunyatsénisme – de leurs liens, de leurs connivences et de leurs affrontements.

Tout l'intérêt de la carrière d'historiens de Jin et Liu est que leur parcours historiographique circule justement sur cette étroite ligne de crête entre une volonté d'histoire scientifique universelle et la nécessité d'une histoire nationale particulière exempte cependant d'égarements nationalistes contingents. D'un côté menace le danger de

---

<sup>29</sup> Les informations sur Kant et Hegel viennent de Gregory Claeys (éd.), *Encyclopedia of Nineteenth Century Thought*, New-York, Routledge, 2005, respectivement p. 349-354 et p. 257-265 et du livre de François Dosse, *L'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2010 (2000), p. 156-160, ainsi que des deux chapitres consécutifs que leur consacre Vincenzo Ferrone dans, *The Enlightenment – The History of an Idea*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2015 (2010), p. 7-22.

<sup>30</sup> Miller H. Lyman, *Science and Dissent in Post-Mao China – The Politics of Knowledge*, Seattle & Londres, University of Washington Press, 1996.

dissoudre la Chine dans les dogmes d'une histoire immobile, similaire partout, vidée de toute contextualisation, quand de l'autre pointent les séductions d'une histoire uniquement penchée sur le particularisme unique des spécificités chinoises. Étroit passage en effet ! Leurs approches de l'histoire chinoise évoluent pour ces raisons, de l'histoire de la longévité impériale (1984), vers une histoire plus sociale du moment moderne (1993), avant de se tourner vers une histoire des idées axée sur les origines intellectuelles des idéologies révolutionnaires (2000). Enfin, dans un dernier tournant méthodologique notable dont nous essaierons de clarifier la logique, Jin et Liu s'engagent dans une histoire chinoise des concepts politiques modernes (2008) pour tenter de construire une autre compréhension de l'histoire politique de la Chine du XX<sup>e</sup> siècle. En essayant de montrer la cohérence qui unit ces quatre ouvrages, il s'agit de revenir sur la pertinence d'ensemble de la carrière du couple au regard de la question fondamentale soulevée par l'écriture de l'histoire moderne que nous venons de brièvement évoquer<sup>31</sup>.

### **Méthodologie : une approche biographique de la modernisation de l'histoire**

L'approche des Lumières chinoises dans ce travail est triple. D'abord, une perspective historique est indispensable pour retrouver, au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans la sédimentation des premières Lumières, les principes qui marquent profondément d'abord par l'immense séduction des idéaux de « science » et « démocratie » pour une intelligentsia vivant consciemment le moment axial d'une transition entre deux mondes, puis par la trahison de leur contenu par des partis politiques qui font perdurer pourtant leur sémantique de libération et de rationalité. À ce jeu, le Parti communiste chinois et ses principaux dirigeants seront les plus machiavéliquement habiles. Ensuite, puisque les Lumières s'inscrivent dans l'écriture d'une nouvelle histoire de la nation chinoise, cette thèse se concentre sur l'émergence des grands paradigmes historiographiques qui, de Liang Qichao à Mao Zedong, inventent une modernité historique nourrissant jusqu'à aujourd'hui

---

<sup>31</sup> Les quatre livres sont :

- *Xingsheng yu Weiji – Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* [Crise et Prospérité : l'Hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], CUHK, Hong Kong, 1992 (1984).
- *Kaifang zhong de bianqian – Zai lun Zhongguo shehui chaowending jiegou* [Évolutions de la société chinoise au prisme de l'hyperstabilité, 1840-1956], Hong Kong, CUHK Press, 1993.
- *Zhongguo xiandai sixiang de qiyuan – Chaowending jiegou yu Zhongguo zhengzhi wenhua de yanbian (diyi juan)* [Aux origines de la pensée contemporaine chinoise : Système hyperstable et évolutions de la culture politique chinoise (1<sup>ère</sup> partie)], Hong Kong, CUHK Press, 2000.
- *Guannianshi yanjiu: Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyu de xingcheng* [Histoire des idées : la formation du corpus linguistique politique moderne], Hong Kong, CUHK Press, 2008.

les réflexions des historiens. Nous essaierons de comprendre les interprétations multiples des événements du premier quart du siècle. Car, c'est en effet sur ces lectures que se dessinent les bases intellectuelles et théoriques des travaux de Jin Guantao et Liu Qingfeng. Enfin, les aspects biographiques de la carrière du couple, historiens et intellectuels publics, donnent le rythme chronologique des deux dernières parties de ce travail en offrant une lecture attentive de l'évolution de leur principale hypothèse historique, développée en longueur dans trois ouvrages au regard des évolutions importantes et parfois dramatiques de la relation en Chine entre l'État et les intellectuels. Cette réflexion se poursuit par l'inflexion de leurs méthodes historiques en réponse aux défis posés à la pensée des Lumières par les tournants – culturel et langagier – d'une historiographie contemporaine désormais globalisée. Une démarche biographique appropriée donc pour serrer au plus près la trajectoire des auteurs, ainsi que la pluralité de leurs appartenances sociales<sup>32</sup>. La réponse de Jin et Liu, publiée en 2008, sous la forme d'une version résolument novatrice de l'histoire des concepts politiques modernes clôt le travail en offrant une actualité renouvelée au couple d'historiens dans une perspective qui à l'heure actuelle n'existe pas sur la cohésion d'un parcours qui s'étend sur plus de quarante années sur les deux rives et les trois terres (兩岸三地 *liang'an sandi*) de la culture chinoise : le continent, Hong Kong et Taïwan.

Cette thèse cherche donc à mettre en miroir deux épisodes du XX<sup>e</sup> siècle que sépare une révolution. Réunis sous le vocable de Lumières chinoises, ces deux moments de l'histoire moderne sont historiquement incomparables. Pourtant, d'un point de vue symbolique les Lumières et les Nouvelles Lumières sont, dans leur projet initial de libération de l'individu par les armes de la raison, inséparables. Structurellement, ces deux périodes marquent aussi deux moments où la Chine tente de sortir de cosmologies – impériale puis socialiste – puissantes, à deux périodes où ces systèmes ne sont plus à même de répondre à l'urgence des questions du moment. Il n'existe pourtant pas – à ma connaissance – de tentative d'étudier ensemble deux moments fondamentaux de l'histoire chinoise moderne qui rappellent constamment que le Parti aux commandes en République populaire est né de demandes d'émancipation individuelle et que l'héritage des deux Lumières continue à servir de rappel lancinant de l'échec de la Chine à émerger de son

---

<sup>32</sup> Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Repères-La Découverte, 2015, p. 65.

passé pour honorer les promesses de la modernité. Ce qu'exprime avec gravité l'historienne Gloria Davies, quand elle souligne que :

Les Lumières sont le signe d'un espoir pour un avenir meilleur, et que leur puissance affective n'est que renforcée quand cet espoir est perçu comme ayant été, au mieux complexifié, et, au pire, totalement ruiné, par l'héritage d'un marxisme-léninisme-pensée Mao Zedong né justement de ces mêmes Lumières <sup>33</sup>.

Une approche historique double du phénomène des Lumières est ainsi nécessaire, d'abord dans l'acceptation la plus générale du phénomène, puis dans les spécificités de son intégration chinoise. D'un côté, il s'agit de repartir d'une définition possible des Lumières, en revenant sur la question posée à Emmanuel Kant en 1784 : « Qu'est-ce que les Lumières ? », pour dégager la complexité initiale du phénomène au-delà des frontières nationales multiples où elles se sont ensuite déployées. Puis, dans un second temps, qualifier des Lumières de « chinoises » introduit comme une forme d'oxymore, où la volonté universelle du nom est contredite et limitée dans le temps et l'espace par l'adjectif national qui fait entrer par là même ces Lumières dans la tension universel/particulier. Ceci entraîne la nécessité d'une histoire du voyage chinois des Lumières, du projet initial de liberté individuelle dans une société rationnelle – « science » et « démocratie » sont les slogans du Mouvement pour la nouvelle culture – jusqu'à sa perte dans la brutalisation de la Révolution chinoise à partir des années 1930 et sa confiscation définitive par le Parti communiste d'abord dans la sinisation de son corpus idéologique à la fin des années 1930 puis dans l'épisode yananaï du Mouvement de rectification (延安整風運動 *Yan'an zhengfeng yundong*) entre 1942 et 1944. L'histoire nationale des Lumières vient ici déranger les fondements universalistes des Lumières, en même temps que les Lumières viennent constamment – et jusqu'à aujourd'hui – perturber la narration de cette histoire nationale. Cette perspective double est nécessaire pour pouvoir ensuite entreprendre un travail sur les fondements intellectuels dans lesquels (re)naît et se développe à la fin des années 1970 le Mouvement des nouvelles Lumières (新啟蒙運動 *xin qimeng yundong*) et d'où viennent donc – culturellement, intellectuellement, idéologiquement – les acteurs de ce second développement des Lumières chinoises et dont Jin Guantao et Liu Qingfeng sont autant des vecteurs importants que des acteurs centraux.

---

<sup>33</sup> Gloria Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*, p. 194.

L'historiographie chinoise moderne se forme concomitamment à la crise – politique, sociale, culturelle – qu'entraîne le passage heurté de l'Empire à la Nation dans les années 1910<sup>34</sup>. La nouvelle nation chinoise a alors besoin d'une histoire nationale, une histoire continue qui englobe les multiples passés de l'ensemble « Chine » et qui serve de point de départ à un processus d' « invention de la Chine par l'histoire »<sup>35</sup> dans un compte-rendu désormais linéaire et évolutif de la nation dans son ensemble qui transforme les histoires dynastiques antérieures en autant de pièces d'une narration progressive de la construction de la nation<sup>36</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la nation chinoise se fonde dans et par l'histoire. Avec les premières Lumières se mettent en place les grandes thématiques de l'histoire chinoise moderne : périodisation, cycles dynastiques et longévité impériale. Se pencher sur l'émergence des deux grands récits de la modernité construits symétriquement par les deux idéologies révolutionnaires – nationalisme et communisme – qui dirigent le XX<sup>e</sup> siècle chinois offrent donc la perspective la plus fondamentale pour entendre jusqu'à aujourd'hui les destinées d'une reconstruction identitaire dont les résultats contemporains s'incarnent avec une telle différence à Pékin et à Taïwan. À ce titre, on peut effectivement se demander, avec Jin et Liu, si les réponses apportées par le marxisme et le nationalisme – et son extension culturaliste contemporaine, le nouveau néoconfucianisme (新儒學 *xin ruxue*) – ne demeurent pas bien superficielles<sup>37</sup>. Un retour sur l'histoire de l'historiographie qui permet de comprendre le cadre dans lequel fonctionnent Jin et Liu, et au-delà, les historiens de la Chine.

Dans le même temps, se pencher sur les aspects biographiques de Jin et Liu, de leurs années de formation intellectuelle à leur activisme éditorial tout au long des années 1980 et jusqu'à aujourd'hui, permet de recontextualiser le cadre institutionnel et le climat intellectuel et politique dans lequel ils ont élaboré leur travaux à la sortie d'une des périodes les plus difficiles, violentes et autoritaires de l'histoire chinoise. Une articulation – un carrefour – de la petite histoire d'un couple d'historiens au prise avec la grande histoire d'une révolution en réforme qui permet de revenir sur le quotidien excitant mais combien précaire du monde des intellectuels chinois à différents moments clefs de l'histoire récente. Du compagnonnage avec un pouvoir encore fragile qui a besoin des

---

<sup>34</sup> Voir, Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, *op. cit.*

<sup>35</sup> Du titre de l'ouvrage important d'Edward Q. Wang, *Inventing China Through History*, *op. cit.*

<sup>36</sup> Arif Dirlik, « Born in Translation: "China" in the Making of "Zhongguo" », *boundary 2*, juillet 2015. Disponible sur le web, [<https://www.boundary2.org/2015/07/born-in-translation-china-in-the-making-of-zhongguo/>] (26/05/2016). Je remercie Arif Dirlik de m'avoir fait parvenir ce texte avant sa publication.

<sup>37</sup> Jin et Liu, « Pourquoi la Chine a raté sa modernisation », *art. cit.*

intellectuels – et en particulier de la communauté scientifique – au tournant des années 1980 pour cautionner et alimenter son nouveau projet modernisateur, aux premières fissures entre ce pouvoir et les exigences objectives de liberté de cette communauté, jusqu'à la fracture de 1989, quand le refus clair du pouvoir d'accéder aux exigences populaires fonde en République populaire un nouveau paradigme sociopolitique sur lequel nous reviendrons. Et enfin, jusqu'à une certaine forme de cooptation des élites intellectuelles dans un renouveau nationaliste du projet national après 1992.

En effet, au-delà de l'année 1989 en Chine, la fin du monde soviétique provoque dans une vision plus globale le glissement d'un monde « moderne » sûr, bipolaire, où les allégeances politiques recouvrent les revendications nationales ou culturelles, vers un monde « postmoderne » beaucoup plus incertain, relatif et multipolaire, où chaque « culture », chaque communauté, affirme désormais avoir une voix – une voie – légitime sur le cours des choses. Pour une communauté intellectuelle – au sens le plus large – en passe de globalisation se joue un changement de fonction sociale dans lequel disparaît une partie de son prestige. Le sociologue Zygmunt Bauman (né en 1925) qualifie ce phénomène de passage du « législateur », prescripteur de savoirs vrais dans un monde moderne essentiellement ordonné par des certitudes, à la position d' « interprète » d'un nombre infini de modèles générés chacun par un nombre correspondant de pratiques autonomes<sup>38</sup>. Dans cette perspective, nous le verrons la vie de Jin et Liu est doublement perturbée. Exilés intérieurs à Hong Kong après la répression du mouvement démocratique de 1989, ils deviennent à nouveau acteurs et vecteurs de la recomposition d'un échiquier intellectuel chinois qui s'ouvre rapidement vers les périphéries culturelles chinoises que sont Taïwan, Hong Kong et la diaspora universitaire globale, anglo-saxonne en particulier. Acteurs, ils le sont en continuant à faire évoluer leur hypothèse historique, en s'adaptant – en l'adaptant – aux conditions nouvelles qui voient les questions historiques réinterprétées sous l'angle de la culture. Vecteurs, ils le sont toujours en fondant avec quelques complicités universitaires un journal – *XXI<sup>e</sup> siècle* (二十一世紀 *Ershiyi shiji*) – dans lequel paradoxalement le pluralisme qu'ils laissent s'exprimer avec une liberté rare permet aux adversaires des Lumières d'aiguiser leurs arguments contre l'histoire telle que l'envisage le couple<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters – On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987, p. 3-4.

<sup>39</sup> Quelques textes importants de l'immixtion du postmodernisme dans les pages de la revue sont réunis dans un petit recueil, Wang Hui (汪暉) et Yu Guoliang (余國良) (éds.), *Jiushi niandai de « houxue » zhenglun*

## Plan & chapitrage

Un court prologue permet de remettre en perspective la tension originelle générale entre Lumières et contre-Lumières comme moteur de l'écriture moderne de l'histoire. La première partie s'intéresse à la formation des Lumières dans les premières tentatives de modernisation dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et revient ensuite sur la chronologie des événements du début du XX<sup>e</sup> siècle, pour tenter de clarifier les confusions nombreuses – inconscientes ou stratégiques – qui entourent les vocables de « Lumières », « 4 mai 1919 » et « Mouvement pour la nouvelle culture », en montrant la complexité des significations que ces indicateurs de la modernité ont pris en Chine tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, et en mettant en évidence la cooptation de leur héritage par la politisation du mouvement social et la récupération du projet initial par les exigences idéologiques du moment. Les ambivalences qui existent encore dans les interprétations du rôle des Lumières demeurent en effet constitutives de la construction de la représentation que la Chine – la République populaire – se fait d'elle-même et restent jusqu'à aujourd'hui une clef de compréhension du monde chinois contemporain. Un détour nécessaire donc puisqu'il explique l'ambiguïté des héritages communistes, libéraux ou nationalistes, qui depuis se disputent la mémoire de ce moment clef de la modernité chinoise. Sur ce fond historique, la construction d'une histoire nationale pour répondre au double défi du développement de l'intérieur et de la résistance à la pression occidentale de l'extérieur correspond à la prise de conscience de l'idée nationale. Les principes fondamentaux de l'historiographie chinoise – et le glissement d'une longue tradition historiographique vers des méthodologies souvent guidées par l'agenda de nouvelles idéologies – terminent la configuration qui permet d'introduire dans les Nouvelles Lumières la carrière de Jin Guantao et Liu Qingfeng. Cette première partie est divisée en trois chapitres. D'abord, un rappel des événements historiques dans lesquels se sédimentent ce qui deviendra les « Lumières chinoises » (chap. I) permet ensuite de revenir sur les causes de la multiplicité des interprétations qui en ont été faites (chap. II) et qui ont nourri le tournant moderne de l'historiographie provoquée par la signification nouvelle donnée à l'idée de « Chine/Zhongguo » au moment décisif où l'Empire se transformant en État-nation moderne, une longue et ancienne tradition historiographique se transforme en une histoire, moderne et cohérente de la nation chinoise

---

[Les débats « postmodernes » des années 1990], Hong Kong, 1998. Ce petit volume réunit des auteurs « pros » comme Liu Kang (劉康) et Zhang Yiwu (張頤武) et des auteurs « anti » comme Xu Ben (徐賁) et Zhao Yiheng (趙毅衡). Le chapitre VII revient sur la fondation du journal.



(chap. III). Processus que la scission – idéologique puis spatiale après 1949 – entre communistes et nationalistes n’interrompra pas.

Une contextualisation des premières Lumières, de leur cooptation politique, puis de leur oubli pur et simple, nécessaire pour nous conduire jusqu’à la fin de l’ère maoïste. Avec l’arrivée de dirigeants plus pragmatiques, nous verrons comment l’intelligentsia chinoise, désormais structurée en un groupe d’intellectuels et de scientifiques, essaie de jouer, en porte-parole des demandes sociopolitiques populaires croissantes, une culture moderne « scientifique » aux contenus théoriques largement importés contre une politique nationale condamnée comme « féodale », pour comprendre comment se remettent alors en place des problématiques déjà connues que la Révolution chinoise n’a en réalité que temporairement – et superficiellement – résolu. Avant de revenir sur le vent nouveau que Jin et Liu font souffler sur l’écriture de l’histoire, et sur son interprétation des événements développés dans la première partie, la seconde partie propose d’abord de revoir dans quelles conditions se développent les problématiques nouvelles qui naissent après la fin de la période maoïste de l’abandon du projet révolutionnaire et de l’ouverture limitée d’un espace non-officiel nouveau corrélativement à l’introduction progressive des mécanismes de marché dans le quotidien d’une population traumatisée en particulier (mais pas uniquement) par les excès récents de la Révolution culturelle<sup>40</sup>. La volonté, le rôle et les stratégies du couple pour profiter de cet espace et l’élargir, pour propager une proposition alternative d’histoire chinoise forment ensuite la trame du récit. Stratégie institutionnelle, parfois aux marges de la légalité socialiste et empiètements sur le domaine officiel de l’histoire, chasse gardée du Parti, illustrent la lutte des Lumières des années 1980 pour refonder et continuer le projet intellectuel des prédécesseurs du 4 mai de construction d’une identité culturelle chinoise débarrassée de ses démons monistes et autoritaires avec l’espoir – grand à l’époque – de voir une Chine sûre d’elle-même s’affirmer sur la scène internationale. Si les circonstances entre les deux périodes sont incomparables, les questionnements qu’elles soulèvent sont étonnement similaires. Dans cette perspective, le rôle du couple – historiens et intellectuels publics – permet d’envisager les liens et les tensions persistantes qui existent toujours entre trois pôles de la modernité chinoise à la sortie de l’épisode révolutionnaire : les Lumières, la nation et l’écriture de l’histoire.

---

<sup>40</sup> Sur la violence de la Révolution chinoise, et sur la mise au pas de la société dans son ensemble, on peut lire une mise au point récente, nourrie de détails seulement récemment mis à jour, Frank Dikötter, *The Tragedy of Liberation – A History of the Chinese Revolution 1945-1957*, Londres, Bloomsbury, 2013.

Les principes de base de l'histoire impériale chinoise fondent l'hypothèse continuiste de Jin et Liu qui veut que la République populaire, loin d'être une rupture avec le passé, soit la dernière étape d'une histoire longue. Contre le discours officiel de la rupture de 1949, ils perçoivent dans le radicalisme du XX<sup>e</sup> siècle et dans le présent de la République populaire des continuités avec une histoire culturelle longue où le pluralisme idéologique n'est pas de mise. Bien sûr, sous la critique du passé, les lecteurs entendent une attaque évidente contre les maux du quotidien – autoritarisme, bureaucratisme, corruption, népotisme... Là, Jin et Liu montrent ce que leur histoire de la Chine a de profondément subversif, dans un pays fragile qui tente de sortir de l'engourdissement (麻木 *mamu*) intellectuel provoqué par des décennies de « socialisme réel » à un moment où le Parti au pouvoir oscille encore sur la nature, le rythme et les buts de ses réformes. La seconde partie revient donc sur l'émergence des Nouvelles Lumières autour de la biographie intellectuelle du couple et de l'émergence d'un mouvement intellectuel puissant dont ils deviennent des pionniers, notamment en publiant un roman épistolaire dont l'impact est important dans la jeunesse éduquée, puis en théorisant dans une perspective philosophique les nécessités du changement d'époque (chap. IV). Un chapitre qui défend la volonté d'étudier le marxisme chinois dans ses propres termes, et qui, malgré la condamnation générale de celui-ci aux « poubelles de l'histoire », défend l'importance de sa déconstruction intellectuelle et idéologique dans le processus de formation d'une conscience démocratique renouvelée dont l'influence se ressent aujourd'hui encore. Ensuite, le couple utilise les possibilités qu'offrent les reconfigurations institutionnelles de l'après-Mao pour faire vivre un « espace culturel » non officiel (民間 *minjian*) qui, malgré sa vulnérabilité, donne naissance à un mouvement intellectuel d'une envergure inégalée : la Fièvre culturelle du milieu des années 1980 (chap. V). Nous verrons comment les hypothèses historiennes proposées par Jin et Liu dès le début de la décennie 1980 instaurent une rupture avec le discours révolutionnaire et avec une certaine historiographie institutionnelle qui, malgré les difficultés, avait réussi à survivre en coexistant avec les principes imposés par l'idéologie d'État. Il est donc nécessaire de revenir sur les principaux aspects théoriques et historiographiques de cette rupture que nous pouvons considérer comme le déclencheur d'un changement d'époque (chap. VI).

Après 1989, pour le Parti, tout se clarifie. La répression du 4 juin 1989 fait disparaître un temps au moins toute hésitation quant aux domaines qui doivent, et peuvent, être réformés. La politique en est exclue, et l'espace d'expression laissé aux intellectuels

s'en trouve conséquemment réduit. La troisième partie commence un peu avant ces événements dramatiques avec l'immense émoi, et les vives polémiques entraînées par la diffusion à l'été 1988 d'une série télévisée – « L'Élégie du fleuve » (河殤 *Heshang*) – généralement considérée comme le point d'orgue – apogée et fin – des Nouvelles Lumières chinoises avant la rencontre dramatique avec l'histoire, le 4 juin. Nous cherchons cependant à offrir une relecture moins idéologique de la série et à montrer qu'au contraire des accusations convenues de nihilisme national (民族虛無主義 *minzu xuwuzhuyi*) ou d'erreurs factuelles (reconnues par ses auteurs), celle-ci est d'une complexité beaucoup plus subtile, et porte en elle toute la perplexité de ceux qui l'ont construite. Elle fonctionne comme le parfait miroir des hésitations et des ambivalences de l'intelligentsia par rapport à une identité moderne qui demeure à l'époque porteuse des problématiques nées avec les premières Lumières chinoises et que la parenthèse révolutionnaire (1921-1978) n'a que très partiellement résolue. Jin et Liu participent au projet et, avec d'autres universitaires, offrent à la série la légitimation intellectuelle d'un projet résolument novateur. La série leur permet en effet de partager leurs doutes, leurs interrogations et leurs espérances avec le « grand public ». En s'ouvrant au plus grand nombre, via la médiation télévisuelle, le sens de leurs réflexions, l'équipe de « L'Élégie du fleuve » opère un changement de registre. Désormais, tout le pays partage la posture d'inquiétude (憂患意識 *youhuan yishi*) des intellectuels chinois qui s'alignent alors assez parfaitement sur l'anxiété d'une population qu'effraie l'essoufflement des réformes et l'absence de clarté politique.

Les événements de 1989 – pétitions, manifestations, répression – précèdent pour Jin et Liu une longue période d'exil intérieur à Hong Kong d'où ils vivent la reconfiguration globale du monde intellectuel provoquée par l'effondrement du monde communiste et dans laquelle s'instruit un procès à charge contre les Lumières, considérées désormais comme le substrat idéologique tant des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle que de l'impérialisme européen du XIX<sup>e</sup>. Dans ce contexte, les Lumières chinoises sont aussi soumises à des attaques brûlantes. Elles se voient accusées d'occidentalisme et de naïveté par de jeunes intellectuels souvent formés à l'étranger et rompus aux méthodes de la critique littéraire des *Cultural Studies* anglo-saxonnes. Cette partie suit Jin et Liu dans leur exil hongkongais et observe les évolutions de leurs travaux d'historiens qui, après avoir été victime de la vieille orthodoxie historiographique marxiste, se retrouvent désormais sous les feux d'une jeune garde postmoderne dont les ambiguïtés vis-à-vis du pouvoir demeurent nombreuses. Passant d'une tentative braudélienne d'histoire impériale totale vers une histoire

intellectuelle des origines de la pensée politique moderne, Jin et Liu n'abandonnent ni la possibilité de l'objectivité de l'historien, ni celle de la vérité historique. Ils optent donc assez naturellement pour le champ résolument nouveau et controversé d'une nouvelle histoire des idées politiques rendue possible par les immenses progrès informatiques permettant la numérisation d'une quantité sans précédent de textes, et offrant par conséquent un nouvel atout « scientifique » à leurs travaux. Autour de l'année 1989, nous verrons donc comment, de l'apogée des Nouvelles Lumières qu'incarne le « phénomène *Heshang* », jusqu'à l'exil hongkongais du couple et la fondation du journal *Ershiyi Shiji* s'opère une reconfiguration d'une scène intellectuelle chinoise désormais périphérique et globalisée (chap. VII). Une ouverture sur le monde et une professionnalisation qui entraînent aussi une forme d'unification/homogénéisation globale des pratiques historiennes (史學的統一化/同一化 *shixue de tongyihua*)<sup>41</sup>. Des évolutions qui imprègnent largement les deux derniers volets de l'hyperstabilité écrits et publiés à Hong Kong en 1993 et 2000 dans un glissement de l'histoire sociale vers une histoire intellectuelle axée sur la genèse des origines des idéologies qui ont conduit les destinées de la Chine au XX<sup>e</sup> siècle (chap. VIII). Enfin, l'ultime chapitre de ce travail revient sur le dernier tournant théorique du couple, qui en abordant l'histoire par les idées, en se penchant sur la réception chinoise du lexique politique moderne, tente, en répondant au tournant culturel et langagier de la discipline historique, de poursuivre la déconstruction systématique de l'hégémonie du Parti sur le langage et donc sur les représentations historiques. Jin et Liu intègrent le champ encore lâchement défini de la « circulation internationale des idées » (chap. XIX)<sup>42</sup>. Ils s'évertuent ainsi, tout en validant l'ensemble de leur parcours, à résister à une culture chinoise désormais aliénée par des théories postmodernes alliées à la globalisation capitaliste, qui n'échappent pas dans leurs critiques de l'euromodernité à la cooptation politique au service d'un projet nationaliste dont elle renouvelle les arguments en négligeant volontairement – stratégiquement – les contraintes que l'État communiste fait peser sur les débats.

Pour conclure, nous essaierons de voir comment les récents travaux de sémantique historique de Jin et Liu permettent une certaine réévaluation contemporaine du parcours

---

<sup>41</sup> Li Huaiyi (李懷義), *Reinventing Modern China – Imagination and Authenticity in Chinese Historical Writing*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013, p. 27.

<sup>42</sup> Tel que défini par Pierre Bourdieu dans, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Le Seuil, n° 145, 2002, p. 3-8. Je remercie Aurore Merle pour cette référence.

chinois des Lumières pour pouvoir ensuite réactualiser en Chine aujourd'hui cette lancinante question des Lumières. Surtout nous aimerions élargir la réflexion dans une perspective plus globale pour essayer de montrer comment et pourquoi il semble que malgré les logorrhées postmodernes et culturalistes, la question des Lumières semble bien demeurer un projet contemporain, en Chine mais pas seulement<sup>43</sup>.

## Sources

La première partie introduit une réflexion générale sur la question des Lumières que permet un certain renouveau des publications sur le sujet depuis une dizaine d'années. Ce renouveau éditorial cherche à réactiver la compréhension d'un phénomène philosophique, social et culturel dans une perspective nouvelle en profitant du relatif essoufflement d'une critique textuelle culturaliste qui, malgré des perspectives souvent intéressantes, a montré certaines limites et n'est pas venue à bout de la séduction du projet des Lumières. Pour la partie chinoise des Lumières, ces lectures reviennent sur les grands modèles qui ont fondé la compréhension des tentatives chinoises de modernité et qui ont longtemps distingué la compréhension chinoise des Lumières dans un double binarisme temporel (tradition/modernité) et spatial (Chine/Occident)<sup>44</sup>. La première partie présente et utilise les lectures paradigmatiques qui ont été faites des événements du premier XX<sup>e</sup> siècle chinois et tente de formaliser l'influence que ces écrits ont eu sur la perception et l'interprétation de ces phénomènes pour les historiens du XX<sup>e</sup> siècle.

Deux ressources principales nourrissent ensuite le reste de cette recherche. L'œuvre écrite à quatre mains par Jin Guantao et Liu Qingfeng est le centre de cette thèse. Elle comporte une dizaine de livres et plus d'une centaine d'articles composés entre le début des années 1970 et aujourd'hui. Trois pans de cette œuvre ont une place centrale ici. D'abord, l'entrée par la (1) littérature, dès 1972, en pleine Révolution culturelle du jeune couple d'intellectuels en devenir permet de cartographier le *Zeitgeist*, l'esprit du temps,

---

<sup>43</sup> Entretien avec Jean-Marc Ferry, « Les Lumières : un projet contemporain ? », propos recueillis par Michaël Fœssel, *Esprit*, n° 8, août/septembre 2009.

<sup>44</sup> Notamment, Vincenzo Ferrone, *The Enlightenment – The History of an Idea*, op. cit., ou Anthony Pagden, *The Enlightenment and why it still matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013. En Chinois, on peut lire, Zhang Baoming (張寶明), *Qimeng Zhongguo – Jinxiandai zhishi jingying de sixiang kulü* [Chine Lumières – Le difficile chemin des élites modernes], Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015 ; Zi Zhongyun (資中筠), *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing* [Les Lumières et la transformation de la société chinoise], Social Sciences Academic Press, Beijing, 2011 ; ou encore Xu Jilin, *Dangdai Zhongguo de qimeng yu fanqimeng* [Lumières et contre Lumières en Chine contemporaine], Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011. De ce dernier auteur, on peut encore citer *Zhongguo, heyi wenming?* [Chine, quelle civilisation ?], Hong Kong, Zhonghua shuju, 2015, essai sur lequel nous reviendrons en conclusion.

dans lequel ces deux jeunes étudiants ont consciemment décidé de reprendre l'étendard des Lumières chinoises pour s'engager résolument dans la mission prométhéenne qu'ils s'imposent de reconstruire la culture chinoise. Ensuite, les trois essais de (2) philosophie écrits par Jin Guantao seul permettent de suivre les difficultés méthodologiques nécessaires pour défaire l'édifice sur lequel est construit l'ensemble intellectuel et idéologique qui fonde la République populaire, et plus généralement la culture chinoise moderne tel que Jin en a fait l'expérience. La lecture critique des trois volumes d' (3) histoire où Jin et Liu développent leur hypothèse de l'hyperstabilité, écrits en 1984, 1993 et 2000, forment le cœur de ce travail. Cette hypothèse historique, peu convaincante pour l'académie en général, reste paradigmatique en Chine. Nous essaierons de comprendre pourquoi en nous appuyant sur des interviews récentes où le couple, en forme de bilan, revient sur son parcours ainsi que sur les critiques venues de l'historiographie orthodoxe. Enfin, le dernier pas théorique de Jin et Liu dans leur *Études de l'histoire des idées* (觀念史研究 *guannianshi yanjiu*) permet pour conclure de voir comment les auteurs envisagent, en validant l'ensemble de leur carrière, une réponse théorique et méthodologique aux critiques des historiens postmodernes, tout en réaffirmant les principes d'une historiographie moderne née des Lumières.

L'œuvre de Jin et Liu a suscité beaucoup de littérature et cette thèse doit énormément aux écrits nombreux d'universitaires, historiens et critiques, qui se sont penchés sur leurs travaux. La liste est trop longue pour les citer tous ici, et ils apparaissent tout au long du texte. Je dois cependant préciser ici les apports particuliers d'une certaine sinologie australienne qui, dès le début a pris suffisamment au sérieux les travaux de Jin et Liu pour leur consacrer un nombre conséquent d'articles critiques qui offrent peut-être les lectures à l'heure actuelle les plus perspicaces des travaux du couple. On peut citer ici, Gloria Davies, Geremie Barmé, Daniel Kane, Ye Xiaoqing ou encore David Kelly.

## **Avertissement**

Il est sans doute nécessaire ici de prévenir une critique qui ne manquera pas d'être faite à ce travail et qui est très exactement formulée par Zhang Xudong (張旭東 né en 1965) :

Une habitude incontestée demeure – dans et hors de Chine – de tout percevoir en RPC au travers de la totalité imaginée du gouvernement, de ses politiques officielles et de sa

rhétorique. Il est coutumier, en réflexe, de voir tout ce qui est extra-gouvernemental comme instantanément et naturellement subversif, progressif et bon<sup>45</sup>.

Un premier défaut qu'accroît sans doute encore la nécessité d'utiliser des concepts généraux – Chine, pouvoir, Parti, idéologie, culture – qui, seuls, permettent un certain niveau d'abstraction. Il est en effet difficile d'éviter l'usage de catégories parfois aussi générales qu'imprécises qui pourtant articulent le champ discursif chinois des « études de la pensée » (思想研究 *sixiang yanjiu*), d'autant que ces abstractions sont un signe distinctif des écrits du couple d'historiens et plus généralement, une marque de fabrique du monde de la pensée des années 1980 (八十年代思想界 *bashi niandai sixiangjie*). Cette critique rejoint et recoupe une autre spécificité qui touche les travaux qui se penchent sur les Lumières en général. Il est en effet difficile, malgré l'effort d'objectivation nécessaire dans les travaux académiques, de dissimuler une sincère empathie pour les valeurs d'autonomie individuelle, de perfectibilité des hommes et des sociétés, de liberté et d'égalité, défendues par l'intention initiale de rationalité portée par le projet des Lumières. D'autant plus que, comme c'est ici le cas, le travail défend la pertinence contemporaine en Chine, d'une question européenne née au XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>45</sup> « The Return of the Political – The Making of the Post-Tiananmen Intellectual Field », in Zhang Xudong, *Postsocialism and Cultural Politics: China in the Last Decade of the Twentieth Century*, Duke University Press, 2008, p. 27.

## Prologue : Lumières et anti-Lumières

---

S'il peut paraître un peu incongru de commencer un travail sur la pensée en Chine au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle en révisant une question posée d'abord au XVIII<sup>e</sup> siècle européen, ce sont bien l'histoire de cette interrogation, de ses voyages et surtout la pertinence contemporaine d'une telle réflexion au delà de tout cadre national qui motivent cette recherche. S'il ne s'agit pas de comparer les Lumières chinoises et occidentales, tant les époques et les contextes diffèrent, il semble néanmoins nécessaire de revenir sur l'origine du phénomène pour que soient bien mises en évidence les identités, au sens des « communalités » (*communalities*) qui permettent, au delà du temps et de l'espace, d'identifier les deux réalités sous un même vocable, en argumentant l'importance de la contextualisation de l'idée des Lumières et la paradoxale concordance de leur universalité. Les Lumières sont généralement définies comme un large mouvement social, politique, culturel et intellectuel, né en Europe, apogée d'une période plus longue initiée par la Renaissance et l'humanisme des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, suivie par la Réforme protestante, et par les développements parallèles de la *philosophia naturalis* et des révolutions scientifiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>.

Décrites comme un « âge de raison », les Lumières sont un vaste phénomène philosophique et intellectuel qui traverse tout le XVIII<sup>e</sup> siècle et connaissent leur acmé dramatique dans les révolutions américaine (1763-1793) et française (1789-1799), selon l'idée fortement ancrée dans la mémoire et la culture historique française que les *philosophes* – les intellectuels du XVIII<sup>e</sup> siècle – ont préparé la Révolution<sup>47</sup>. Tradition de pensée radicale, elles marquent un tournant décisif vers la modernité. Leurs origines sont

---

<sup>46</sup> James H. Bix (éd.), « Age of Enlightenment », in *Encyclopedia of Anthropology*, 5 vol., New-York, SAGE Publications, 2006.

<sup>47</sup> Jean-Marie Goulemot, « Les Lumières comme enjeu patrimonial (1945-1953) », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, Chêne-Bourg, Geor éditeur, 2007, p. 160. Les racines intellectuelles des Lumières européennes sont dessinées par Paul Hazard dans, *La Crise de la conscience européenne*, *op. cit.* Ce livre nous rappelle le rôle de la Chine (en tant que référent, non comme objet de connaissance) dans les réflexions sur le « despotisme éclairé » ou sur la religion : « Le philosophe chinois enchante ceux qui appellent et qui hâtent la venue d'un ordre nouveau » (p. 33). La Chine est particulièrement présente dans l'œuvre de trois *philosophes* du XVIII<sup>e</sup>, Leibniz, Montesquieu et Voltaire. Cette « sinomania » du XVIII<sup>e</sup> siècle devient pourtant au XIX<sup>e</sup> siècle une véritable « sinophobie » dont Anne Cheng résume ainsi le principal ressort : « Autant la Chine était au centre du dispositif argumentatif de ceux qui, comme Voltaire, s'employaient à contester l'universalité de la religion chrétienne et, partant, de l'Europe définie en termes religieux, autant cette même Chine se trouve rejetée hors de l'Europe redéfinie non plus en termes de *religion*, mais en termes de *raison* ». Cours au Collège de France « Histoire intellectuelle de la Chine », disponible sur le web : [[www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL66281\\_Cheng.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL66281_Cheng.pdf)] (15/03/2013).



multiples autant que leurs conséquences sont innombrables. Cette question elle-même – qu'est-ce que les Lumières ? – a d'ailleurs une histoire.

Quand en 1784, un journal autrichien demande au philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) : « Was ist Aufklärung ? » [Qu'est-ce que les Lumières ?], le philosophe axe sa réponse autour de la modification du rapport entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison<sup>48</sup>. Dans un texte court et par moment difficile<sup>49</sup>, il commence par remarquer que l'homme est responsable de l'« état d'immaturation », de l'« état de tutelle » (*selbstverschuldeten Unmündigkeit*) qui est le sien et dans lequel il se maintient. Le processus de sortie de cet état est simultanément une tâche et une obligation. C'est ainsi qu'il définit l'*Aufklärung*. Cette démarche a une devise : « *Sapere Aude* » [Aie l'audace de savoir]. Or, on le sait, une devise est une injonction que l'on se fait à soi-même, mais c'est aussi une consigne proposée à autrui.

Les Lumières sont donc simultanément un processus dont tous les hommes participent en même temps qu'un acte de courage intime de maturation personnelle. Ce lien entre une « cultivation » philosophique intérieure, intime, personnelle et un développement meilleur du monde est un trait fondamental des Lumières qui met l'Homme au centre du devenir du monde. Pour l'historien Daniel Roche, il y a trois choses à retenir de la réponse kantienne à la question des Lumières. Il y a d'abord l'audace de l'injonction à connaître et à penser par soi-même. Il y a ensuite le pluralisme dans l'unité d'une même quête pour le bonheur des hommes. Il y a enfin le recommencement constant du travail à continuer pour éclairer l'humanité<sup>50</sup>. Cette révolution culturelle s'accompagne d'un « désenchantement du monde », une remise en cause des religions officielles qui signe le déclin des cultures politiques traditionnelles et l'émergence de nouvelles références portées par une exigence critique<sup>51</sup>.

On sent pertinemment l'immensité vertigineuse de cette proposition où se dessine, bien au-delà des contingences événementielles du XVIII<sup>e</sup> siècle européen dans lesquelles

---

<sup>48</sup> La question est apparue une première fois dans une note de bas de page d'un texte de Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), un pasteur berlinois. Sa question donne lieu à une série d'essais publiés dans le *Berlinische Monatschrift*, point de départ d'une réflexion qui se poursuit encore aujourd'hui. Dans la littérature sur les Lumières européennes, le terme « Aufklärung » n'est souvent pas traduit pour bien marquer les différences – philosophiques, sociales, politiques – entre les phénomènes en France et en Allemagne.

<sup>49</sup> Emmanuel Kant, « Répondre à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », trad. Jean-François Poirier, Françoise Proust : [<http://lvc.philo.free.fr/Kant-Lumieres.pdf>] (06/07/2016).

<sup>50</sup> Daniel Roche, « Lumières concrètes : savoirs, pratiques, échanges », in Michel Porret, *Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>51</sup> Stéphane Van Damme, « Lumières », in Claude Gauvard et Jean-François Sirinelli, *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF-Quadrige, 2015, p. 433.

les Lumières se sont développées, quelque chose qui a à voir avec « l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité » et qui donc détermine pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous faisons, ce que nous pensons aujourd'hui, bien au-delà des frontières nationales<sup>52</sup>. Pour le philosophe Michel Foucault (1926-1984), envisager les Lumières comme un « éthos » moderne permet de limiter les polémiques sur le « pré » ou le « post » moderne et permet de mieux chercher comment cette attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée est en lutte constante avec des attitudes de « contre-modernité »<sup>53</sup>. Une option particulièrement intéressante puisqu'elle autorise finalement la « dé-historicisation » des Lumières pour en faire un moment intellectuel de la vie des hommes, de la vie des peuples et non une période de l'histoire. Ce glissement sémantique nous permet de sortir les Lumières de l'analogie historique pour insister sur les aspects intellectuels et symboliques, plus fondamentaux, semble-t-il, de leur parcours chinois<sup>54</sup>.

On peut encore ramener cet axe majeur de l'histoire intellectuelle européenne à cette idée devenue presque banale d'une sortie de l'ignorance – pour lutter contre l'arbitraire, la religion, les superstitions, la famille, la tradition – grâce à l'éclairage du savoir et de la raison. Sous l'apparente familiarité de cette proposition se cache la monumentale et généreuse ambition d'un projet intellectuel et philosophique construit sur trois idées fondamentales : l'autonomie, l'individu et l'universel. En premier lieu, l'autonomie veut que l'on détermine soi-même ses propres choix, ce qui a immédiatement comme conséquence le refus de toute tutelle religieuse, mais aussi sociale, familiale ou politique. Il s'agit de réfuter la légitimité de préceptes que la tradition attribue aux dieux et aux ancêtres, ou à tout autres totems<sup>55</sup>.

Cet examen critique des autorités traditionnelles offre un immense espace de liberté qui nécessite que les décisions soient prises avec discernement. La connaissance est donc le corollaire immédiat de l'autonomie et la soif de tout savoir, une caractéristique des Lumières. Le savoir encyclopédique est le moyen unique de cultiver un esprit suffisamment critique et informé qui possède désormais deux ressources de légitimation indispensables et nécessaires : la raison et l'expérience. On trouve d'ailleurs dans tous les projets d'encyclopédie, dans l'ambition affirmée de « tout » connaître, un rêve de

---

<sup>52</sup> Michel Foucault « Qu'est-ce que les *Lumières* ? », in *Dits et Écrits*. Tome IV, texte n°339. [<http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>] (19/10/2012).

<sup>53</sup> Michel Foucault « Qu'est-ce que les *Lumières* ? », *ibid.*

<sup>54</sup> Yu Yingshi, « The Radicalization of China in the 20<sup>th</sup> century », *Daedalus*, vol. 122, n° 2, China in Transformation, printemps 1993, p. 131.

<sup>55</sup> Svetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, *op. cit.*, p. 11-12.

totalisation particulièrement claire, qui traduit une nouvelle économie générale des savoirs, signe de distinction, de modernisation et de généralisation, ainsi que le dessein clairement affirmé d'un nouvel ordre des sciences<sup>56</sup>. Héritières de la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle, les Lumières revendiquent une rationalité conquérante et des connaissances acquises progressivement qui sont le signe de notre perfectibilité<sup>57</sup>. Le savoir est donc un combat dont la rationalité scientifique devient logiquement le fondement. La conséquence de cette exigence essentielle de liberté de conscience est la demande non moins fondamentale de liberté d'opinion, d'expression, de publication et son pendant, la confrontation et le débat public des idées. Les origines des Lumières se retrouvent dans une expansion du marché du livre et de la presse qui ouvre un public nouveau à la propagation d'idées neuves. Là se joue la promotion d'une vision séculaire du monde, où l'efficacité habituelle des encadrements traditionnels se retrouve affectivement désinvestie. L'ordre social du temps est démystifié. La circulation de livres et de journaux fonde le « tribunal de l'opinion publique » que légitime le libre usage public de la raison qui s'exerce devant la critique des lecteurs<sup>58</sup>. L'éducation et la presse jouent donc un rôle essentiel dans le projet des Lumières et ceux que l'on appelle les *philosophes* – les intellectuels des Lumières – sont essayistes, polémistes et éducateurs<sup>59</sup>.

Pour le philosophe et historien Xu Youyu (徐友漁 né en 1947), figure libérale chinoise, Emmanuel Kant, dans sa réponse, parle d'immaturité d'un point de vue philosophique. Xu élargit les Lumières aux domaines politiques et sociaux. L'enjeu devient alors de mettre un terme à un état de dépendance (依附狀態 *yifu zhuangtai*) en offrant aux hommes le pouvoir d'affronter la réalité et le droit d'user de ce pouvoir<sup>60</sup>. Ce passage du domaine de la pensée à celui des réalités politiques et sociales est révélateur du glissement de sens qui accompagne le chemin des Lumières européennes du XVIII<sup>e</sup> vers la Chine du premier XX<sup>e</sup> où la réflexion n'est valable que si elle est efficace en termes d'action sociale.

---

<sup>56</sup> Stéphane Van Damme, « Lumières », in Claude Gauvard et Jean-François Sirinelli, *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF-Quadrige, 2015, p. 432-435.

<sup>57</sup> Claude Blanckaert, « Lumières et mentalités scientifiques », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>58</sup> Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Repères-La Découverte, 2015, p. 82-83.

<sup>59</sup> Svetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>60</sup> Xu Youyu, « Qimeng zai Zhongguo », in Zi Zhongyun (éd.), *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing*, *op. cit.*, p. 96-97. On trouve aussi « Qimeng, jiu shi renlai tuoli ziji suo jiazhi yu ziji de buchengshu zhuangtai » dans d'autres traductions. Voir Chen Haiwen, *Qimeng lun – Shehuixue yu Zhongguo wenhua Qimeng* [On Enlightenment – Sociology and the Chinese Enlightenment], New-York, Oxford University Press, 2002, p. 30.

D'un point de vue épistémologique se joue avec le moment des Lumières un inversement de polarités temporelles dans lequel s'ouvre un cycle marqué par l'ambition, le désir et l'espoir de lendemains plus généreux pour l'humanité. L'émergence de ce nouveau « régime d'historicité » privilégie le présent et le futur au détriment du passé<sup>61</sup>. Dit autrement, les Lumières sont un assaut sur le présent au nom du futur<sup>62</sup>. La quête du bonheur remplaçant la quête du salut, la liberté de l'individu est désormais centrale et pose la question du sens des actions et de leur finalité. L'exigence d'autonomie possède là les moyens de sa propre régulation. Puisque l'au-delà – ou un passé superbe, Âge d'or réifié et lointain – n'est plus le dessein de l'existence, la recherche séculière du bonheur devient l'objectif de l'individu, autant que de l'État « éclairé » dont l'unique légitimité et l'ultime justification deviennent l'amélioration du bien-être de ses citoyens. Cet objectif est garanti par l'affirmation que « tous les êtres humains possèdent, par leur nature même d'humains, des droits inaliénables »<sup>63</sup>. Ainsi, l'appartenance de l'individu à l'humanité et l'idée que tous les hommes possèdent un ensemble de droits identiques affirment un principe d'universalité de la condition humaine. L'exercice de la liberté est donc contenu par l'exigence égalitaire d'universalité, et le sacré, qui a quitté le dogme, s'incarne désormais dans la nécessité nouvelle des droits humains<sup>64</sup>. L'égalité devant la loi et garantie par celle-ci devient la règle de tout État légitime. L'universalité du droit est donc un corollaire de l'unité de l'humanité. Des droits humains que l'homme ne décide pas puisqu'ils sont par définition inaliénables et imprescriptibles et ne dépendent donc ni des volontés humaines, ni des décisions politiques. Ce qui peut être atteint, c'est leur jouissance, non ces droits en tant que tels<sup>65</sup>.

Aujourd'hui encore, des intellectuels continuent à se réclamer des Lumières et de ce qu'ils considèrent comme le projet inachevé de la modernité. Malgré les vicissitudes de leurs parcours, et la déconstruction d'un sous-texte largement eurocentré, les idéaux des Lumières continuent à marquer les esprits les plus contemporains. Jürgen Habermas (né en 1929) est sans aucun doute l'exemple le plus célèbre, le plus sophistiqué et le plus cité, à

---

<sup>61</sup> L'historien François Hartog fait de 1789 la date symbolique du passage du monde « ancien » au monde « moderne ». Le « progrès » devient à ce moment la « modalité de conscience de soi » des communautés influencées par ces Lumières. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Points/Seuil, 2002.

<sup>62</sup> Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, op. cit., p. 7.

<sup>63</sup> Svetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, op. cit., p. 17.

<sup>64</sup> Svetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, *ibid*, p. 18.

<sup>65</sup> Seloua Luste Boulbina, « Les Lumières françaises et le(s) monde(s) extra-européen(s) », conférence au Centre franco-chinois de l'université Tsinghua de Pékin, le 17 novembre 2012. Je remercie Michel Bonnin pour cette référence.

défendre et à embrasser le projet des Lumières kantienne. Il adhère en effet au projet critique de la modernité si celui-ci a bien pour objectif l'articulation d'un fondement rationnel aux discours de la connaissance et aux discours critiques sociaux et politiques<sup>66</sup>. En Chine, Li Zehou (李澤厚 né en 1930), Jin Guantao, Liu Qingfeng, ou Xu Jilin, entre autres, peuvent être considérés comme les héritiers contemporains de ces principes fondamentaux.

En rappelant rapidement ces quelques aspects, nous sommes conscients de la part d'ingénuité du projet des Lumières et des détournements, des simplifications qu'il a subi et donc de l'ampleur du flanc qu'il ouvre à la critique. Avec les Lumières naissent les anti-Lumières (en anglais, *counter Enlightenment*, en chinois, 反啟蒙 *fanqimeng*)<sup>67</sup>. Celles-ci attaquent celles-là pour leur superficialité supposée, pour leur naïveté, pour cet « humanisme falot » fait de République, de Droits de l'homme, de libéralisme, de démocratie<sup>68</sup>. Les anti-Lumières privilégient l'existence d'une totalité transcendante, une totalité dans laquelle l'individu s'insère irrémédiablement dans la présence d'un ordre fixe et imprescriptible auquel il se soumettra<sup>69</sup>. Bien sûr, opposer l'un à l'autre, comme deux corpus bien déterminés et bien arrêtés tend à réifier ce qui en réalité est bien plus une opposition sur des modalités et des interprétations d'un champ intellectuels mouvant, et bien trop large, souple et multipolaire, pour n'être réduit qu'à une simple opposition trop manichéenne pour être acceptable<sup>70</sup>. Les anti-Lumières, plus qu'une réaction conservatrice à la modernité – que Zeev Sternhell nomme une contre-modernité – proposent une autre forme de modernité :

[À une] modernité porteuse de valeurs universelles, de la grandeur et de l'autonomie de l'individu, maître de son destin, une modernité qui voit dans la société et dans l'État un instrument aux mains de l'individu parti à la conquête de la liberté et du bonheur [s'oppose] une modernité communautarienne, historiciste, nationaliste, une modernité pour qui l'individu est déterminé et limité par ses origines ethniques, par l'histoire, par sa langue et par sa culture<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> Edgar Andrew et Peter Sedgwick (éds.), « The Enlightenment », in *Cultural Theory – The Key Concepts*, New-York, Routledge, Key Guides, 2008 (1999), p. 109-110.

<sup>67</sup> L'entrée « counter-Enlightenment » rédigée par le philosophe et historien Isaiah Berlin (1909-1997), dans le *Dictionary of the History of Ideas* édité par Philip P. Wiener en 1973 (New-York, Scribner, 5 volumes), si elle n'est pas la première utilisation du terme reste une des plus célèbres.

<sup>68</sup> Michel Porret, « Enseigner les Lumières », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, op. cit., p. 179.

<sup>69</sup> Didier Masseau, « Lumières, religion et anti-Lumières », in Michel Porret (dir.), *ibid.*, p. 89.

<sup>70</sup> Olivier Dekens, *Qu'est-ce que les Lumières de Foucault*, Paris, Bréal, 2004, p. 100-101.

<sup>71</sup> Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières : Du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 33.

Accusées d'être de collusion avec l'esclavage (qui les précède) et le colonialisme (qui leur survit), les Lumières sont soupçonnées d'être l'origine intellectuelle de toutes les violences du XX<sup>e</sup> siècle. La critique contemporaine la plus articulée de leur rationalisme intransigeant naît au lendemain des massacres industriels de la Deuxième guerre mondiale<sup>72</sup>. Il est ainsi courant aujourd'hui d'analyser les pires dérives de ce siècle comme l'aboutissement d'une dialectique négative qui a transformé la raison d'instrument émancipateur en instrument de domination, la passion scientifique en règne de l'expertise et le progrès technique et industriel en régression humaine et sociale. Les horreurs du « communisme réel », pour paraphraser Roland Lew, seraient ainsi directement liées au maintien de l'illusion d'une promesse de liberté et d'égalité malgré le dévoiement des espoirs des Lumières dans le jacobinisme au lendemain immédiat de la Révolution française<sup>73</sup>. Le totalitarisme est né au sein de la civilisation et la déconstruction des idéaux du XVIII<sup>e</sup> siècle a largement ouvert à la suspicion la générosité de leurs objectifs initiaux, accusés d'avoir été dévoyés vers l'ethnocentrisme idéologique qui accompagna le projet colonial et les dérives scientistes à l'œuvre dans les horreurs du XX<sup>e</sup> siècle. Désormais, la raison est devenue une forme spécifiquement européenne de tyrannie<sup>74</sup>. Aujourd'hui, ayant mauvaise presse, l'universel est devenu l'autre nom de l'impérialisme eurocentré – soit la figure du racisme des idées, de l'auto-affirmation identitaire des Européens, de leur arrogance<sup>75</sup>. Enfin, les Lumières sont aussi accusées de tenir du chantage pur et simple, puisque, en clamant être l'unique vecteur de la pensée rationnelle et humaniste, elles renvoient tout ceux qui mettent en doute la réalité de leurs excès et de leurs possibles errances dans les phalanges d'une inhumanité irrationnelle. Dans les vingt dernières années, il devint une sorte d'industrie, de norme académique, de dénoncer les abus et les démissions d'un projet ambitieux contre toutes les aliénations ou tout au moins de manifester l'incroyable distorsion entre les idéaux affichés et de découvrir sous les prétendues Lumières, les racines du mal moderne, le scientisme instrumental, le laisser-

---

<sup>72</sup> Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, tel-Gallimard, 1974.

<sup>73</sup> Enzo Traverso, *Le Passé, mode d'emploi – Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 82. Les termes du débat sur la matrice du totalitarisme dans les années 1990 sont rappelés par Enzo Traverso, dans, *L'Histoire comme champ de bataille – Interpréter les violences du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découvert/Poche, n° 359, 2011, p. 48-53 et 59-71. Dans ces pages, l'auteur remet en perspectives les travaux de François Furet, Éric Hobsbawm et Stéphane Courtois en rappelant leurs déterminations idéologiques

<sup>74</sup> Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why it Still Matters*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>75</sup> Claude Blanckaert, « Lumières et mentalités scientifiques », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 63.

faire économique, la colonisation, le racisme des grands esprits, le préjugé sexiste et la relégation des citoyens de second rang<sup>76</sup>.

Pourtant, accepter la part sombre de la critique et rappeler les idéaux généreux d'un grand projet humaniste d'émancipation ne doit cependant pas faire oublier les profondes différences et les divergences inévitables entre les acteurs de ce mouvement culturel, de même que les tensions insolubles inhérentes aux différents substrats – intellectuels, politiques, culturels – dont ils sont issus. Le radicalisme des Lumières françaises est-il héritier ou concurrent du libéralisme anglais ? Des philosophes aussi différents que Descartes (1596-1650), Voltaire (1694-1778) ou Bertrand Russell (1872-1970) font aujourd'hui partie des Lumières. Ainsi, les Lumières françaises – ou franco-kantienne, comme on les nomme parfois – auraient plutôt mis l'accent sur l'importance de l'État et du politique ; les Lumières écossaises, plutôt sur le marché et la société civile ; les Lumières prussiennes plutôt sur l'Université et la culture<sup>77</sup>. Longtemps, l'interprétation des Lumières écossaises hésite entre un mouvement culturel émancipateur et unifié, contre une approche en termes de contexte national insistant sur l'intégration à un espace britannique plus large en cours de formation<sup>78</sup>. Pour cela, le pluriel des Lumières en langue française répond mieux à ces diversités d'approches que les traductions anglaises, allemandes ou chinoises. C'est pour cette raison que l'historien John Pocock (né en 1924) parle lui de « Enlightenments » au pluriel<sup>79</sup>. Une difficulté liée aussi au fait qu'« Enlightenment » traduit aussi l'illumination bouddhiste... Ainsi, doit-on distinguer une « bonne » révolution libérale américaine d'une « mauvaise » révolution utopique française, comme essaient de l'affirmer tous les conservatismes contemporains ? Comme on l'a vu, Jürgen Habermas se réclame des Lumières en opposant à la raison instrumentale une raison communicationnelle dans laquelle le philosophe allemand voit la clef de nos rapports fondamentaux au monde<sup>80</sup>. Il rappelle à la fois les tensions internes d'un mouvement aux barrières intellectuelles, chronologiques et géographiques floues, en même temps que les

---

<sup>76</sup> Claude Blanckaert, « Lumières et mentalités scientifiques », *ibid.*

<sup>77</sup> Jean-Marc Ferry, « Les Lumières : un projet contemporain ? », propos recueillis par Michaël Fœssel, *Esprit*, n° 8, août/septembre 2009, p. 164.

<sup>78</sup> Stéphane Van Damme, « Lumières », in Claude Gauvard et Jean-François Sirinelli, *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF-Quadrige, 2015, p. 435.

<sup>79</sup> Cité par Anthony Pagden, *The Enlightenment and why it still matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 15.

<sup>80</sup> Jean-Marc Ferry, « Les Lumières : un projet contemporain ? », *art. cit.*, p. 163. Voir aussi l'entrée « communicative reason », in Andrew Edgar, *Habermas, the Key Concepts*, Londres & New-York, Routledge, 2006, p. 23-26. Sur les Lumières, on peut lire de Jürgen Habermas, « Modernity vs Postmodernity », *New German Critique*, n° 22, hiver 1981.

inévitables congestions, tensions, crises et conflits, théoriques, idéologiques ou égotiques découlant d'une telle diversité. Ainsi, il est important de garder en mémoire que, malgré une unité de façade autour des concepts d'individu, de rationalité et de liberté se cache une multitude d'attitudes envers – et contre – la raison et la modernité<sup>81</sup>. Il faut cependant ajouter qu'on ne peut réduire les Lumières à des thèses simples et uniformes systématiquement en conflit avec ce qui s'oppose à elles. D'ailleurs, les oppositions, plus que frontales et tranchées, ne peuvent bien souvent se penser que dans leurs rapports aux Lumières. Elles sont pour ainsi dire internes à des Lumières qui n'excluent pas mais portent en elles leurs propres contradictions<sup>82</sup>.

Malgré tout cela, ce qui survit à toutes ces critiques demeure imparable. En effet, l'idée de désacralisation du pouvoir et la séduction de la liberté individuelle au cœur du discours des Lumières sont devenues la pierre angulaire de la modernité intellectuelle et politique. L'aboutissement des Lumières européennes, la Révolution de 1789, amène effectivement en même temps deux idées qui bouleversent le monde. En affirmant la normalité du changement politique comme inhérente à la nature des choses, c'est désormais chose souhaitable que de changer de dirigeants. Ce simple énoncé implique une nouvelle façon de concevoir la souveraineté qui glisse dès lors du roi vers le peuple<sup>83</sup>. Dans cette veine, l'attrait irréductible de l'idée d'une supériorité de la raison sur l'autorité possède toujours un potentiel mobilisateur puissant, en particulier pour tous ceux qui en sont dépourvus et les excès supposément commis en leur nom sont incapables d'enterrer ces postulats de principe et ces déclarations d'intention<sup>84</sup>. Aujourd'hui, alors que la rage postmoderne contre la rationalité des Lumières fait de l'ombre à l'ambition du projet initial, la critique de l'universalisme prolonge désormais simultanément sous les traits du nationalisme culturel la mainmise du pouvoir sur l'orthodoxie des discours relativistes<sup>85</sup>.

---

<sup>81</sup> Xu Jilin, *Dangdai Zhongguo de qimeng yu fanqimeng* [Lumières et contre Lumières en Chine contemporaine], Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011, p. 23.

<sup>82</sup> Voir le texte de présentation de « La crise des Lumières », numéro spécial de la *Revue germanique internationale*, n° 3, 1995 [<https://rgi.revues.org/476>] (auteur non cité).

<sup>83</sup> Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde – Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte/Poche, n° 301, 2006, p. 84 et 97.

<sup>84</sup> Pour Svetan Todorov, le scientisme, par exemple, qui envisage la science comme la solution unique et indiscutable aux problèmes du monde est un détournement et un ennemi des Lumières. Svetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, op. cit., p. 38. « Science sans conscience... » disait déjà Rabelais au XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>85</sup> Yu Yingshi, « Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement », in Milena Doleželová-Velingerová et Oldřich Král (éds.), *The Appropriation of Cultural Capital – China's May Fourth Project*, Cambridge Mass., Harvard University Press, « Harvard East Asian Monographs », 2002, p. 299. C'est contre cette « tolérance, y compris pour l'oppression » induite par le relativisme de nombreux discours culturalistes postmodernes qu'essaie de nous prévenir Arif Dirlik, « Postmodernism and Chinese History », *Boundary 2*, 28:3, Durham & Londres, Duke University, 2001, p. 22.



On peut citer l'historien britannique Eric Hobsbawm (1917-2012) pour relativiser la critique de Lumières :

qui peuvent être rejetées pour toutes sortes de raisons, qu'on les tienne pour superficielles et intellectuellement naïves ou pour une conspiration d'hommes blancs morts portant perruques qui visait à fournir une assise intellectuelle à l'impérialisme occidental. Que tout cela soit vrai ou pas, les Lumières sont aussi l'unique fondement des aspirations à construire des sociétés propices à la vie de tous les êtres humains partout sur cette Terre, et de l'affirmation et de la défense de leurs droits en tant que personne. Le progrès de la civilité [...] s'est accompli dans une très grande mesure ou entièrement sous l'influence des Lumières<sup>86</sup>.

Arif Dirlik prolonge cette idée en s'interrogeant sur les raisons qui poussent à remettre en cause l'héritage des Lumières quand il écrit :

Nous devons nous rappeler que les valeurs que ces Lumières ont mises à l'agenda ont été la source d'idées libérales radicales qui nourrissent depuis plus de deux siècles les luttes globales contre l'injustice et les inégalités, et contre l'oppression politique, économique, sociale et culturelle<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Eric Hobsbawm, « Barbarism: A User's Guide », *New Left Review*, n° 206, juillet-août 1994. Traduit en français et publié sous le titre « Barbarie, mode d'emploi », par Christophe Magny et publié avec d'autres articles dans, Eric Hobsbawm, *Marx et l'histoire*, Paris, Hachette, 2008.

<sup>87</sup> Arif Dirlik, « Chine, crise du capitalisme et modernité globale – Entretien avec Arif Dirlik », propos recueillis et traduits par David Bartel, *MONDE CHINOIS Nouvelle Asie*, n° 38-39, 2014, p. 189.



**Première partie**  
**LUMIÈRES, NATION, HISTOIRE – LES**  
**TROIS PÔLES DE LA MODERNITÉ**



## Chapitre I – Mais que s’est-il passé ce dimanche ?

---

### a) Les manifestations

Pékin, dimanche 4 mai 1919, le ciel est bleu. C'est le cinquième jour du quatrième mois du calendrier lunaire, deux jours avant le début de l'été. Le climat est doux<sup>88</sup>. Vers 13h30, trois mille étudiants pékinois de treize collèges et universités se rassemblent devant la Porte de la paix céleste (天安門 *Tiananmen*) au sud de la Cité interdite (紫禁城 *zijincheng*)<sup>89</sup>. La Porte de la paix céleste, ancien lieu sacré et interdit d'où l'empereur proclamait ses décisions est devenue un espace public avec l'avènement de la République. C'est de là que désormais les étudiants expriment la volonté du peuple. Une fonction politique symbolique qui n'a pas changé<sup>90</sup>. La manifestation était à l'origine prévue pour le 7 mai, pour marquer l'anniversaire de la signature des « 21 demandes » japonaises en mai 1915, et pour reprendre un mouvement de protestation entamé l'année précédente contre les tractations secrètes entre dirigeants chinois et japonais<sup>91</sup>.

La rumeur des conclusions du Traités de Versailles (qui offrent au Japon les sphères d'influence allemandes en Chine) fait avancer la date du rassemblement au 4 mai et les étudiants se réunissent – bravant l'interdiction policière – devant le palais, avant d'entamer une marche vers les quartiers des légations où ils rencontrent un puissant cordon de sécurité qui leur barre la route. La manifestation se dirige alors vers les demeures de politiciens chinois qui collaborent avec la puissance nippone. La maison de Cao Rulin (曹

---

<sup>88</sup> C'est Vera Schwarcz qui nous renseigne sur la chronologie – et le climat – de la journée. Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment – Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement*, Berkeley, UCLA Press, 1986, p. 14-15.

<sup>89</sup> Chen Pingyuan insiste aussi sur l'influence de conditions météorologiques clémentes sur le nombre important de manifestants et d'observateurs, in *Touches of History*, p. 17-20. Xu Zhongyue (Immanuel C.Y. Hsu) parle lui d'environ cinq mille étudiants, in *Zhongguo jindaishi* [L'essor de la Chine moderne], trad. Ji Qiufeng et Cheng Wei-hsing, vol. 1, Hong Kong, CUHK Press, 2011 (2001 – 11<sup>ème</sup> édition), p. 503. Il est cependant important de réaliser à quel point ce nombre – quel qu'il soit – représente une infime partie de l'immense population chinoise. On trouve le nombre d'étudiants participants aux manifestations et leur affiliation universitaire dans Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1960, p. 386-387.

<sup>90</sup> Chen Pingyuan, *Touches of History*, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>91</sup> Les « 21 demandes » (ultérieurement révisées en « 13 demandes ») sont un ensemble de requêtes pour augmenter la sphère d'intérêt nippone en Chine que Yuan Shikai accepte de signer le 25 mai 1915, dans le but de faire reconnaître son autorité sur la Chine par le Japon. Pour les événements de l'« incident du 4 mai », Keith R. Schoppa, *Revolution and Its Past – Identities and Change in Modern Chinese History*, Londres et New York, Routledge, 2016 (2011), p. 170-173.

汝霖 1877-1966), politicien pro-japonais fait les frais de la colère des étudiants et part en fumée<sup>92</sup>. Le long du parcours, les étudiants distribuent un « Manifeste des étudiants de Pékin » (北京學界全體宣言 *Beijing xuejie quanti xuanyan*) rédigé par Luo Jialun (羅家倫 1897-1969), un tout jeune historien, disciple de Hu Shi, qui fait le lien entre Lumières européennes et 4 mai<sup>93</sup>. En langage simple, le court manifeste explique que la résolution inique du traité signifie tout bonnement la fin de l'intégrité territoriale chinoise<sup>94</sup>. Il se termine par cette harangue célèbre :

Aujourd'hui, tous les compatriotes doivent prêter deux serments : le territoire chinois peut être conquis, mais ne peut être bradé. Le peuple chinois peut être massacré mais ne peut baisser la tête. Le pays se meurt, compatriotes, levez-vous !<sup>95</sup>

C'est le même Luo Jialun qui publie une colonne dans le journal *Meizhou Pinglun* 每週評論 [Weekly Review] du 26 mai 1919 où il invente le terme d'« esprit du 4 mai » (五四精神 *wusi jingshen*). Pour lui, cet esprit se rapporte à la survie du peuple chinois selon trois modalités : l'esprit de sacrifice des étudiants, la sanction de la société contre le pouvoir et l'autodétermination du peuple. Très vite, un autre manifeste circule, signé par un étudiant de l'université de Pékin, Xu Deheng (許德珩 1890-1990). Il se veut plus radical encore et appelle aux armes contre « ceux qui trahissent leur pays et couchent avec l'ennemi ». L'appel à l'utilisation « d'armes et de grenades », s'il reste des mots sur du papier est un rappel de l'influence réelle des idées anarchistes au sein de la jeunesse activiste<sup>96</sup>. Après quelques violences – un étudiant meurt à l'hôpital – la manifestation se disperse.

Dans des textes immédiatement ultérieurs au 4 mai, Luo fait un lien entre pensée et action déterminant dans le tournant politique du mouvement. En associant le 4 mai aux étudiants « blessés », « capturés », « morts de colère » ou « devenus fous » devant la présence de traîtres, il humanise l'esprit du 4 mai sous la forme d'une suite de souffrances

---

<sup>92</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited: Anarchism and the Idea of Social Revolution in New Culture Thinking », *Modern China*, vol. 11, n° 3, juillet 1985, p. 251-52.

<sup>93</sup> Yu Yingshi, « Neither Renaissance nor Enlightenment », *art. cit.*, p. 309.

<sup>94</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, *op. cit.*, p. 311. Voir, Shi Yonggang et al., *Yiju Taiwan de jiu dashi* [Neuf maîtres à Taiwan], Taipei, Baihua wenyi chubanshe, 2008, chap. 21.

<sup>95</sup> Le texte est reproduit dans Li Zehou, « Qimeng yu jiuwang », *art. cit.*, p. 10. Il est largement disponible sur Internet. On trouve une analyse des stratégies rhétoriques de Luo Jialun et plus généralement de la littérature dite du 4 mai dans, Gloria Davies, « Chinese Literary Studies and Post-Structuralists Positions: What Next ? », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 28, juillet 1992, p. 67-86.

<sup>96</sup> Xu Deheng, « Beijing xueshengjie xuanyuan » [Manifeste des étudiants de Pékin], *Shibao*, 6 mai 1919. Cité par Chen Pingyuan, *Touches of History*, *op. cit.*, p. 26-27.

exemplaires<sup>97</sup>. La crise nationale chinoise continue à être presque systématiquement perçue comme une crise familiale. Écrit un peu plus tard, en 1932, le roman *Famille* (家 *Jia*) de Ba Jin (巴金 1904-2005) peut être ici pris en exemple<sup>98</sup>. Sur une opposition générationnelle entre tradition et modernité se greffe une opposition entre des hiérarchies patriarcales, des normes sociales contraignantes et l'égalité et l'individualisme qui symbolise un Occident largement ignoré mais devenu le référent d'une jeunesse frustrée en mal de liberté<sup>99</sup>. Cette manière de s'exprimer dans une sémantique qui assimile « famille » et « nation » est déjà ancienne et sera utilisée tout au long du XX<sup>e</sup> siècle pour investir toute quête intellectuelle de l'obligation morale de chercher à établir un monde – chinois – rationnel<sup>100</sup>.

Les étudiants qui participent aux manifestations ne sont en effet pas étrangers à la culture traditionnelle. Comme l'écrit Arif Dirlik :

La lutte contre l'autorité du passé n'est alors pas une lutte abstraite du neuf contre l'ancien dans le champ abstrait des idées. C'est une vraie lutte vécue au sein d'une société dont les travers dénoncés par les intellectuels sont tout à fait vivants dans la hiérarchie sociale du pouvoir et de l'autorité. Les icônes que la jeunesse du Mouvement pour la nouvelle culture cherche à détruire sont des icônes qui surveillent leur existence au quotidien.

Il ajoute que pour ces jeunes adultes, « le poids du passé n'est pas une idée, mais une expérience vécue »<sup>101</sup>. Ils ne peuvent en effet ignorer le fardeau des hiérarchies familiales et des protocoles sociaux – de même que les violences sexistes – qui survivent à la Révolution de 1911, mais, contrairement à la génération précédente, celle de leur mentors dont pourtant ils vont mettre les idées à l'épreuve de la pratique, ils sont plus distants, moins en colère vis-à-vis de Confucius, en même temps qu'ils sont plus rationnels et moins pessimistes quant à l'action politique<sup>102</sup>. On l'a vu, la fin des examens mandarins en 1905 fait qu'ils n'ont plus de postes à responsabilité dans la hiérarchie classique, ils sont ainsi simultanément plus libres de leurs actes, en même temps qu'ils se retrouvent plus loin

---

<sup>97</sup> Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *art. cit.*, p. 72.

<sup>98</sup> Pa Kin (Ba Jin), *Famille*, trad. Li Tche-houa et Jacqueline Alézaïs, Paris, Flammarion-Eibel, « Lettres étrangères », 1979.

<sup>99</sup> Gloria Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>100</sup> Gloria Davies, *Worrying About China*, *ibid.*, p. 58.

<sup>101</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*, p. 293-294.

<sup>102</sup> Vera Schwarcz, « The Chinese Enlightenment », in Thomas Buoye et al. (éd.), *China, Adapting the Past, Confronting the Future*, Regent, University of Michigan Press, 2002, p. 78.

du centre du pouvoir qu'ils ont traditionnellement eu l'habitude d'occuper. Orpheline des structures de l'État, cette génération transitionnelle n'a donc d'autres choix que d'inventer de nouveaux moyens d'exprimer ses revendications et de se faire entendre<sup>103</sup>. La presse, le manifeste, la manifestation et la littérature en langue vernaculaire remplacent la pétition, la remontrance, suivie éventuellement du retrait, contemplatif et solitaire, comme outils de l'action sociale<sup>104</sup>. De la critique interne, destinée à pérenniser le système, nous sommes désormais passés à la critique radicale du système<sup>105</sup>.

## b) Premières conséquences

Dans les jours qui suivent sont fondés plusieurs syndicats étudiants à Pékin, mais aussi à Shanghai, Tianjin, Wuhan et dans d'autres villes. L'affront patriotique mêlé au statut prestigieux dont jouissent en Chine les étudiants fait que leur message est extrêmement bien reçu. Le développement de grèves estudiantines et les nombreuses arrestations conduisent à une vague de sympathie qui traverse tout le pays. Industriels, marchands, hommes d'affaires, employés ou ouvriers urbains, tous, d'une manière ou d'une autre, essaient de s'associer au mouvement<sup>106</sup>. Le boycott des produits japonais s'organise autour de syndicats étudiants toujours plus nombreux. Une grève est organisée le 19 mai dans le but de forcer la délégation chinoise à ne pas ratifier les conclusions du Traité de Versailles, de punir les officiels pro-japonais et de réinstaller Cai Yuanpei (蔡元培 1868-1940) dans ses fonctions de recteur de l'université de Pékin, qu'il avait quitté avec un

---

<sup>103</sup> Zi Zhongyun, « Wusi wenhua yundong yu jintian de zhenglun », in *idem*, (éd.), *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing* [Les Lumières et la transformation de la société chinoise], Pékin, Social Sciences Academic Press, 2011, p. 46-47.

<sup>104</sup> Sur l'évolution précoce du répertoire de l'action collective et l'essor d'une « industrie de l'opinion », on peut lire : Natascha Vittinghoff, « Readers, Publishers and Officials in the Contest for a Public Voice and the Rise of a Modern Press in the Late Qing China (1860-1880) », *T'oung Pao*, deuxième série, vol. 87, fasc. 4/5, 2001, p. 393-455 et « Unity vs. Uniformity – Liang Qichao and the Invention of a "New Journalism" for China », *Late Imperial China*, vol. 23, n° 1, juin 2002, p. 91-143 ; Andrea Janku, « Preparing the ground for Revolutionary Discourse – From the Statecraft Anthologies to the Periodical Press in Nineteenth Century China », *T'oung Pao*, deuxième série, vol. 90, fasc. 1/3, p. 65-121.

<sup>105</sup> Yu Yingshi, « The Radicalization of China in the 20<sup>th</sup> century », *art. cit.*, p. 144-145. Deux textes sont encore importants ici, Yves Chevrier, « Fin de règne du lettré ? », *Extrême Orient/Extrême Occident*, n° 4, 1984, et de Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise : du mandarin au militant, 1989-1927 », *Le Mouvement social*, n° 133, octobre/décembre 1985.

<sup>106</sup> Les chiffres sont évidemment difficiles à trouver, mais Jonathan Spence parle pour la ville de Shanghai seulement de 60 000 travailleurs dans 43 entreprises qui marquent – par des grèves ou des arrêts de travail – leur sympathie pour les étudiants. *The Search for Modern China*, *op. cit.*, p. 312.



certain panache quelques jours plus tôt<sup>107</sup>. La réponse des autorités est de plus en plus conciliante tant le mouvement prend de l'ampleur et tant les revendications étudiantes semblent marquées par le bon sens. En juin, le mouvement est devenu national. Une grève générale est organisée le 5, à nouveau contre la ratification du Traité. Le 6, les ouvriers, des imprimeries d'abord, puis du textile, et enfin des transports débraient à leur tour. La grève paralyse la vie du pays jusqu'au limogeage de trois officiels pro-japonais le 12 juin. Des manifestations sporadiques continuent à ponctuer le quotidien jusqu'à l'annonce, le 2 juillet du refus de la délégation chinoise de ratifier le Traité de Versailles<sup>108</sup>.

La victoire des classes urbaines professionnelles (journalistes, professeurs, docteurs, avocats ou ingénieurs) et surtout celle des étudiants autoproclamés chefs de fil du mouvement est totale. Cet ensemble hétéroclite a réussi en très peu de temps à exprimer un discours articulé où se mêle à la désillusion et à l'humiliation un vibrant espoir pour l'avenir. Après des décennies de tâtonnements et de vexations, l'imaginaire national chinois s'est enfin sédimenté autour d'un mouvement patriotique cohérent. Ces manifestations du 4 mai, si elles ont eu des précédents, deviennent instantanément le standard d'évaluation et de jugement des futurs mouvements étudiants<sup>109</sup>. Le 4 mai 1919 marque « la première démonstration de force d'une classe d'étudiants et d'intellectuels puissamment articulée, déterminée à effectuer de vastes changements dans la vie nationale »<sup>110</sup>. Le 4 mai réunit ainsi tous les ingrédients nécessaires à la création d'un mythe puissant et transforme la place Tiananmen de Pékin en centre symbolique de la « dramatique de l'unité nationale »<sup>111</sup>. Malgré les échecs répétés à institutionnaliser l'État, la Chine le 4 mai 1919 n'est plus un empire. Les étudiants et leurs soutiens populaires ont inventé ce jour là la Chine en tant que nation : une « communauté imaginée, limitée et souveraine »<sup>112</sup>. Pourtant, la victoire fait long feu, et, à court terme, le bilan est presque dérisoire. Ni le pouvoir des forces de l'Ancien régime, ni la position dominante des puissances

---

<sup>107</sup> Sur Cai Yuanpei, sa formation et son rôle dans le monde de l'éducation moderne, on peut lire, Ricardo K.S. Mak, « The German Intellectual Tradition, Cai Yuanpei and the Founding of Peking University », in Ricardo K.S. Mak (éd.), Lanham, University Press of America, 2009, p. 35-52.

<sup>108</sup> Keith R. Schoppa, *Revolution and Its Past*, op. cit., p. 172-173.

<sup>109</sup> « Student movements », in Edward L. Davis (éd.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Londres et New-York, Routledge, 2009 (2005), p. 368-9.

<sup>110</sup> Chih Tsing-hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, Yale University Press, New Haven & Londres, 1971, p. 12, cité par Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », art. cit. p. 70.

<sup>111</sup> L'expression est de Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, p. 236. Cité par Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, Éditions le Seuil, points/essais, 2011, p. 66.

<sup>112</sup> Benedict Anderson, *L'imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte/Poche, 2002 (1983), p. 19-21. Voir aussi, Jane Burbank et Frederick Cooper, *Empires in World History – Power and the Politics of Difference*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 8-11.

occidentales en Chine ne bouge. La crise du pouvoir central s'aggrave et les Seigneurs de la guerre gagnent du terrain<sup>113</sup>.

### c) Chronologie politique : de l'Empire à la Nation

Si on considère que la différence entre une nation et un empire se joue sur l'existence – ou pas – de frontières, il est dès lors symptomatique de voir que la nation chinoise est née, non du colonialisme, mais d'une question de souveraineté à l'intérieur de ses propres frontières. L'échec de la tentative de transition politique de l'Empire à la République offre un décryptage moins sociologique de l'effervescence du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle mais néanmoins indispensable. En effet, au delà d'une lecture historique purement événementielle, il existe une perception qui défend que la modernité issue du 4 mai « est moins le résultat d'une révolution d'inspiration occidentale que des évolutions sinueuses de la tradition chinoise propre »<sup>114</sup>. Ainsi, aux interprétations classiques désormais obsolètes et eurocentrées de la « réaction à l'Occident » ou de la « rupture avec la tradition », on peut proposer une lecture plus purement politique et institutionnelle de la chronologie des tensions qui fondent la crise de représentation (de l'ordre, des institutions et plus généralement de la culture chinoise) du début du XX<sup>e</sup> siècle pour aboutir à une conclusion sensiblement identique de l'échec du passage de l'Empire à la Nation dans laquelle la dérisoire tentative de restauration de Yuan Shikai consacre le déclin de la philosophie confucéenne<sup>115</sup>. Une perspective sans doute moins emphatique qui souligne que la pensée des intellectuels de l'époque, si elle était centrée sur la nation, était colorée à divers degrés d'un dédain réel pour l'institution étatique. Idole des Yan Fu (嚴復 1853-1921) et Liang Qichao (梁啟超 1873-1929), l'État est en effet démystifié par la génération suivante devant son inefficacité, sa corruption, et son incapacité flagrante à sortir la Chine d'une série d'échecs notables qui livrent le pays aux appétits impérialistes et à l'anarchie militariste<sup>116</sup>. Un dédain pour l'État qui peut être interprété comme un moteur du succès des idées anarchistes, dont Arif Dirlik fait un fondement du développement en Chine de

---

<sup>113</sup> Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, p. 69.

<sup>114</sup> Voir l'introduction de Milena Doleželová-Velingerová et Oldřich Král, in *The Appropriation of Cultural Capital*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>115</sup> Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, p. 63

<sup>116</sup> Xu Jilin, « May Fourth: A Patriotic Movement of Cosmopolitanism », *art. cit.*, p. 37-38.

l'idée de révolution sociale et des succès à venir du socialisme<sup>117</sup>. Le 4 mai marque le retour des intellectuels vers l'action politique après une période de distanciation. La jeunesse qui prend la rue le 4 mai refuse d'attendre une métamorphose culturelle incertaine pour entreprendre une action politique<sup>118</sup>.

Chronologiquement, on peut considérer que le tout début du XX<sup>e</sup> siècle est marqué par une tentative – tardive mais importante – de marier la tradition monarchique chinoise avec une tradition politique importée d'Occident dans une forme d'hybridation qui peut être considérée comme une première tentative de modernisation politique. Après l'échec de la Réforme des cent jours de 1898 les réformateurs perdent leur tête, Kang Youwei et Liang Qichao s'exilent, Tan Sitong (譚嗣同 1865-1898) est exécuté. Ils remportent néanmoins le débat. La nécessité du changement s'impose, même sur une Cour Qing, réactionnaire, attaché à son pouvoir, mais exsangue et délégitimée. S'engage alors un mouvement d'appropriation créative – basée sur un savoir limité de l'Occident – de notions perçues comme compatibles avec la culture chinoise (État-nation, citoyenneté, monarchie constitutionnelle, gouvernement représentatif, développement commercial)<sup>119</sup>. Pour les acteurs des réformes de la fin des Qing (晚清新政 *wanqing xinzheng*), la modernité politique inclut toujours l'institution monarchique. Une autre source de pouvoir et de légitimité est encore impensable<sup>120</sup>. Avant 1911, les réformateurs espèrent encore que les réformes mandchoues peuvent aboutir et que la monarchie universelle peut rester le pivot du processus de modernisation. Dans cette optique, le passé peut, d'une manière ou d'une autre être pacifiquement intégré dans le futur<sup>121</sup>. La Révolution de 1911 entérine la faillite de ce modèle. S'amorce alors un essai de transition politique de l'Empire à la République sous l'égide d'une alliance ad hoc des élites locales, de jeunes réformateurs urbains et d'anciens dignitaires impériaux<sup>122</sup>. Mais, si ces différents groupes partagent bien la

---

<sup>117</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*. Pour un survol de cent années de socialisme en Chine, on peut lire du même auteur, « Socialism in China – An Historical Overview », in Kam Louie (éd.), *Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge University Press, 2008, p. 155-170.

<sup>118</sup> Benjamin Schwartz, « Introduction », in Benjamin Schwartz (éd.), *Reflections on the May 4<sup>th</sup> Movement*, Cambridge Mass., Harvard, 1973, p. 7.

<sup>119</sup> L'histoire de l'origine et de l'évolution des concepts politiques chinois modernes est discutée dans la troisième partie autour de l'ouvrage de Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Guannianshi yanjiu*, *op. cit.*

<sup>120</sup> Peter Zarrow, « The Reform Movement, the Monarchy, and Political Modernity », in Peter Zarrow et Rebecca Karl (éds.), *Rethinking the 1898 Reform Period – Political and Cultural Change in Late Qing China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs, 2002, p. 19-20.

<sup>121</sup> Benjamin Schwartz, « Introduction », *art. cit.*, p. 6.

<sup>122</sup> Même si de récents travaux remettent en question la lecture exclusivement négative de l'échec des réformes de 1898 (notamment en insistant sur la fondation de l'Université de Pékin, ou sur l'introduction systématique des « nouveaux savoirs » occidentaux qui mèneront à l'abandon des examens traditionnels), la

conscience de la nécessité des changements, mêlée à un fort terreau proto-nationaliste, ils fonctionnent selon des agendas et des stratégies tellement différentes qu'ils ne pourront dépasser la simple déclaration d'intention. La tentative de restauration de Yuan Shikai (袁世凱 1859-1916), pur produit du militarisme impérial, marque l'échec définitif de cette alliance contre nature qui s'effondre en abandonnant le pays au chaos et à la prédation.

Ce sont les tristes réalités politiques et sociales issues de la Révolution de 1911 qui conduisent à un sentiment profond d'exaspération – pour Lu Xun de désespoir – qui va prêter le flanc à l'iconoclasme radical du groupe d'intellectuels qui se retrouve autour de la rédaction de *La Jeunesse* (新青年 *Xin qingnian*), le journal emblématique du Mouvement pour la nouvelle culture<sup>123</sup>. Yves Chevrier politise clairement le « problème » de la culture en rappelant que l'échec de la modernisation de la culture chinoise se pose non sur la culture traditionnelle (confucianisme), mais sur l'échec d'une première version de la modernité à « institutionnaliser le nouveau principe de légitimité, celui de la souveraineté du peuple » par des institutions représentatives encore largement issues de l'ancien régime<sup>124</sup>. Le chemin de l'empereur au peuple est en effet difficile à exprimer en termes cosmologiques traditionnels. Ne se joue donc pas, en 1915, une crise culturelle Chine/Occident, ou tradition/modernité, mais la continuité d'une crise politique Empire/sortie de l'Empire, ou Empire/République<sup>125</sup>. L'échec de cette tentative d'institutionnalisation du politique par la recomposition de la tradition (ou de l'histoire)

---

perception demeure pourtant celle d'une tentative manquée de transition vers une monarchie constitutionnelle. La remise en avant de l'esprit réformateur de personnages longtemps considérés comme des conservateurs (Li Hongzhang, Zhang Zhidong) dans une nouvelle « fièvre des études Qing » (*Qingxue re*) est symptomatique de la demande continue de réforme politique. C'est en tout cas l'argument développé par Peter Zarrow dans *Rethinking the 1898 Reform Period*, *op. cit.* Pierre-Étienne Will nous rappelle cependant que l'option réformiste des hauts fonctionnaires de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est une proposition pour sortir de « ce conformisme et de cette timidité imposés par le régime mandchou » mais ne s'apparente certainement pas à l'élargissement de la base de la participation aux affaires publiques, encore moins à la démocratie occidentale. En ce sens, on comprend le soutien du gouvernement aux études Qing. « L'histoire n'a pas de fin », in Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, *op. cit.*, p.21-22.

<sup>123</sup> Une remarque : le journal est d'abord publié à Shanghai sous le titre *Qingnian zazhi* 青年雜誌 que l'on peut traduire par *Journal de la jeunesse*. Après une interruption liée au tumulte politique des années 1915-16, le journal est publié à nouveau en septembre 1916 avec cette fois le titre *Xin qingnian* 新青年, traduit *La Nouvelle jeunesse*. Pourtant, dans ce changement, le sous-titre française lui ne change pas et reste *La Jeunesse*. Nous gardons donc ce dernier titre quand nous parlons du journal.

<sup>124</sup> Yves Chevrier, dessine le glissement vers cette crise en trois actes : (1) La mort de Yuan Shikai (1916) sauve la République mais plonge la Chine dans le chaos militariste. (2) En 1917, Hu Shi lance la « révolution littéraire » contre les formes canoniques de l'expression de la pensée (langue et littérature classique, puis rapidement, écriture de l'histoire). (3) Autour du 4 mai 1919, la révolte intellectuelle se confond avec une dynamique sociale des milieux urbains. Voir, Yves Chevrier, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle » in Will et Delmas-Marty, *La Chine et la démocratie*, *op. cit.*, p. 371-373.

<sup>125</sup> Yves Chevrier, « Antitradition et démocratie », *ibid.*, p. 377.

provoque la fin de la tentative médiane et le sursaut iconoclaste. C'est l'échec politique républicain de 1914 qui relance la question de la modernité<sup>126</sup>. L'année suivante commence une véritable révolution culturelle. C'est donc le rejet de la politique telle qu'elle est pratiquée à l'époque qui détourne les intellectuels vers le champ de la culture. Il s'agit désormais de révolutionner non seulement l'État, mais les organisations sociales qui le soutiennent, au premier rang desquels la famille. Et c'est cette promesse de renversement de l'autorité subie au quotidien qui conduit l'ensemble du mouvement et lui fournit, dit encore Arif Dirlik, « la substance sociale sur laquelle repose sa signification historique »<sup>127</sup>.

Ce décentrement culturel des questions politiques au cœur du Mouvement pour la nouvelle culture permet de reformuler une question qui n'est toujours pas tranchée sur le parcours chinois des Lumières : évolution historique ou rupture radicale ?<sup>128</sup> Il est en effet important de se rappeler que la volonté de changement, bien que louant le nouveau contre l'ancien, n'est pas nécessairement cet antitraditionalisme total et radical qu'une lecture devenue classique a propagé. C'est sur les aspects de la tradition chinoise légitimant les institutions les plus oppressives que se concentrent les activistes. Ces considérations politiques touchent néanmoins le cœur de la conflagration sociale et culturelle sur laquelle sont arrivées à maturité les Lumières chinoises. En d'autres termes, le Mouvement du 4 mai, dans son acception la plus large, en y incluant le Mouvement pour la nouvelle culture, n'est pas né des échecs de la modernisation du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans une chronologie beaucoup plus resserrée de l'impossibilité à faire fructifier les acquis – nationaux et individuels – de la Révolution de 1911<sup>129</sup>.

#### **d) Entre « ismes » radicaux et conservatisme des « guoxue », le libéralisme impossible**

En devenant national, ce mouvement de jeunes étudiants qui tentent de réaliser les aspirations et les espoirs diffus de leurs mentors pousse les plus radicaux à tenter de mettre leurs idées à l'épreuve de la pratique de l'action sociale<sup>130</sup>. Et, comme c'est le cas pour un groupe d'amis, un but commun et une compréhension parfois superficielle des problèmes

---

<sup>126</sup> Yves Chevrier, « Antitradition et démocratie », *ibid.*, p. 382.

<sup>127</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*, p. 293.

<sup>128</sup> Yves Chevrier, « Antitradition et démocratie », *art. cit.*, p. 380.

<sup>129</sup> Vera Schwarcz, « The Chinese Enlightenment », *art. cit.*, p. 76.

<sup>130</sup> Vera Schwarcz, « The Chinese Enlightenment », *ibid.*, p. 78.

masquent souvent des motivations différentes<sup>131</sup>. On fait généralement de l'amitié – et de la rupture – entre Chen Duxiu (陳獨秀 1879-1942) et Hu Shi (胡適 1891-1962) l'incarnation de la radicalisation du Mouvement du 4 mai vers des extrémités d'actions politiques inenvisageables pour un tempérament libéral. La tendance à classer les participants aux événements qui suivent le 4 mai 1919 divisent les acteurs des Lumières en deux catégories, les « libéraux » culturels et les révolutionnaires politiques<sup>132</sup>. La querelle des « ismes » sur l'objectif du mouvement (culturel ou social, d'abord, puis très vite, réformiste ou révolutionnaire) incarne cette façon de voir le schisme entre les libéraux fidèles au projet de réforme culturelle, intellectuel et individuel, et les plus radicaux, rapidement ralliés aux sirènes communistes et révolutionnaires<sup>133</sup>. Pourtant, il est un peu simple de faire de la relation entre Chen et Hu un exemple tant, déjà dans les premiers textes qu'ils ont écrits, et qui sont considérés aujourd'hui comme le point de départ du renouveau intellectuel chinois, la différence de sensibilité entre les deux hommes est évidente. Hu propose à *La Jeunesse* des « Suggestions préliminaires pour une réforme littéraire » (文學改良芻議 *Wenxue gailiang chuyi*) quand Chen parle déjà de « Révolution littéraire » (論文學革命 *Lun wenxue geming*). De *gailiang* à *gaige*, il y a un pas qui n'empêche pas la relation entre les deux hommes et qui peut-être la nourrit et la stimule. Quelques années plus tard pourtant, le fossé s'est creusé entre deux perceptions de la liberté. La polémique oppose donc un Hu Shi fidèle au projet initial d'autonomie individuelle à un Li Dazhao (李大釗 1888-1927) déjà converti aux thèses marxistes sous les yeux d'un Chen Duxiu encore hésitant<sup>134</sup>. Très rapidement, le cosmopolitisme du 4 mai est abandonné, et ce n'est pas l'iconoclasme radical d'un Chen Duxiu qui lui survit, mais une forme de nationalisme culturel, préfiguré par l'évolution de la pensée de Li Dazhao<sup>135</sup>.

Dans une série d'articles publiés en juillet et août 1919, Hu Shi souligne une opposition fondamentale entre une approche scientifique des problèmes sociaux, focalisée sur des situations concrètes et une approche totalisante, holistique, cherchant à trouver des

---

<sup>131</sup> Xu Jilin, « Contradictions within the Enlightenment Ideas », in Cao Tianyu et al. (éds.), *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, Brill Academic Publisher, Leiden, 2010, p. 235-37.

<sup>132</sup> Charlotte Furth, « May Fourth in History », in Benjamin Schwartz (éd.), *Reflections on the May Fourth Movement – A Symposium*, Cambridge Mass., Harvard University Press, East Asian Monographs 44, 1973, p. 66-67.

<sup>133</sup> Yves Chevrier, « De l'occidentalisation à la solitude : Chen Duxiu et l'invention de la modernité chinoise », *Études Chinoises*, n° 3, 1984, p. 23-24.

<sup>134</sup> Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1967, p. 105-114.

<sup>135</sup> Jerome B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance – Liberalism In The Chinese Revolution 1917-1937*, Oxford University Press, 1970, p. 321.

solutions « totales » pour l'ensemble des problèmes sociaux. Il prédit avec beaucoup de perspicacité et un certain aplomb qui en dit long sur la violence des débats, qu'après les « esclaves de Confucius » vont naître les « esclaves de Marx et de Kropotkine »<sup>136</sup>. Le cas Hu Shi est emblématique de la difficulté de l'époque à combiner le « dedans » et le « dehors », ainsi qu'un regard critique, rationnel sur le passé. Diplômé des universités Cornell et Columbia, traducteur d'Henrik Ibsen (1928-1906), Hu Shi est considéré comme l'initiateur de la révolution littéraire entamée à son retour des États-Unis en 1917 par la publication de ses « Suggestions préliminaires » où il fustige les anciennes figures de style et des méthodes d'écriture dépassées. Hu Shi y prodigue ses conseils :

- 1) Écrire avec substance (須言之有物 *xuyan zhi youwu*).
- 2) Ne pas imiter les anciens (不摹仿古人 *bu mofang guren*).
- 3) Insister sur la grammaire (須講求文法 *xu jiangqiu wenfa*).
- 4) Rejeter la mélancolie (不作無病之呻吟 *bu zuo wubing zhi shenyin*).
- 5) Éliminer les vieux clichés (務去濫調套語 *wuqu landiao taoyu*).
- 6) Ne pas utiliser d'allusions ni de références classiques (不用典 *bu yong dian*).
- 7) Ne pas faire de sentences parallèles (不講對仗 *bu jiang duizhang*).
- (8) Utiliser la langue populaire (不避俗字俗語 *bubi suzi suyu*)<sup>137</sup>.

Contre toute attente, dans le climat iconoclaste de l'époque, il se veut amoureux et défenseur d'une tradition chinoise qu'il se propose de réorganiser (整理國故 *zhengli guogu*). C'est de cette réorganisation du passé, rationnelle et disciplinée qu'il voit émerger une renaissance chinoise (中國文藝復興 *Zhongguo wenyi fuxing* ou 再生時代 *zaisheng*

---

<sup>136</sup> Benjamin Schwartz, « Themes in intellectual history: May Fourth and after », in John Fairbanks (éd.), *The Cambridge History of China*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, vol. 12, « Republican China 1912-1949 », 1983, p. 433.

<sup>137</sup> *Xin qingnian*, vol. 2, n° 5, janvier 1917, p. 1-11. Dans un autre article publié l'année suivante dans la même revue, intitulé « Révolution littéraire en construction » (建設的文學革命論 *jianshe de wenxue geminglun*) (*Xin qingnian*, vol. 4, n° 4, avril 1918, p. 290-306), Hu Shi résume ses directives en quatre injonctions : (1) Parler seulement quand on a quelque chose à dire (要有話說, 方才說話 *yaoyou huashuo, fangcai shuohua*). (2) Dire ce qu'on veut dire, comme on veut le dire (有什麼話, 說什麼話; 話怎麼說, 就怎麼說 *you shenme hua, shuo shenme hua; hua zenme shuo, jiu zenme shuo*). (3) Dire ce qui est à soi, pas à un autre (要說我自己的話, 別說別人的話 *yao shuo ziji de hua, bieshuo bieren de hua*). (4) Parler dans le langage de l'époque où on vit (是什麼時代的人, 說什麼時代的話 *shi shenme shidai de ren, shuo shenme shidai de yu*). On trouve une traduction anglaise de ces deux articles dans Johnatan Spence, *Sources of Chinese Tradition*, op. cit., p. 357-360 et 361-363.

*shidai*)<sup>138</sup>. Et là, de l'autre côté du spectre intellectuel, Hu Shi se retrouve en porte-à-faux avec d'autres intellectuels historiens, partisans comme lui des « études nationales » (國學 *guoxue*) dont pourtant les fins, les méthodes et les définitions sont éminemment divergentes. D'un côté existe un paradigme que l'on peut qualifier de « nativiste ». Il appartient aux lettrés de la fin des Qing, et son représentant peut-être le plus célèbre est Zhang Taiyan pour qui l'étude du passé chinois, le *guoxue*, fournit une méthode et une analyse pour identifier, et même pour incarner, une essence chinoise, un caractère national. Le paradigme opposé, que Dirlik appelle « cosmopolite », naît du Mouvement pour la nouvelle culture et est formulé le plus explicitement par un Hu Shi qui cherche à faire de l'étude du passé chinois une étude critique du passé national grâce à des méthodes de recherche modernes<sup>139</sup>. Or, cette simple objectivation rationnelle du passé fait de lui un iconoclaste. Sa position devient vite intenable. Malgré une aversion réelle pour la violence et une volonté constante de conserver judicieusement plutôt que de détruire sans discernement, sa demande de « réévaluation de toutes les valeurs » est une déclaration radicale d'émancipation du passé dans son intégralité. Hu Shi est un iconoclaste malgré lui ! Une subtilité de positionnement qui au final le rend difficile à entendre d'un bout à l'autre d'un spectre politique qui se radicalise rapidement<sup>140</sup>.

Chen Duxiu de son côté n'a alors pas encore fait son choix, mais les marxistes chinois répondent aux attaques des libéraux (de plus en plus seuls), des traditionalistes et des nationalistes, en associant les différents problèmes de la Chine à une seule et même « superstructure », à un « système » unique et totalisant qui ne peut être changé que dans son intégralité. Hu Shi perd l'échange, mais, plus que l'argument, c'est une incapacité à reconnaître la nécessité indépassable de se confronter à la problématique du pouvoir politique pour résoudre le « problème chinois » qui amoindrit son discours et le rend progressivement inaudible quand la question de la fin (le politique) remplace la question des moyens (le culturel). Dit autrement, les libéraux comme Hu Shi n'ont jamais oublié qu'ils sont chinois et ne sont pas moins engagés dans la recherche de remède aux maux de la Chine. Mais, la modération dépassionnée de leur attitude peut être parfois prise pour de

---

<sup>138</sup> Vera Schwarcz, « No Solace for Lethe: History, Memory, and Cultural Identity in 20<sup>th</sup> Century China », *Daedalus*, vol. 120, printemps 1991, p. 93.

<sup>139</sup> Arif Dirlik, « Le *guoxue* et les études nationales à l'âge de la modernité mondiale », *Perspectives chinoises*, 2011/1, p. 6.

<sup>140</sup> Jérôme B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance*, *op. cit.*, p. 319. Sur le *zhengli guogu*, Edward Q. Wang, *Inventing China*, *op. cit.*, p. 55-67.



l'indifférence autant par les conservateurs que par les nationalistes radicaux<sup>141</sup>. Un mutisme qui d'ailleurs attache pour longtemps une étiquette de faiblesse aux libéraux chinois<sup>142</sup>.

Si quelque chose meurt le 4 mai 1919, c'est l'unanimité des Lumières. Si les Lumières sont une révolution culturelle qui a vu le jour au nom des idéaux de liberté et d'émancipation, le 4 mai 1919 est le jour de leur inscription dans l'espace public et aussi le début de leur confrontation au réel. Dans une lecture devenue paradigmatique, l'année 1919 est le moment où, selon Li Zehou le salut national (*jiuwang* 救亡) écrase/étouffe (*yadao* 壓倒) les idéaux des Lumières<sup>143</sup>. Cette subsomption du culturel par le politique peut être figurée en quatre temps : (1) Chen Duxiu met en avant en 1916 « l'ultime éveil » (最後覺悟的覺悟 *zuihou juewu de juewu*). Il s'oppose à la tradition et en appelle aux Lumières. La libération de l'individu et la critique politique marchent main dans la main. (2) Le Mouvement du 4 mai modifie les habitudes comportementales d'une jeune génération, du mariage librement consenti (婚姻自主 *hunyin zizhu*) aux divers groupes d'entraide travail/études (工讀互助團 *gongdu huzhutan*). Certains activistes, par le biais de l'anarchisme font le choix du marxisme. (3) Le salut national écrase les Lumières. De nombreux intellectuels sont convaincus par la révolution. (4) Le féodalisme (封建主義 *fengjianzhuyi*) n'a pas été anéanti, il a transporté dans la modernité chinoise différentes calamités (種種禍害 *zhongzhong huohai*), poussant à appeler vers de nouvelles

---

<sup>141</sup> Jerome B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance*, *op. cit.*, p. 322.

<sup>142</sup> Benjamin Schwartz, « Themes in intellectual history », *art. cit.*, p. 434.

<sup>143</sup> C'est en tout cas l'argument développé par le philosophe dans son article célèbre, « Qimeng yu jiuwang ». La thèse de la subsomption des Lumières par le politique est une interprétation contestée aujourd'hui. Voir, Lin Min, « The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society 1978-1988 – The Case of Li Zehou », *The China Quarterly*, n° 132, décembre 1992, p. 969-998, en particulier p. 984-990. Pour Li Huaiyi, l'étouffement du culturel par le politique oublie que, du Mouvement d'autorenforcement jusqu'à la Révolution Xinhai, le salut national a toujours été le thème unique de l'histoire chinoise moderne. De même, cette thèse développée par Li Zehou semble ignorer que les révolutions se gagnent au nom d'idéaux généreux mais se solidifient sur les bases plus pragmatiques et contraignantes – et moins romantiques – de la réalité. Il faut noter aussi qu'avec ce texte, Li Zehou confirme le retour du « construit capitaliste » élitiste qui minimise les révoltes paysannes. En louant les intellectuels et les bureaucrates réformateurs, il répudie le récit révolutionnaire pour revenir à un récit moderniste et nationaliste antérieur à 1949, une argumentation qui, quand l'article paraît en 1987 à une réelle valeur de test politique. Voir, Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 40 et p. 177-178. Une perspective aujourd'hui contestée, notamment par des intellectuels considérés comme des libéraux qui insistent sur les Lumières comme phénomène de libération individuelle, bien plus que comme programme politique « démocratique » sous l'égide idéologique du marxisme-léninisme. Pour cela, ils divisent le « Grand 4 mai » et les Lumières en deux périodes. Une première, au début du siècle qui s'attaque au « système Qin » (秦制 *Qinzhì*), base politique du système ; et une seconde période, qui, devant l'échec politique de la République, s'attaque au soubassement idéologique du système, le code éthique (禮教 *lijiao*). Voir Qin Hui, « Chonglun "dawusi" de zhudiao, jiqiheyi bei "yadao" » [Repenser les grands thèmes du " 4 mai" et des raisons de leur "subsomption" ], *Ershiyi shiji*, n° 150, août 2015, p. 25 et 27-28.

Lumières<sup>144</sup>. Ainsi, alors que, pendant les premiers temps du Mouvement pour la nouvelle culture, les thèmes (主題 *zhuti*) des Lumières – science et démocratie – et ceux du mouvement étudiantin – salut national, patriotisme, anti-impérialisme – sont d'abord entrés en contact (碰撞 *pengzhuang*), pour s'emmêler 糾纏 *jiuchan*), avant de se synchroniser (同步 *tongbu*) et finalement se structurer (構成 *goucheng*) dans une relation complexe (複雜關係 *fuza guanxi*), jusqu'à un moment du 4 mai, intensément porteur d'une sorte de fusion des deux problématiques, 1919 marque le moment de l'impasse. Comme le formule encore Li Zehou dans une interview récente, les Lumières et le salut de la nation s'imposent dès lors comme les deux grands thèmes de la modernité chinoise et de l'histoire de la pensée chinoise moderne. Et à cette complémentarité initiale se substitue pourtant un effacement de la modernisation devant les exigences de la révolution paysanne et les Lumières culturelles sont « interrompues » (中斷 *zhongduan*) par les besoins du salut national (民族救亡 *minzu jiuwang*)<sup>145</sup>. Le salut de la nation, l'intérêt national et la souffrance du peuple prennent désormais le pas sur toutes les exigences d'éducation, d'égalité, de dignité et de droit. Vera Schwarcz (舒衡哲 *Shu Hengzhe*, née en 1947) l'exprime un peu différemment en disant que le mouvement original du 4 mai, intellectuel et culturel, est dérangé par l'émergence de demandes sociales et politiques, qui le rendent « politiquement signifié »<sup>146</sup>.

La trahison occidentale de Versailles achève de pousser les plus radicaux – les plus passionnés – dans les bras de la voie révolutionnaire. Après la victoire des buts immédiats (le Traité est répudié, des ministres sont disgraciés) les questions pratiques et idéologiques – Que faire ? Comment agir ? Que croire ? – persistent. C'est là qu'émergent les divisions<sup>147</sup>. Et les intellectuels du 4 mai, en se battant pour se défaire de l'orthodoxie traditionnelle, se retrouvent divisés sur les moyens pour atteindre leurs objectifs. Leur revendication commune d'être libérés du passé trouvera ainsi différents modes d'expression, qui s'orienteront *in fine* vers des buts différents<sup>148</sup>. Hu Shi et Lu Xun quittent la rédaction de *La Jeunesse* en 1920. Le journal devient le premier organe du Parti communiste chinois, fondé en juillet 1921 à Shanghai. Chen Duxiu, qui est alors absent,

<sup>144</sup> Li Zehou, *Zhongguo xiandai sixiang shilun*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>145</sup> Li Zehou, « Wo he bashi niandai » [Mes années 1980], in Ma Guochuan (馬國川), *Wo yu bashi niandai* [Les années 1980 et moi], Beijing, Sanlian shudian, 2011, p. 65.

<sup>146</sup> Cité par Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>147</sup> Charlotte Furth, « May Fourth in History », *art. cit.*, p. 67-68.

<sup>148</sup> Jérôme B. Griebner, The Question of "Politics" in the May Fourth Era », in Benjamin Schwartz (éd.), *Reflections on the May Fourth Movement*, *op. cit.*, p. 99.

devient son premier secrétaire général<sup>149</sup>. On trouve là l'origine d'un paradoxe durable des Lumières chinoises et du Mouvement pour la nouvelle culture qui réside dans la plasticité extraordinaire quant à ses objectifs – culturels, sociaux, politiques – qui permet à des personnes très différentes de s'en réclamer et donc de s'approprier ses mots d'ordre, souvent en les vidant de leur substance.

Cette lecture de l'écrasement des Lumières et de la culture par les nécessités politiques et sociales de l'époque est aujourd'hui remise en question, notamment par les travaux d'historiens qui s'attachent au parcours intellectuel de figures importantes du mouvement communiste chinois des origines. Ainsi, une monographie récente fait du trajet intellectuel de Guo Moruo une voie exemplaire dans le cheminement intellectuel vers la révolution marxiste, « manière moderne et efficace d'atteindre les objectifs de son confucianisme cosmopolite d'harmonisation du monde »<sup>150</sup>. C'est l'inspiration des Lumières du 4 mai qui va le conduire vers la cause communiste. Une vue qui réfute la vindicte traditionnellement attribuée aux intellectuels du 4 mai contre la « tradition » chinoise et qui en fait le parcours emblématique d'un phénomène historique beaucoup plus large. On peut voir dans la réticence libérale à traiter la question du pouvoir une rupture du lien traditionnel associant directement la destinée du pays (治國 *zhiguo*) et du monde (平天下 *pingtianxia*) à la bienséance sociale (齊家 *qijia*) et en particulier au perfectionnement moral de chacun (修身 *xiushen*)<sup>151</sup>. Dans cette optique, une interprétation moins rigide de la chaîne qui mène de la cultivation personnelle à la pacification du monde – 修齊治平 *xiuqizhiping* – peut laisser place à l'idée centrale des Lumières qui placent la perfectibilité de l'individu au centre d'une idéologie du progrès personnel comme étape essentielle et fondatrice vers une harmonisation de l'humanité et donc du monde. Cette tension morale est installée au cœur même du sujet qui entérine le rapprochement entre le projet émancipateur et universaliste de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle européen et une certaine lecture de l'idéal de la tradition confucéenne. Dit autrement, le *xiuqizhiping* domine la culture

---

<sup>149</sup> Sur ces développements et leur conséquences, je renvoie au classique de Lucien Bianco, *Les Origines de la Révolution chinoise (1915-1949)*, Paris, Folio, 2007 (édition revue et augmentée).

<sup>150</sup> Chen Xiaoming, *From May Fourth Movement to Communist Revolution – Guo Moruo and the Chinese Path to Communism*, SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, Roger T. Ames (éd.), State University of New-York Press, Albany, 2007, p. 2

<sup>151</sup> En abrégé, *xiuqizhiping*.

chinoise pendant des siècles et sert de principe fondateur pour créer une personnalité idéale et la société idéale qui lui correspond<sup>152</sup>.

### e) D'une crise politique à une crise culturelle

Traditionnellement, la poursuite en Chine de l'intégrité culturelle se fait dans un mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, de la cultivation interne, à la pacification du monde, en passant par une conduite familiale irréprochable et un gouvernement efficace, comme nous venons de le voir. La tension intellectuelle qui naît des échecs politiques du début du XX<sup>e</sup> siècle à transformer l'Empire en République est directement issue des tentatives inabouties de séparer l'impératif moral personnel, la « sagesse intérieure » (內聖 *neisheng*), d'une pratique politique efficace, la « royauté extérieure », (外王 *waiwang*). En ne s'attachant qu'à la cultivation personnelle par l'éducation, les libéraux mettent à mal l'idée fondamentale que des hommes capables doivent nécessairement dédier leur expertise acquise à la bonne gestion du pays et donc se dévouer au service de l'État. En remettant en cause principalement l'aspect ritualisé des relations sociales de la culture confucéenne (*lijiao* 禮教), les acteurs du 4 mai croient libérer l'individu. Or, si les contraintes sociales et les hiérarchies familiales sont effectivement éreintées par les attaques, sans doute légitimes, des iconoclastes contre le carcan familial traditionnel et le paternalisme hiérarchique de la structure sociale, la remise en cause ne semble pas atteindre pareillement le reste de l'échafaudage idéologique, qu'il s'agisse de la volonté personnelle de perfectionnement moral individuel ou d'une certaine ambition à l'universalité. La remise en cause d'une éthique familiale frustrante par une jeune génération impatiente de modernité est trop souvent amalgamée à une remise en cause globale de l'idéologie confucéenne<sup>153</sup>. Ainsi, il semble bien qu'une fois évacuées les contraintes sociales et les hiérarchies familiales contraignantes, l'idéalisme moral, l'efficacité politique et une certaine conception de l'universalisme n'aient pas été remis en

---

<sup>152</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society – Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*, New-York, Oxford University Press, Studies on Contemporary China, 2000, p. 42.

<sup>153</sup> Chen Xiaoming, *From May Fourth Movement to Communist Revolution*, p. 111. Cette monographie d'un personnage central bien qu'assez peu lumineux du panthéon littéraire communiste est riche d'arguments qui accréditent l'idée d'un continuum entre Chine impériale et communiste. Pour l'auteur, « c'est dans la révolution marxiste qu'il [Guo Moruo] trouve finalement une manière moderne et efficace d'atteindre son but confucéen cosmopolite d'harmonisation du monde ». (p. 2). Le parcours de Guo Moruo va contre la thèse habituelle d'un étouffement des idéaux des *Lumières* par la pression politique. C'est bien les idéaux des *Lumières*, qui ont poussé Guo vers la cause communiste (p. 2).

cause de manière aussi virulente qu'on a pu le croire. Il y a peut-être là une interprétation d'ensemble un peu simplificatrice qui conduit à cette idée commune d'un antitraditionalisme total (全盤性反傳統 *quanpanxing fanchuantong*) qui fit un temps les beaux jours du grand récit communiste de la nation chinoise, laissant finalement l'individu seul face à la responsabilité de la gestion des affaires publiques<sup>154</sup>. En effet, avec la disparition du *qijia* et de l'éthique sociale correspondante disparaît aussi ce qu'on a pu appeler une « sphère publique confucéenne »<sup>155</sup>. En d'autres termes, on peut considérer l'idée que, si le discours individualiste du 4 mai a effectivement libéré l'individu des contraintes sociales et familiales, ce même discours l'a assujéti comme jamais auparavant à la machine étatique et à sa bureaucratie<sup>156</sup>. Ce qui est historiquement en jeu ici, et qu'il est important de bien comprendre, c'est que non seulement la version de Guo Moruo du communisme chinois précède la version maoïste du communisme à laquelle Guo va lui-même contribuer. Par conséquent, des éléments traditionnels de sa construction intellectuelle communiste se retrouveront d'une manière ou d'une autre dans la pratique et dans la pensée de Mao. On peut voir que ce que Guo et sa génération ont fait pendant le mouvement du 4 mai, c'est de rompre avec les contraintes de l'éthique sociale confucéenne tout en poursuivant l'aspect personnel de perfectionnement moral, la gestion de l'État et l'harmonisation du monde<sup>157</sup>.

La logique de cette relecture du rapport iconoclaste à la tradition implique que la réalisation ultime de soi (auto-accomplissement) est atteinte seulement par la participation à la cause collective de la construction nationale (gérer l'État) et, bientôt, de la révolution communiste mondiale (harmoniser le monde)<sup>158</sup>. Si on ajoute encore que les réflexions du 4 mai sont condamnées par l'alliage d'un mode de pensée moderne holistique coulé dans l'historicisme structurel des grandes téléologies du XIX<sup>e</sup> siècle (progrès, démocratie, liberté...) venues se fondre sur une complexion intellectuelle traditionnelle « totalisante » qui poussent les activistes vers l'iconoclasme le plus radical et vers la remise en cause de la

---

<sup>154</sup> C'est la thèse soutenue par Lin Yusheng, dans son ouvrage classique, *The Crisis of Chinese Consciousness: Iconoclasm in the May 4<sup>th</sup> Era*, Madison, University of Wisconsin, 1979.

<sup>155</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Shilun ruxueshi gonggong kongjian – Zhongguo shehui xiandai zhuanxing de sixiangshi yanjiu » [À propos de l'espace public confucéen – Une histoire intellectuelle de la transformation moderne de la société chinoise], *Taipei dongya wenming yanjiu xuekan*, vol. 2, n° 4, décembre 2005.

<sup>156</sup> Lidya Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 91, cité par Ip Hong-yok, et al., « The Plurality of Chinese Modernity », *art. cit.*, p. 494.

<sup>157</sup> Chen Xiaoming, *From May Fourth Movement*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>158</sup> Chen Xiaoming, *From May Fourth Movement*, *ibid.*, p. 111.

tradition dans sa globalité, on peut alors comprendre comment le Parti arrive à tisser un lien intime avec des individus prêts à s'abandonner sans limites aux exigences d'une cause communiste devenue unique possibilité de sublimation morale individuelle<sup>159</sup>. Là sont posés quelques jalons pour essayer de mieux percevoir la difficulté chinoise à réévaluer un panmoralisme politique qui semble interférer, au delà des contingences historiques, avec les tentatives d'évolution vers plus de pluralisme idéologique<sup>160</sup>.

Cette faillite répétée des « tentatives de modernité »<sup>161</sup> est consubstantielle au second trait de la crise chinoise du début du siècle. En effet, les échecs politiques répétés et les guerres perdues aux appétits étrangers, de même que l'impression que la Révolution de 1911 n'a servi qu'à remplacer des coquins par d'autres coquins, font émerger le sentiment de plus en plus fort d'une incapacité du substrat national – nommé alternativement quintessence (國粹 *guocui*) ou âme (國魂 *guohun*) nationale – à répondre aux intérêts du pays et de ses citoyens. Ces deux termes sont des sinisations de concepts japonais en vogue au tout début du XX<sup>e</sup> siècle. Déjà bien établis avant la Révolution de 1911, notamment autour de la publication du *Journal de l'essence nationale* (國粹學報 *Guocui xuebao*) de 1905 à 1911, les deux concepts sont fermement installés dans la conscience politique au début de l'ère républicaine<sup>162</sup>. L'absence manifeste de solution autochtone crée un appel d'air dans lequel cette crise de conscience cherche ailleurs, en Occident, les remèdes à son mal<sup>163</sup>. Un paradoxe fondateur et essentiel du mouvement du 4 mai consiste à appeler à la renaissance nationale « à travers le rejet de la tradition culturelle chinoise » et en recourant à des solutions importées<sup>164</sup>.

On trouve ici un tableau récapitulatif de cette première période et des événements marquants qui ont entériné le remplacement des idéaux humanistes du projet d'émancipation humaniste et individuel par les sirènes plus pragmatiques et surtout plus

---

<sup>159</sup> En adoptant la loi sur le mariage dès le 1<sup>er</sup> mai 1950, le Parti communiste formalise le remplacement du *lijiao* traditionnel par leur propre immixtion au cœur de la cellule familiale. Un maillage qui peut être interprété comme une substitution au *lijiao* et qui sous couvert d'un vocabulaire de « libération » donnera une capacité de contrôle sociale au PCC qu'aucune autorité centrale n'avait jamais eu avant. Jin et Liu, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 379-382.

<sup>160</sup> Joël Thoraval et Sébastien Billioud (éds.), « La Chine des années 2000 – Regards nouveaux sur le politique », *Extrême Orient/Extrême Occident : Regard sur le politique en Chine*, PUV, n° 31, octobre 2009, Paris, 7-8.

<sup>161</sup> L'expression est d'Anne Cheng, in « Modernité et invention de la tradition », in Yves Michaux (éd.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 181.

<sup>162</sup> Arif Dirlik, « *Guoxue* – National Learning at the Age of Global Modernity » in Arif Dirlik, *Culture and History*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>163</sup> Yu Yingshi, « Neither Renaissance nor Enlightenment », *art. cit.*, p. 312.

<sup>164</sup> Sébastien Veg, *Fictions du pouvoir chinois*, *op. cit.*, p. 31.

urgentes de la révolution politique et de la guerre. Comme l'écrit Geremie Barmé, la chronologie des Lumières chinoises au XX<sup>e</sup> siècle donne souvent l'impression de n'être qu'une succession de dates, d'événements et de faits *contre* les Lumières<sup>165</sup>.

Tableau 1. Chronologie des principaux événements et de leur signification

<b>Chronologie</b>	<b>Année</b>	<b>Événement</b>	<b>Signification</b>
Tentative de réformes tardives  Fin de l'Empire	1895	Défaite chinoise dans la guerre contre le Japon.	La modernisation devient le seul moyen de sauver la nation.
	1898	Réformes des cents jours lancées par Kang Youwei et Liang Qichao. Coup de Ci Xi. Exil.	Échec des réformateurs. Impulsion des réformes officielles, notamment dans l'éducation.
	1905	Fin des examens impériaux. Essor des savoirs techniques occidentaux.	Fin d'une institution clef du maintien de l'orthodoxie idéologique traditionnelle.
	1912	Fondation de la première République d'Asie. Vers la désintégration politique du pays.	Fin des cycles dynastiques. Début des tentatives républicaines. Le temps devient linéaire.
Échec des tentatives de modernités républicaines	1915	Fin de l'utilisation exclusive du Chinois classique dans l'administration et la littérature. Chen Duxiu fonde « La Jeunesse » avec Hu Shi.	Fin d'une autre institution dynastique. Début de la révolution littéraire et du Mouvement pour la nouvelle culture. L'échec du politique alimente une crise culturelle
	1919	Manifestations et grèves. Refus de ratifier le Traité de Versailles par la délégation chinoise.	Événements considérés comme l'acte de naissance du nationalisme chinois.
Radicalisation sociale Nouvelle tentative de modernité politique Schisme et guerre civile	1921	Fondation du PCC à Shanghai.	Évolution du mouvement de culturel vers le politique.
	1925	Grèves ouvrières anti-impérialistes du 30 mai. La police tire sur la foule.	Brutalisation croissante des rapports sociopolitiques. Les <i>Lumières</i> s'éloignent.
	1942	« Causerie sur l'art et la littérature » à Yan'an. Mouvement de rectification	Soumission de la création aux buts exclusifs de la Révolution. Purges violentes au sein du PCC.

<sup>165</sup> Geremie Barmé, *In the Red: On Contemporary Chinese Culture*, New-York, Columbia University Press, 1999.





## Chapitre II – Que veut dire le 4 mai ?

---

### a) Polysémies, paradoxes et contradictions

Ce second chapitre propose un point sur les principales interprétations contemporaines données aux événements qui ont eu lieu au printemps 1919 à Pékin avant de s'étendre au reste du pays. Moment clef de l'histoire intellectuelle de la Chine moderne, l'objectif est de (re)donner quelques arguments en faveur du projet généreux mais malmené des Lumières (啟蒙 *qimeng*) et de montrer comment les problèmes qu'elles soulèvent se réactivent d'eux-mêmes constamment tant est prégnante partout et à toutes les époques la question de la liberté qu'elles fondent et légitiment au nom de la raison et du progrès de l'humanité. Les Lumières chinoises se confondent dans le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle avec le Mouvement pour la nouvelle culture (新文化運動 *Xin wenhua yundong* 1915-1925) qui, autour de la date symbolique du 4 mai 1919, donne son nom à un phénomène culturel, social et politique majeur de l'histoire chinoise moderne. En effet, ce jour est l'aboutissement d'un mouvement d'introspection culturelle complexe entamé des décennies plus tôt dont l'enjeu n'est rien moins que la définition d'une culture chinoise cohérente, valide et active dans le monde moderne<sup>166</sup>. Le 4 mai marque d'un instant « t » la naissance d'une conscience nationale chinoise que symbolise le refus d'accepter les conclusions du Traité de Versailles<sup>167</sup>. Or, quand les étudiants occupent la place Tiananmen ce jour-là, ils ne le font pas pour soutenir les intérêts étroits de l'État, mais au nom de la réalisation d'une vérité universelle dont l'établissement d'une culture et d'institutions basées sur la liberté et l'égalité sont une des clefs<sup>168</sup>.

À l'heure où s'estompe le temps des passions révolutionnaires et des histoires en rupture, les historiens de la Chine essaient de repenser les logiques d'un parcours historique indubitablement troublé. Au moment où le récit de la « renaissance nationale » semble

---

<sup>166</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, *op. cit.*, p. 312.

<sup>167</sup> Traité de Versailles, section VIII, Article 156 : « L'Allemagne renonce, en faveur du Japon, à tous ses droits, titres et privilèges, concernant notamment le territoire de Kiao-Tchéou, les chemins de fer, les mines et les câbles sous-marins, qu'elle a acquis en vertu du traité passé par elle avec la Chine, le 6 mars 1898, et de tous autres actes concernant la province du Chantoung. » [<http://mjp.univ-perp.fr/traites/1919versailles5.htm#1V>] (30/09/2016).

<sup>168</sup> Xu Jilin, « May Fourth: A Patriotic Movement of Enlightenment », *art. Cit.*, p. 45.

définitivement subsumer une téléologie révolutionnaire qui a pourtant profondément marqué l'écriture de l'histoire en République populaire de Chine, il est sans doute nécessaire d'envisager à nouveau cet aspect majeur du développement intellectuel chinois du XX<sup>e</sup> siècle et ses prolongations contemporaines. En effet, l'usage devenu courant de termes comme « 4 mai » ou « *Lumières chinoises* » mérite d'être questionné dans leur contexte historique pour permettre de revenir sur la contestation contemporaine d'une forme de canonisation du « trouble mythe du 4 mai » (模糊五四的神化 *mohu wusi de shenhua*)<sup>169</sup>, mythe inventé ultérieurement par le pouvoir communiste. En effet, une mise en perspective de l'histoire du discours communiste nous rappelle que l'apologie des Lumières ne constitue pas la preuve d'un esprit éclairé travaillant à la libération du genre humain<sup>170</sup>. Le Parti revendique les Lumières pour légitimer son projet politique. Une certaine sinologie occidentale – américaine surtout – dont les conclusions ont longtemps marqué les études chinoises prolonge si on peut dire cette réification de l'effervescence intellectuelle du premier quart du siècle dernier<sup>171</sup>. Une simplification qui est un obstacle à la compréhension, à la fois de la complexité des événements et de la richesse des réflexions qui en sont issues. Le 4 mai devient l'hypostase qui empêche d'entendre ce que l'historien shanghaien Xu Jilin appelle la complexité essentielle des Lumières (啟蒙的內在複雜性 *qimeng de neizai fuzaxing*)<sup>172</sup>.

Cette discussion est d'autant plus nécessaire que se joue ces dernières décennies un renouvellement des interrogations lié à un retournement épistémologique important, rare

---

<sup>169</sup> L'expression est de Xu Zhiyuan (許知遠) dans un article éponyme publié en 2009 : [<http://big5.ftchinese.com/story/001026157>] (04/07/2016).

<sup>170</sup> Jean-Marie Goulemot, « Les Lumières comme enjeu patrimonial (1945-1953), in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières, op. cit.*, p. 165.

<sup>171</sup> On pense notamment au *China's Response to the West* de John Fairbank (1954), à la trilogie de Joseph Levenson, *Confucianism and its Modern Fate* (1958-65) et aux travaux classiques de Chow Tse-tung (1960), de Lin Yusheng (1979) ou de Vera Schwarcz (1986). On trouve une étude très détaillée de l'impact de ces différents travaux sur la perception occidentale de la Chine dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle dans l'étude de Paul A. Cohen, *Discovering History in China – American Writing on the Recent Chinese Past*, New-York, Columbia University, 2010 (1984). Cohen y développe trois thèmes importants qui ont façonné une certaine perception de la Chine au XX<sup>e</sup> siècle : (1) la réponse chinoise à l'Occident ; (2) le paradigme tradition/modernité et (3) la réalité des effets de l'intrusion impérialiste sur les développements chinois du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Si le travail de questionnement des perspectives influentes au XX<sup>e</sup> siècle est intéressant, son affirmation initiale (p. 1) de l'idée d'un rapport intérieur/extérieur de l'écriture de l'histoire de Chine que fausserait un usage quasi exclusif par les historiens chinois – marxistes ou pas – de concepts, de vocabulaires et de cadres analytiques empruntés à l'Occident empêchant toute possibilité d'écrire une « histoire de Chine sinocentrée » est plus problématique. On trouve une critique articulée de l'argument de Cohen chez Arif Dirlik, « Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China », *Modern China*, vol. 22, n° 3, juillet 1996, p. 262-268.

<sup>172</sup> Xu Jilin, *Zhongguo, heyi wenming?* [Chine, pour quelle civilisation ?], Hong Kong, Chong Hwa Book, 2015, p. 67.

autant qu'ironique, autour justement de ce que l'on peut appeler la « tradition du 4 mai », et de sa soi-disant répudiation de l'héritage classique chinois par la pensée historique contemporaine. En effet, la « tradition » chinoise ancienne, réifiée sous le terme « confucianisme », a été considérée pendant tout le XX<sup>e</sup> siècle comme la cause centrale des retards chinois, comme un frein au développement, à la modernité et au progrès. Cette remise en cause du modèle chinois classique a longtemps été considérée comme le point de départ du processus révolutionnaire. C'est en effet sur la base de cet « iconoclasme », défini comme la destruction des référents passés, qu'est né le Parti communiste chinois et c'est sur ce même axiome que celui-ci a construit un récit-cadre de la révolution victorieuse et de la Chine nouvelle qui a fait les beaux jours de l'historiographie orthodoxe et qui survit malgré tout aujourd'hui. Pourtant, depuis la fin des années 1970, dans une temporalité qui correspond peu ou prou à la mort de Mao Zedong et à la remise en crise du paradigme historique basé sur la téléologie de la révolution, les succès sociaux et économiques de pays de traditions confucéennes (les quatre « dragons », Taïwan, Corée du Sud, Hong Kong et Singapour) renversent le jugement de la République populaire de Chine (RPC) quant à sa propre tradition. Ce qui change, ce n'est pas tant le « confucianisme », que l'évaluation de son contenu au regard de la modernité<sup>173</sup>. Et il n'est même pas immédiatement nécessaire de nous arrêter sur les raisons à l'origine de ce retournement (le succès dans l'intégration au système-monde capitaliste) pour saisir toute la dimension symboliquement paradoxale de ce retour de maître Kong en terre communiste.

L'ambition des pages qui suivent est ainsi de rendre la saveur d'un concept axial, dialectique et polysémique d'une extrême intensité. Il s'y mêle en effet des champs de réflexion aussi vastes que le nationalisme moderne et des problématiques aussi complexes que le rapport à l'Occident. Cet imbroglio où s'imbriquent le social, le politique et le culturel ne doit pas cependant pas empêcher d'accéder à la compréhension d'un phénomène survenu assez paradoxalement à un moment chronologique très étroitement circonscrit et qui, pourtant, recouvre tout le XX<sup>e</sup> siècle chinois d'une aura symbolique telle, qu'il se confond désormais avec quasiment tout ce qui, de près ou de loin, ressemble en Chine à la vie de l'esprit.

On le perçoit, les questions soulevées par les Lumières chinoises, et par l'énigme de la signification de la date symbolique du 4 mai 1919 sont des enjeux majeurs du sens à donner au passé chinois de la modernité, et à ses répercussions dans le monde

---

<sup>173</sup> Arif Dirlik, « Confucius in the Borderland – Globalization, the Developmental State and the Reinvention of Confucianism », in *Culture and History in Post-Revolutionary China*, op. cit., p. 107.

contemporain, en Chine et dans les études chinoises. Dans son article déjà cité, le philosophe Li Zehou, dès les premières lignes, pose la question du lien effectif entre les Lumières et le 4 mai 1919<sup>174</sup>. Il définit le Mouvement du 4 mai comme un mouvement dual. Un mouvement culturel d'ouverture et d'émancipation que l'on peut appeler les Lumières, et un mouvement patriotique contre l'impérialisme. Le Mouvement du 4 mai contient-il – ou pas – le Mouvement pour la nouvelle culture ? Les avis divergent, bien sur. Pour Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi 蔣介石 1887-1975), chef militaire et président de la première République chinoise, les Lumières de la nouvelle culture s'opposent (反對 *fandui*) au mouvement patriotique étudiant. Hu Shi pose lui que le 4 mai est un revers (挫折 *cuozhe*) pour les Lumières. La majorité cependant, dont Li dit faire partie, perçoit les deux comme un tout (視為一體 *shiweiyiti*) aux relations intimes<sup>175</sup>.

Il faut immédiatement noter que la difficulté de dire les Lumières n'est spécifique ni à un pays, ni à une époque. L'historien Antoine Lilty écrit à ce propos que « les historiens sont loin de s'accorder tant la multiplicité des approches et des travaux existants semble décourager tout tableau d'ensemble »<sup>176</sup>. Dire que le 4 mai évoque différentes choses pour différents agendas est nécessaire, c'est pourtant largement insuffisant pour essayer de mettre des mots sur un objet à la fois complexe et fondamental. Parler du 4 mai comme d'un vecteur automatique d'une quelconque définition claire de la modernité, ajoute en substance Gloria Davies, c'est exclure systématiquement sa puissance génératrice de tendances conflictuelles souvent paradoxales. La sinologue australienne propose donc de réfléchir à ce que cette date nous dit, désormais interprétée comme un indicateur (*signpost*) du paysage intellectuel chinois. Sous l'évidente clarté du signe « 4 mai » se cache donc en fait un « complexe d'effets rhétoriques qui défie une lecture simple »<sup>177</sup>. Le terme même de « 4 mai » reste pourtant un des plus grands pourvoyeurs de signification. Il est tellement important qu'il a accumulé un statut institutionnel impressionnant dont est issue une industrie internationale d'analyse textuelle qui ne peut résoudre les ambivalences que cette production a elle-même créées<sup>178</sup>. Dans l'introduction d'un ouvrage récent, Chen Pingyuan

---

<sup>174</sup> Li Zehou, « Qimeng yu jiuwang de shuang chong bianzou », *art. cit.* Article publié à l'origine dans la revue *Zouxiang weilai* [Vers le futur] en 1986. Il existe une traduction – très – résumée en anglais dans, *Contemporary Chinese Thought*, vol. 31, n° 2, hiver 1999-2000.

<sup>175</sup> Li Zehou, « Qimeng yu jiuwang », *ibid.*, p. 3.

<sup>176</sup> Antoine Lilty, « Comment écrit-on l'histoire des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, n° 1, janvier-février 2009, p. 171.

<sup>177</sup> Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *art. cit.*, p. 67-68.

<sup>178</sup> Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *ibid.*, p. 80.

(陳平原 né en 1954) confirme que les imaginations du 4 mai sont tellement abondantes qu'elles peuvent constituer un obstacle considérable pour lire, comprendre et interpréter le 4 mai comme courant idéologique, révolution littéraire et mouvement politique, navigant de l'analyse rationnelle à la reconstruction la plus émotionnelle. Cette profusion où se combinent histoires et mémoires du 4 mai reflète pourtant inévitablement les préoccupations et les réponses qu'y apportent chacune des générations postérieures à l'événement. Réponses qui sont donc un outil indispensable pour quiconque s'intéresse au XX<sup>e</sup> siècle chinois tant le « Mouvement du 4 mai a eu un impact sur la vie spirituelle du peuple chinois et les changements sociaux survenus tout au long du XX<sup>e</sup> siècle »<sup>179</sup>. Dans cette perspective, Chen conclut que ce renouvellement intellectuel rend pertinent l'obligation de la Chine de continuer à faire vivre les héritages du 4 mai<sup>180</sup>.

Un premier paradoxe peut donc être énoncé ainsi : quelle que soit l'application avec laquelle on justifie le nom de « 4 mai », en recourant à son contenu historique, social ou culturel, il devient toujours plus difficile de se concentrer sur le « 4 mai » en tant qu'entité possiblement définissable par l'énoncé de caractéristiques spécifiques clairement distinctes. La simple tentative de configuration des pluralités des agendas des acteurs spécifiques résiste à être lue, ou ordonnée, d'une manière en particulier<sup>181</sup>. Sur ce paradoxe de la complexité à dire le 4 mai se glisse éventuellement une seconde difficulté qui touche en particulier les acteurs des études chinoises. Quand on parle du 4 mai, tout le monde semble en effet s'accorder sur quelque chose. Mais quoi, au juste ? Ainsi, la pratique, de l'historien, de l'anthropologue, ou du critique littéraire continue à utiliser simplement le terme comme un raccourci pratique pour un signifié sans équivoque, et ce, malgré la fugacité et l'opacité du terme<sup>182</sup>. Ces quelques réflexions se donnent pour objectif, non pas d'en dénouer toutes les intrications, mais au moins d'en exposer les complexités. Pour cela, il est nécessaire d'abord, de poser la question du cadre intellectuel dans lequel se déploient les acceptions du 4 mai.

---

<sup>179</sup> Chen Pingyuan, *Touches of History – An Entry into May Fourth China*, trad. Michel Hockx, Leiden et Boston, Brill, 2011, p. 17. Le premier chapitre « On the Day of May the Fourth » est à notre connaissance la description la plus complète de la journée. Elle laisse en suspend quelques questions, comme la responsabilité de l'incendie des appartements de Cao Rulin de Zhaojialou qu'elle impute à l'impossibilité de remonter à l'effet d'entraînement d'un mouvement « fondamentalement spontané », p. 37. Arif Dirlik ne semble pas avoir le même problème. Voir plus bas.

<sup>180</sup> Chen Pingyuan cite son article, « Zouchu wusi » [Quitter le 4 mai], in *Xuezhe de renjian qinghuai*, Zhuhai, Zhuhai chubanshe, 1995, p. 69-75, dans *Touches of History*, *ibid.*, p. 2-3.

<sup>181</sup> Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *art. cit.*, p. 80.

<sup>182</sup> Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *ibid.*, p. 80-81.

## b) Les Lumières chinoises et l'émergence de la question du moderne

La langue chinoise fait des *Lumières* un Mouvement des Lumières (啟蒙運動 *qimeng yundong*). Or, traduit en différentes langues européennes, l'Aufklärung, les Lumières ou l'Enlightenment, les Lumières occidentales ont davantage le sens d'un comportement, d'un état d'esprit (精神和心智活動 *jingshen he xinzi huodong*) vivant, spontané et quotidien qui ont une grande influence sur le monde social en même temps qu'une portée historique profonde<sup>183</sup>. Il n'est nulle part mentionné l'idée d'une idéologie cohérente et d'un projet unitaire que suppose le vocable de « mouvement ». En Chinois, le verbe *qimeng* qui traduit les Lumières exprime assez justement l'idée d'une sortie de l'obscurantisme par l'éducation notamment. Par contre, le terme associé de *yundong* est contradictoire. Formé de deux caractères, il suppose à la fois une direction, c'est-à-dire des dirigeants (領袖 *lingxiu*) et une organisation (組織 *zuzhi*), dans le but d'atteindre un but prédéfini (預設目標 *yushe mubiao*). De la même façon, pour traduire les encyclopédistes, l'ajout du suffixe *pai* (派) à l'*Encyclopédie* (百科全書 *baike quanshu*) englobe un ensemble fort disparate d'opinions et d'allégeances sous un vocable réducteur. En effet, les 160 membres reconnus de la « société des gens de lettres » qui ont participé à la rédaction de l'ouvrage entre 1751 et 1765 sont un assemblage des plus hétéroclites de gens de convictions tout à fait diverses. D'autant que ce suffixe, s'il parle bien d'école, de courant de pensée, est passé dans son acception moderne vers un usage plus obscur de secte ou de faction<sup>184</sup>. Or, contre l'aspect normatif réducteur de cette traduction, le pluralisme intellectuel est au fondement de l'esprit des Lumières.

---

<sup>183</sup> Chen Leming (陳樂民), « Qimeng zai Zhongguo », in Zi Zhongyun, *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing* [Les Lumières et la transformation de la société chinoise], Beijing, Social Sciences Academic Press, 2011, p. 178.

<sup>184</sup> Chen Leming, « Qimeng zai Zhongguo », *art. cit.*, p. 178-179. Certains historiens chinois font remonter les Lumières chinoises à une époque antérieure au XVIII<sup>e</sup> siècle européen. Les principaux représentants de cette tendance sont Xiao Shafu (蕭萇父 1924-2008), Feng Tianyu (馮天瑜 né en 1942) et Shen Shanhong (沈善洪 1931-2013). Pour eux, entre le règne de Shenzhong (神宗 1573-1620) des Ming, et celui de Kangxi (康熙 1662-1723) des Qing se joue une première rencontre entre tradition et modernité où la pensée iconoclaste du 4 mai trouve son origine. Ils perçoivent la naissance d'une forme de raison critique dans les bonnes conditions matérielles de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et dans l'émergence durant la période de transition Ming-Qing d'un ensemble de penseurs, Gu Yangwu (顧炎武 1613-1682), Huang Zongxi (黃宗羲 1610-1685), Wang Fuzhi (王夫之 1619-1692), et d'autres encore. Ils articulent ensemble une critique rationnelle des superstitions, de l'idéalisme néoconfucéen et du régime. Pourtant, outre l'intérêt historique et intellectuel particulier de cette dernière transition dynastique spécifiquement mise en avant par cette École des Lumières (啟蒙派 *qimeng pai*), on ne peut que distinguer une nécessité résolue de trouver des racines nationales à la modernité – « des graines de Lumières dans le sol chinois » – qui masque mal la volonté de réduire le discours occidentale hégémonique sur les Lumières avec en tête l'idée qu'un modèle éclairé occidental

Avant de continuer, il est nécessaire de brièvement rappeler la situation de la Chine au début du XX<sup>e</sup> siècle, une situation bien connue que Jonathan Spence résume en quatre points<sup>185</sup> :

- 1) Le pays est endetté auprès de sept puissances prédatrices qui ont des intérêts multiples disséminés dans le pays ;
- 2) L'architecture économique du pays se transforme profondément (urbanisation, communications, transports, développement industriel) ;
- 3) Le sens du confucianisme en tant que système philosophique intégré capable de répondre à tous les problèmes chinois est mis en doute ;
- 4) Après 1911, l'institution impériale est globalement rejetée par la plus grande partie des gens éduqués et influents.

Il faut ajouter à cela l'importance de la composante ethnique des problématiques à l'œuvre qui complique encore la situation et fait que l'effervescence intellectuelle dans laquelle se développent les Lumières chinoises « repose sur une synthèse (ou un amalgame) entre une critique nationale de l'humiliation de la Chine par les Mandchous et de son dépeçage par les impérialistes, et une critique politique du despotisme impérial et du système confucéen (chinois et non mandchou) sur lequel il repose »<sup>186</sup>. Un élément supplémentaire dans lequel apparaît toute l'ambivalence du nationalisme chinois qui, orienté vers l'agresseur étranger (ou mandchou) – peut aussi facilement se retourner contre les dirigeants nationaux, corrompus ou incapables, au nom justement d'une certaine idée de la grandeur nationale.

Le Mouvement des Lumières en Chine trouve ses racines dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle quand une première génération de lettrés, intellectuels organiques de la culture

---

n'aboutirait qu'à une forme de modernité coloniale. Ainsi, l'intérêt des travaux de cette école se trouvent souvent subjugué par des postulats nationalistes qui viennent se ranger aujourd'hui comme les preuves non pas d'une modernité autochtone, mais plutôt comme celle d'une tradition nationale qui accrédi-te sa propre capacité à créer en son sein de la critique, sans pour autant se distancier, et donc penser contre le système. Sur le sujet, voir, Wang Jing, *High Culture Fever – Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, UCLA Press, 1996, p. 79-85. Pour Zi Zhongyun, la limite de ces philosophes transitionnels, malgré une critique réelle de l'autoritarisme et une mise en avant des droits individuels ainsi qu'une certaine ouverture face à la nouveauté présente sous la forme des jésuites, ne cherche jamais qu'à redire la norme d'une interprétation classique du confucianisme pour réorienter une société qui en aurait dévié et leurs défenseurs contemporains flirtent trop souvent avec les thèses du nationalisme culturel. Pour cela, cette École des Lumières ne fait pas partie de cette thèse. Voir, Zi Zhongyun, « The Relation of Chinese Traditional Culture to the Modernization of China: Introduction to the Current Discussion, *Asian Survey*, vol. 27, n° 4, avril 1987, p. 450.

<sup>185</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, op. cit., p. 275-276.

<sup>186</sup> Sébastien Veg, *Fictions du pouvoir chinois*, op. cit., p. 36. La dynastie mandchoue des Qing (1644-1911), largement sinisée, est d'origine étrangère.

classique, commence à prendre conscience – sous les coups de boutoir des canonnières occidentales, mais pas seulement<sup>187</sup> – de la dimension multiple des dysfonctionnements de la société<sup>188</sup>. Ils vont dès lors progressivement réaliser l'immense tâche qui leur incombe. Dans une lettre datée de 1900, le célèbre réformateur Liang Qichao écrit à son maître Kang Youwei (康有為 1858-1927) : « Quand je parle de liberté, je ne l'oppose pas à l'oppression (壓迫 *yapo*), mais à la servilité (奴隸 *nuli*). L'oppression provient de celui qui opprime, alors que la servilité provient de celui qui est soumis ». Il ajoute dans une citation devenue célèbre que les Chinois sont quatre fois esclaves : des Anciens, des coutumes, des circonstances, et de leurs passions<sup>189</sup>. Un constat amer de la situation du pays qui transforme vite le passé chinois, indistinctement labellisé « tradition », « coutumes » ou « confucianisme », en responsable de tous les maux du présent<sup>190</sup>. En l'absence de dogme religieux, la doctrine du maître et surtout les contenance moralisatrices de circonstance et les convenances sociales castratrices qui y sont attachées – qui ont indiscutablement joué un rôle important dans l'échec les premières tentatives de réformes politiques – sont conspuées en bloc par une jeunesse avide de changement qui se tourne vers l'Occident pour trouver des solutions que le monde chinois semble incapable de proposer<sup>191</sup>.

Pour la Chine, et pour beaucoup d'autres pays d'Asie, d'Afrique, et d'Amérique latine, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la modernisation (politique, économique et militaire)

---

<sup>187</sup> La part de la responsabilité occidentale dans les difficultés chinoises du début du XX<sup>e</sup> siècle reste un sujet historiographique disputé et sensible. Les historiens libéraux tendent à minimiser cette influence, quand l'historiographie communiste, alliée de raison avec une certaine relecture postcoloniale de l'histoire moderne insiste sur le phénomène. Sur le sujet, on peut lire, Zhang Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *Revue de littérature comparée*, éditions Klincksieck, n° 297, vol. 1, Paris, 2001.

<sup>188</sup> Le modèle de l'« impact occidental » et de la « réponse chinoise » véhiculé par les études chinoises américaines dans les années 1950-1960 a été largement contesté pour sa négligence – son ignorance – des dynamiques internes propres au monde intellectuel chinois. Voir, Paul Cohen, *Discovering History in China*, *op. cit.*

<sup>189</sup> Cité par Joël Thoraval, « L'appropriation du concept de "liberté" à la fin des Qing – En partant de l'interprétation de Kant par Liang Qichao », in Delmas-Marty Mireille et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>190</sup> La condition féminine notamment est d'une brutalité difficilement imaginable aujourd'hui : mariage forcé, chasteté des veuves, « suicides » d'honneur offrent rétrospectivement l'image d'une société malade. Keith R. Schoppa, *Revolution and Its Past*, *op. cit.*, p. 162-165. Il est question dans ces pages du suicide d'une jeune fille en route vers un mariage qu'elle refuse. Événement singulier et symptomatique qui pousse un tout jeune Mao Zedong à publier une série de dix articles qui questionnent le peu de place faite aux femmes dans la société traditionnelle. Plein d'humanité et de compassion, il y prône l'égalité des sexes et défend l'insoumission à l'autorité parentale. On trouve une traduction anglaise de ces articles dans Vanessa Fong et Hua R. Lan (éds.), *Women in Republican China – A Sourcebook*, New-York, M.E. Sharpe, 1999, p. 79-83.

<sup>191</sup> L'opposition tradition/modernité – où la modernité est en général associée à un Occident peu et mal connu – est régulièrement réinterprétée, que ce soit par la prise en compte de la volonté de changement existant au sein du conservatisme culturel entrepris comme volonté de réorganisation/restructuration de l'héritage historique ou par un rééchelonnement du calendrier des deux premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle d'un point de vue plus exclusivement politique (voir plus loin).



empruntée à l'expérience historique des nations industrielles occidentales semble être, ironiquement, le seul moyen de résister à la pénétration impérialiste occidentale<sup>192</sup>. Néanmoins, la génération du 4 mai possède une position unique dans l'histoire chinoise, ce qui lui permet de jouer un rôle transitoire similaire aux *philosophes* du XVIII<sup>e</sup> siècle européen. Elle marque le passage entre une vision du monde ancienne et considérée comme obsolète, et une perception nouvelle, plus en phase avec la réalité, ce qui autorise Vera Schwarz à inventer le terme de Lumières chinoises<sup>193</sup>. La référence aux Lumières occidentales est donc une invention postérieure aux événements qui couvrent le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle. Par contre, certains acteurs du mouvement font sciemment référence à la Renaissance européenne (文藝復興時代 *wenyi fuxing shidai*). Si le sens de disjonction du passé, commun à l'esprit des Lumières chinoises et européennes permet l'analogie, l'idée de renouveau dans le domaine des arts et des lettres limite cependant la pertinence de la Renaissance européenne comme modèle<sup>194</sup>. Hu Shi, par exemple préfère la traduction de *zaisheng shidai* 再生時代 et cherche à son retour en Chine à introduire un esprit nouveau de responsabilité sociale et individuelle, et une nouvelle culture entendue au sens très large d'une nouvelle perception du monde<sup>195</sup>.

Quels qu'en soient ses limites, cette analogie permet tout de même d'envisager les enjeux au cœur des Lumières chinoises. Le discours émancipateur des Lumières, linéaire et « développementaliste », transforme en termes eurocentrés la civilisation, *wenming* (文明), résultat d'un processus historique, en une étape indispensable du développement historique des sociétés humaines universellement soumises à un processus de modernisation dont l'Europe (puis l'Amérique) marque l'aboutissement. De cet assujettissement plus ou moins conscient et nécessaire à une certaine forme du « chantage des Lumières » naît la tension dialectique entre émancipation intellectuelle universelle et construction nationale qui ouvre le mouvement libéral aux feux de la critique. En effet, si les *philosophes* des Lumières clament leur cosmopolitisme, ils restent occidentaux. Les libéraux chinois sont, eux, des « occidentalistes » (*westernizers*)<sup>196</sup>. Les premiers étaient des modernes, précoces et inconscients, les seconds sont très au fait des dimensions historiques de la tâche qu'ils se

---

<sup>192</sup> Ricardo K.S. Mak (éd.), *Transmitting the Ideal of Enlightenment*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>193</sup> Edward Q. Wang, *Inventing China Through History*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>194</sup> Jérôme B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance – Liberalism In The Chinese Revolution 1917-1937*, Oxford University Press, 1970, p. 317.

<sup>195</sup> Jérôme B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance*, *ibid.*, p. 319.

<sup>196</sup> Jérôme B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance*, *ibid.*, p. 317.

sont eux-mêmes imposés. Ils savent pertinemment qu'ils ont le devoir de transformer une vieille culture en civilisation moderne<sup>197</sup>.

Les intellectuels du 4 mai 1919, acteurs de la révolution littéraire entamée quelques années plus tôt, font descendre dans la rue les querelles qu'ils ont avec leur héritage. Avocats de la « nouvelle pensée », ils conduisent l'énergie de la jeunesse chinoise vers la destruction d'icônes, de vieilles idoles qui étranglent le pays. Cette démarche contre la vénération de l'Empereur, la piété filiale, l'infériorité des femmes ou la position hégémonique du confucianisme sur les comportements sociaux fait de la contestation publique du 4 mai un mouvement iconoclaste (偶像破壞 *ouxiang pohuai*). La jeunesse s'émancipe dès lors au cri de « science » et « démocratie », slogans – nouvelles icônes – en rupture avec la tradition<sup>198</sup>. Trois facteurs expliquent la radicalité de ce passage iconoclaste du rêve de « modernisation en douceur » à celui – révolutionnaire – d'une « modernisation en rupture »<sup>199</sup>. D'abord, la chute de la monarchie universelle est décisive dans la destruction complète et finale de l'ordre politique et culturel traditionnel. Ensuite, dans cette disparition d'un ordre plusieurs fois millénaire, les intellectuels ont peu fait la différence entre normes sociales et pratiques politiques qu'ils conspuent et l'ensemble des symboles et des valeurs de la culture traditionnelle. Enfin, on peut avancer que l'intelligentsia du 4 mai impose la nécessaire priorité du changement intellectuel et culturel sur le changement économique, social et politique<sup>200</sup>.

Si la Chine « moderne » naît de l'humiliante défaite contre le Japon de 1895 et de son immense impact sur la psyché nationale<sup>201</sup>, les *Lumières* chinoises arrivent à maturité en 1898, après l'échec de la Réforme des cents jours (百日維新 *bairi weixin* ou encore 戊戌變法 *wuxu bianfa*). À cette date en effet, la question historique de la modernité en tant que problème chinois en même temps que nécessité globale devient systématique en Chine dans les milieux « éclairés », c'est à dire dans cette petite minorité urbaine et éduquée, composée d'étudiants et de leurs professeurs, de journalistes, d'ingénieurs et de docteurs, suffisamment ouverts pour s'intéresser à des problèmes qui dépassent largement leur

---

<sup>197</sup> Jérôme B. Grieder, *Hu Shih & The Chinese Renaissance*, *ibid.*, p. 346.

<sup>198</sup> Vera Schwarcz, « No Solace for Lethe », *art. cit.*, p. 91.

<sup>199</sup> Yves Chevrier, « Fin de règne du lettré ? », *art. cit.*, p. 85.

<sup>200</sup> Lin Yusheng, « Radical Iconoclasm in the May 4<sup>th</sup> Movement & the Future of Chinese Liberalism », in Benjamin Schwartz, *Reflections on the May 4<sup>th</sup> Movement*, *op. cit.*, p. 27-29.

<sup>201</sup> Cette idée est couramment admise. Voir par exemple, Zhang Hao (張灝), « Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai » [L'ère de transition de l'histoire intellectuelle chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 52, avril 1999, p. 29. Le sinologue belge Roland Lew en fait aussi une année charnière de la genèse de la modernité chinoise, voir « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*

propre cadre d'existence<sup>202</sup>. On ne peut cesser de s'étonner de l'infime minorité numérique que représentent ces activistes et de l'impact inversement proportionnel qu'ils vont avoir sur la destinée du pays. Et même si la réflexion politique est une vieille tradition de la vie intellectuelle chinoise, ces Lumières sont nouvelles car l'acuité des problèmes oblige désormais à penser la Chine du dehors, c'est à dire à « penser contre » le cadre intellectuel habituel. Avec 1898, le pas est franchi entre l'utopie millénariste d'un Kang Youwei, rénovateur radical de la tradition, qui envisage Confucius en réformateur et tente de sauver ce qui peut encore l'être dans sa théorie des trois âges et l'utopisme de la Grande unité (大同 *datong*), et son disciple, Liang Qichao, moderniste constitutionnaliste, qui n'envisage de changements possibles qu'en révolutionnant simultanément l'éducation, l'histoire et la littérature. En 1902, de son exil japonais, Liang fonde le journal *Le Nouveau citoyen* (新民叢報 *Xinmin congbao*) pour éduquer son lectorat, conscient du rôle de la presse moderne dans l'émergence et la formation d'une conscience nationale. Il y publie vingt articles politiques qui, réunis et publiés ensemble, deviendront son célèbre *Discours sur le nouveau citoyen* (新民說 *Xinminshuo*)<sup>203</sup>. La même année, dans sa *Nouvelle historiographie* (新史學 *Xinshixue*), il défend une historiographie nationale contre une « vieille » historiographie impériale (舊史學 *jiushixue*). Enfin, toujours en 1902, dans l'éditorial du numéro inaugural de la revue *Nouvelle littérature* (新小說 *Xin xiaoshuo*), Liang défend avec conviction l'idée que la littérature de fiction peut servir la modernisation politique en galvanisant le sentiment populaire national<sup>204</sup>. Il infirme ce faisant l'idée qu'un changement de culture doit nécessairement précéder un changement de système politique. Histoire, littérature et citoyenneté sont pour lui les trois piliers sur lesquels doit désormais s'appuyer le pays pour affronter le défi de son devenir.

---

<sup>202</sup> Peter Zarrow, *Rethinking the 1898 Reform Period*, *op. cit.*, p. 6, note 13. La volonté du livre de réévaluer positivement les tentatives modernisatrices et leurs acteurs pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle n'arrive cependant pas à faire disparaître le sentiment d'une succession d'échecs. Je remercie Mme Anne Cheng de m'avoir orienté vers cette lecture.

<sup>203</sup> Liang Qichao, *Yinbingshi wenji qingxuan* [Sélection de texte du bureau du buveur d'eau froide], Taipei, Zhengzhong jingdian xilie, 2003, p. 168-240.

<sup>204</sup> Sébastien Veg, *Fictions du pouvoir chinois*, *op. cit.*, p. 30-31. Sur le lien particulier entre littérature et politique, voir aussi, du même auteur, « Démocratie, anarchisme, et révolution littéraire dans la Chine du 4 mai », *Études littéraires*, vol. 41, n° 3, automne 2010, et « Quelle science pour quelle démocratie ? Lu Xun et la littérature de fiction dans la littérature du 4 mai », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril 2010.

### c) D'un monde à l'autre : les *Lumières* de la ville

Plus généralement, le début du XX<sup>e</sup> siècle marque l'apparition d'une sphère publique détachée des organes du pouvoir (國家機關以外的公共領域 *guojia jiguan yiwai de gonggong lingyu*) qui modifie profondément et rapidement un espace neuf, fait de presse et d'opinion publique (輿論 *yulun*). Le sens de la crise se développe ainsi en parallèle à une explosion de nouvelles publications qui fondent en quelques années l'expression d'une réelle sphère publique, certe minoritaire et urbaine, mais influente, nourrie substantiellement par l'introduction d'un système éducatif moderne. Avant 1895, les publications de journaux se limitent aux églises (教會 *jiaohui*) et à leurs clergés (教士 *jiaoshi*) présents en Chine ainsi qu'aux informations liées au monde des affaires (商人辦的 *shangren ban de*). Les journaux d'informations généralistes sont minoritaires et marginaux. Après 1895, le nombre de publications explose et, même si elles restent élitaires, celles-ci entretiennent un nouveau phénomène où se combine à la critique rationnelle, la volonté nouvelle de participation politique que développent les pages d'une nouvelle presse de synthèse (綜合性 *zonghexing*). La presse, les écoles, les associations libres (自由結社 *ziyou jieshe*, interdites sous les Qing) qui s'intéressent aux nouveaux savoirs pallient ensemble d'une manière nouvelle dans une société non démocratique aux restrictions à la participation aux affaires publiques<sup>205</sup>.

Concomitamment à ce glissement des sources de productions de l'information et des savoirs se déploie un autre facteur déterminant qui marque les vingt années durant lesquelles la structure sociale intégrée traditionnelle et la grammaire idéologique qui maintient sa cohérence depuis des siècles sont simultanément mises à mal. D'abord, il faut compter sur l'essor général de l'économie et des évolutions conséquentes des pratiques commerciales liées à l'accroissement du domaine marchand, à la monétisation de l'économie et à l'amélioration de la richesse et du statut social des commerçants. Ensuite, la cellule familiale se défait à ce moment de son agencement médiéval communautaire. En lien avec le premier point, les habitudes de production économique coutumières évoluent, en même temps que se développe une « sphère intime » privée et individuelle qui fera le terreau des idées de liberté et d'autonomie. Enfin, l'autorité publique, incarnée longtemps

---

<sup>205</sup> Quinze journaux en 1895 ; soixante en 1898 ; plus d'un millier en 1913 ; le double en 1917, voir Zhang Hao, « Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai » [L'ère de transition de l'histoire intellectuelle en Chine moderne], in Xu Jilin (éd.), *Xiandai Zhongguo sixiang de hexin guannian* [Les concepts centraux de la pensée chinoise moderne], Shanghai renmin chubanshe, 2012, p. 3-5.

dans l'empereur, ou le propriétaire terrien (地主 *dizhu*), est désormais dépersonnalisée par le développement bureaucratique qu'induit l'effort de construction nationale<sup>206</sup>. La ville se trouve ainsi être le nouvel endroit où se pose la question de la possibilité d'expression d'une opinion publique et de l'organisation d'un espace politique de discussion<sup>207</sup>. Pourtant, contrairement à l'essor des villes européennes et de la formation progressive d'une « bourgeoisie » fuyant la pression du système féodale en se réfugiant dans les centres urbains et commerciaux, jusque là, la ville chinoise ou le bourg ne sont pas envisagés comme centres d'échanges et progressivement d'expression et d'exercice du pouvoir civique<sup>208</sup>. Au contraire, ils sont le lieu même de la présence physique – autour du *yamen* (衙門) et des autres institutions officielles – du pouvoir bureaucratique et de son expression la plus directe.

Ensuite, après la fin des examens impériaux en 1905, le soubassement idéologique de la structure sociale traditionnelle perd son assise scripturaire. La connaissance des Classiques n'est désormais plus requise pour faire partie de l'élite. Il perd aussi son fondement politique et institutionnel quand le régime impérial s'effondre peu après<sup>209</sup>. Dans cette reconfiguration des savoirs, les institutions d'enseignements traditionnels, les *shuyuan* (書院) perdent leur raison d'être. La campagne est longtemps restée la base éducative chinoise. Désormais, les écoles nouvelles se trouvent en ville, nouveau lieu de formation et de ferment intellectuel. En quittant leurs attaches villageoises, les futurs intellectuels changent de perspectives sur leur pays et agrandissent considérablement le cadre de l'arène locale dans laquelle se développait une vie et où existait une « sphère publique », faite de guildes, de lignages, de temples et d'associations qui avaient pris en main la responsabilité de la gestion de la collectivité dans un modèle de vie publique relativement lâche où les interventions de l'État central demeuraient assez peu nombreuses

---

<sup>206</sup> Mary B. Rankin, « The Origins of a Chinese Public Sphere – Local Elite and Community Affairs in the Late Imperial Period », *Études chinoises*, vol. IX, n°2, automne 1996, p. 16. L'idée d'une gestion de la chose publique par des acteurs locaux privés, non au nom du bien commun, mais au nom de l'intérêt et du prestige qui par rebond seulement bénéficient à l'ensemble de la communauté, est l'argument central du texte de Rankin.

<sup>207</sup> Daniel Roche, « Lumières concrètes : savoirs, pratiques, échanges », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, op. cit., p. 94.

<sup>208</sup> Hua Shiping, *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China, 1978-1989*, New-York, SUNY Press, 1995, p. 36.

<sup>209</sup> Anne Cheng, « Confucius revisité : textes anciens, nouveaux discours », cours au Collège de France, p. 773. Disponible avec beaucoup d'autres matériaux sur la page de Mme Cheng sur le site du Collège.

et au final assez superficielles<sup>210</sup>. C'est ce que l'on a appelé l'autogouvernement des campagnes chinoises ou encore le « minimalisme gouvernemental »<sup>211</sup>.

Un rapide essor économique, certes conjoncturel, favorise le développement des classes urbaines, en particulier de l'intelligentsia et de la bourgeoisie d'affaire<sup>212</sup>. Désormais, les élites intellectuelles se retrouvent en ville en même temps qu'un grand nombre de notables ruraux enrichis par le commerce, et désireux de répondre aux invitations du gouvernement à participer à la vie publique<sup>213</sup>. La dynamique urbaine entraîne une mobilité accrue du commerce des hommes et des choses, une « nouvelle hiérarchie des régions policées ». La ville produit de nouveaux besoins et fournit de nouvelles réponses qui modifient la perception et la sensibilité sociales<sup>214</sup>. Le mouvement d'urbanisation de la gentry chinoise (中國紳士城市化 *Zhongguo shenshi chengshihua*) est un pas en avant vers la modernisation des élites culturelles et économiques du pays<sup>215</sup>. Le corollaire négatif de ce mouvement est qu'il vide les campagnes de leurs élites structurantes, et est donc simultanément un pas décisif vers la déstructuration de l'ordre social traditionnel. Avec dix années de décalage, on peut dire que l'abandon des campagnes par la gentry à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle participe de la dislocation sociale qui précipite le règne des Seigneurs de la guerre (軍閥 *junfa*) après 1916<sup>216</sup>. Comme dans un jeu de vases communicants, il y a donc une coïncidence chronologique et une logique sociale dans la fin d'un ordre social intégré et plurimillénaire, et l'appel simultané à la construction d'une culture nouvelle par une élite nouvelle, nouvellement urbanisée.

Ce passage par la ville, en plus de bouleverser l'ancienne architecture de la société, marque profondément les jeunes générations d'activistes pour qui l'accès à une certaine

---

<sup>210</sup> Mary B. Rankin, « The Origins of a Chinese Public Sphere », *art. cit.*, p. 17-18.

<sup>211</sup> Yuri Pines, *The Everlasting Empire – The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2012, p. 132.

<sup>212</sup> Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, p. 63.

<sup>213</sup> La rencontre entre un pouvoir établi et les revendications légitimes des élites locales à faire valoir leurs droits sera une des causes de la Révolution *Xinhai* de 1911 et de la fondation de la première République d'Asie. Jin Guantao, Liu Qingfeng, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 140-146.

<sup>214</sup> Daniel Roche, « Lumières concrètes : savoirs, pratiques, échanges », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 93. Daniel Roche développe en longueur ce rapport des Lumières à la ville dans son livre, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993. Voir le chapitre 6 : La ville transformateur, p. 157 passim, et le chapitre 10 : Paris, capitale des Lumières, p. 581 passim.

<sup>215</sup> La notion de *gentry* apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle avec l'accélération de la mobilité sociale. Elle regroupe les notables qui tirent leur fortune de leurs propriétés terriennes sans les exploiter : nobles titrés ou non, mais aussi bourgeois se reconnaissant par une même bonne éducation, et partageant une somme de valeurs qui font d'eux des gentlemen.

<sup>216</sup> Jin Guantao, Liu Qingfeng, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 126-129. On trouve aux pages 128 et 129 des tableaux de la croissance du nombre de « nouvelles écoles » et d'intellectuels urbanisés entre 1902 et 1912. Les courbes sont éloquentes.

perception de la modernité, via les concessions ou l'enclave coloniale de Hong Kong et une présence occidentale pourtant très minoritaire numériquement, est biaisée certes mais inoubliable. Même si Shanghai est un minuscule îlot de modernité comparé à l'immense territoire chinois, la différence tranche avec les campagnes et la « Paris de l'Orient » – et plus généralement la ville – demeure l'incarnation de la modernité et la quintessence du « nouveau »<sup>217</sup>. Voitures, centres commerciaux, cabarets, éclairage public, eau courante, tramway, téléphone : « Light, heat, power! » [Lumière, chaleur, puissance] écrit Mao Dun (茅盾 1896-1981) en anglais dans un texte de fiction où le pouvoir irradiant de la modernité urbaine provoque l'ire puis le décès d'un père de famille issu de la gentry traditionnelle. En même temps, tous les accessoires de cette modernité importée – radios, canapé, parfums, cigarettes, costumes, allumettes, ventilateurs et sodas – provoquent dans les plus jeunes générations, beaucoup de confusions des sentiments et d'anxiété<sup>218</sup>. Cette fascination de la nouveauté est constamment contrebalancée par l'affront de la présence coloniale occidentale.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le gouvernement entame des *nouvelles* politiques (新政 *xinzheng*), développe de *nouvelles* écoles où sont enseignées les disciplines *nouvelles* (新學 *xinxue*). Prolongeant ce culte du nouveau depuis son exil nippon, Liang Qichao l'investit à sa manière. Dans le but de former des *nouveaux* citoyens (新民 *xinmin*), il faut écrire une *nouvelle* histoire (新史學 *xin shixue*) et fonder une « *nouvelle* culture » (新文化 *xin wenhua*). Léo Ou-fan Lee (李歐梵 né en 1942), professeur de littérature à Harvard a écrit plusieurs ouvrages sur le rapport chinois à la modernité. Il fait de la ville l'épicentre de la dissémination d'un imaginaire national inventé par les nouveaux concepts, les nouvelles valeurs portées par les intellectuels et diffusées surtout par la presse populaire<sup>219</sup>. Ce développement souvent sous-estimé de la presse et des romans populaires dans la diffusion d'idées nouvelles grâce à la littérature en langue vernaculaire notamment est pour lui fondamental dans la construction de cette « communauté imaginée » qui précède la

---

<sup>217</sup> Cette idée d'une modernité essentiellement urbaine est remise en cause, accusée de fausser notre perception de la réception et la traduction de la modernité occidentale en omettant les mouvements de circulation entre ville et campagne. Ip Hong-yok, Hon Tze-ki et Li Chiu-chun, « The Plurality of Chinese Modernity: A Review of Recent Scholarship on the May Fourth Movement », *Modern China*, vol. 29, n° 4, octobre 2003, p. 503.

<sup>218</sup> Léo Ou-fan Lee, « Shanghai Moderne », trad. David Bartel, in Nicolas Idier (éd.), *Shanghai – Histoires, promenades, anthologie et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont-Bouquins, 2010, p. 459-460. La nouvelle de Mao Dun, *Minuit* (trad. Zu Ye, éditions de Pékin, 1962) citée ici par Léo Ou-fan Lee est rééditée dans le même ouvrage, p. 1106-31.

<sup>219</sup> Léo Ou-fan Lee, « Shanghai Moderne », *art. cit.*, p. 488.

réalité politique de la nation<sup>220</sup>. Shanghai, dès la fin du XIX<sup>e</sup> sonne le *la* du développement de ce « business des Lumières »<sup>221</sup>. Dit autrement :

XXX La jeunesse chinoise répond en effet avec enthousiasme aux flots de savoirs nouveaux qui inondent la vie intellectuelle après 1915. Une génération qui cherche à se libérer par les idées absorbe comme l'éponge proverbiale n'importe quelle idée promettant la libération, sans faire trop attention à leur origine idéologique ou sociale, ni à leurs implications politiques. L'atmosphère de l'époque n'est pas à la préférence réfléchie mais à un éclectisme euphorique révolutionnaire possédant le pouvoir d'imaginer une unité fondamentale dans des idées éparses, tant que celles-ci apparaissent progressives, démocratiques et scientifiques<sup>222</sup>.

#### **d) « Occidentalisation » et zones de contacts**

Il faut noter ici que ce changement de perspective sur la nature de la « Chine », et la sortie d'un horizon généralement limité aux ornières provinciales, se fait aussi progressivement par la croissance du nombre de voyage à l'étranger. Il peut s'agir d'un exil comme c'est le cas pour Liang Qichao qui, réfugié au Japon suite à l'échec de la Réforme des cent jours, profite de cette « mise à distance » et fonde différents journaux où il essaie d'influencer une diaspora estudiantine de plus en plus nombreuse au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il peut aussi s'agir d'aller apprendre à l'étranger les savoirs nécessaires à la mise en route d'un projet national. Ainsi, le voyage vers l'ailleurs d'étudiants toujours plus nombreux à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle est une seconde étape dans la « dé-provincialisation » de l'horizon de l'élite éduquée. Ceux qui ne partent pas en voyage d'études sont « contaminés » par la présence urbaine de l'Occident, ou par les enseignants chinois revenus des universités américaines, nippones ou européennes<sup>223</sup>. Du Japon et d'Allemagne, les étudiants ramènent le constitutionnalisme ; de France, l'anarchisme et le socialisme ; d'Angleterre et d'Amérique, le libéralisme et le pragmatisme<sup>224</sup>. L'épisode célèbre de Lu Xun qui apprenant la médecine au Japon, décide de se tourner vers l'écriture romanesque pour

---

<sup>220</sup> Léo Ou-fan Lee, « Shanghai Moderne », *ibid.*, p. 487. L'idée de communauté imaginée est celle devenue classique développée par Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, *op. cit.*

<sup>221</sup> Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedia*, *op. cit.*

<sup>222</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*, p. 253.

<sup>223</sup> Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, p. 53.

<sup>224</sup> On trouve une étude complète des groupes travail/étude anarchisants et de leurs actions entre la Chine et la France dans, Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*



réveiller l'âme de ses compatriotes et prendre soin de la Chine est symptomatique de l'effet parfois brutal – salubre diront certains – que peuvent avoir les voyages par justement ce processus de mise à distance<sup>225</sup>.

Les premiers porteurs de l'idée nationale, les premiers à affirmer leur point de vue contre la domination étrangère sont des intellectuels. Les pionniers de la lutte pour l'autonomie nationale sont des gens éduqués le plus souvent dans des institutions occidentales en Chine ou à l'étranger et formés partiellement au moins par la culture occidentale. Les intellectuels « occidentalisés », dans les mouvements pour la souveraineté nationale, sont prépondérants<sup>226</sup>. En Chine, le monde étudiantin est une goutte d'eau dans l'océan chinois. Son influence est disproportionnée par rapport à son nombre. De ce vivier sort la future élite moderniste. Souvent en relation avec les ports ouverts, ils sont préparés au contact avec l'étranger<sup>227</sup>. Comme le formule l'historien français Serge Gruzinski : « On ne passe pas d'un monde à l'autre en suivant une ligne droite et continue »<sup>228</sup>. Cette captation parfois un peu hâtive, désordonnée, presque boulimique de la « chose » occidentale pose un problème aux acteurs des Lumières chinoises. Sun Yat-sen (孫逸仙 *Sun Yixian* ou 孫中山 *Sun Zhongshan* 1866-1925) offre l'exemple pertinent d'hybridité culturelle de la première génération de révolutionnaires chinois. Il mène sa carrière de la province de Canton à Honolulu, Hong Kong, Macao et Yokohama. Liang Qichao est longtemps exilé au Japon au tout début du XX<sup>e</sup> siècle, puis son voyage en Europe à la fin de la Première guerre mondiale aura d'importantes répercussions sur son parcours intellectuel. Chen Duxiu fera plusieurs séjours au Japon. Hu Shi est diplômé de Columbia, disciple du philosophe américain John Dewey (1859-1952) qu'il fera venir en Chine pour une série d'interventions entre 1919 et 1921. Cai Yuanpei (蔡元培 1868-1940) qui joue un rôle considérable dans l'éducation de la jeunesse des années 1910 étudie en Allemagne,

---

<sup>225</sup> « En 1906, Lu Xun assiste à une projection d'images au Japon. Une foule chinoise y regardait paresseusement un de leur compatriote se faire décapiter pour avoir espionné l'armée japonaise [...]. Abasourdi par cette scène de décapitation, Lu Xun réalise alors qu'avant de sauver les corps des Chinois, il doit d'abord sauver leurs âmes. Ainsi, avant de pratiquer la médecine, il doit d'abord sauver l'esprit de la Chine grâce au remède de la littérature », in David Der-Wei Wang, *The Monster That Is History – History, Violence, and Fictional Writing in 20<sup>th</sup> Century China*, Berkeley, UCLA Press, 2004, p. 16. Sur Lu Xun, on peut lire l'étude de Léo Ou-fan Lee, *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*, Bloomington, Indiana University, 1987, et, plus récemment, Gloria Davies, *Lu Xun's Revolution: Writing in a Time of Violence*, Harvard, Harvard University Press, 2013.

<sup>226</sup> Edward Schils, *The Intellectuals Between Tradition And Modernity: The Indian Situation*, The Hague, Mouton & Co, 1961, p. 12. Cité par Ricardo K. S. Mak, *Transmitting the Ideal of Enlightenment*, op. cit., 2009, p. 3.

<sup>227</sup> Roland Lew, *L'Intellectuel, l'État et la révolution*, Paris, L'Harmattan, L'Homme et la Société, 1997, p. 21.

<sup>228</sup> Serge Gruzinsky, *L'Histoire, pour quoi faire ?*, Paris, Fayard, 2015, p. 152.

puis en France. Les groupes travail/études créés en France ont un impact décisif dans la formation des questions sociales chez les premiers révolutionnaires<sup>229</sup>. Après le 4 mai 1919, Deng Xiaoping et Zhou Enlai (周恩來 1898-1976), passent aussi par la France.

Et les « phalanges grandissantes d'étudiants à l'étranger » (留學生 *liuxuesheng*) comme les appelle Yves Chevrier, seront à l'avant-garde de l'effervescence intellectuelle du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle. Or, ces relations complexes engagées avec un monde autre, faites de curiosité, de perplexité, de négociations, d'interprétations, de contraintes, de transplantations sont en Chine marquées d'une forme d'ambivalence liée au fait qu'elles sont toujours tributaires des rapports de forces au sein desquelles elles surgissent. Ces relations qui existent par le simple fait du contact sont par définition très instables, imprévisibles, fragiles. Pourtant, ces relations transcendent aussi la rhétorique et les passions identitaires qui fondent le nationalisme moderne faisant naître ce que Gruzinsky appelle une « conscience-monde » que l'idéalisme kantien ne renierait pas. Sans les nommer, l'historien français nous parle de ce que la linguiste américaine Mary-Louise Pratt appelle les « zones de contact » (*contact zones*) de l'épopée coloniale. Elle les définit comme des « espaces sociaux où les cultures se rencontrent, se heurtent et se disputent, souvent dans des contextes de relations de pouvoir hautement asymétriques comme le colonialisme, l'esclavage ou leurs conséquences »<sup>230</sup>. Elle précise, la zone de contact est « un espace de rencontre colonial, un espace dans lequel des peuples géographiquement et historiquement distincts entrent en contact les uns avec les autres et établissent des relations suivies, impliquant généralement des conditions de coercitions, d'inégalité radicale et de conflits insolubles »<sup>231</sup>. Ces zones de contact ne sont pourtant pas seulement des lieux de domination, ce sont aussi des terrains d'échanges, mêmes inégaux, où

---

<sup>229</sup> Sur Sun, voir la biographie de Marie-Claire Bergère (Fayard, 1994). Sur Liang Qichao, Ma Jun dans sa thèse de Doctorat intitulé : *Liang Qichao et la trajectoire politique moderne de la Chine* (non publiée) détaille sa vie d'exilé : « Installé au Japon, il devient un journaliste et essayiste influent qui introduit auprès des Chinois les théories occidentales de la politique tout en se faisant l'écho du modèle japonais des réformes de l'ère Meiji. Il revendique les droits et la liberté du peuple dans le cadre de la nation, dont il formule une théorie normative et activiste dans sa théorie de la "rénovation du peuple" (*Xinmin shuo*) entre 1902 et 1906. Sa réflexion sur la culture propose une sélection des valeurs de la tradition compatibles avec la nation moderne ». Sur Chen Duxiu, Yves Chevrier, « De l'occidentalisme à la solitude », *art. cit.* ; Sur Hu Shi, voir Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance*, *op. cit.* Sur Cai Yuanpei, voir Ricardo K.S. Mak, « The German Intellectual Tradition », *art. cit.*, p. 35-52. Sur Lu Xun, on peut lire, de Gloria Davies, *Lu Xun's Revolution*, *op. cit.*

<sup>230</sup> Marie Louise-Pratt : « social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths », *Professions91*, New-York, MLA, 1991, p. 33.

<sup>231</sup> Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres & New-York, Routledge 2007 (première édition 1992, p. 6).

s'effectue ce que Pratt nomme la « transculturation » réciproque dans laquelle les Chinois se construisent une image de l'Occident, pendant que, dans le même temps, les Occidentaux se construisent une représentation des Chinois/Orientaux. Arif Dirlik voit se former dans ces zones une réification occidentaliste autochtone, en réponse à un orientalisme occidental construit sur l'invention occidentale de l'« Oriental » ou du « Chinois ». Cette idée est fondamentale pour relire les Lumières chinoises sous un éclairage doublement neuf.

D'abord, la boulimie d'idées occidentales n'est que très rarement une faim d'Occident. Il s'agit bien plutôt d'une réappropriation sensible de corpus dont l'origine n'est au final que très secondaire. Ce qui compte, c'est de trouver des solutions, peu importe d'où elles viennent, à ce qui est perçu comme l'urgence de parer à des catastrophes. Il faut à propos de cette soi-disant « occidentalisation totale » (全盤西化 *quanpan xihua*) qui fit les beaux jours d'une certaine lecture du 4 mai, écouter l'historienne Zi Zhongyun (資中筠 née en 1930). Elle parle d'un faux problème (偽問題 *weiwenti*) et renvoie aux usages linguistiques quotidiens et aux pratiques multiples d'une quantité formidable de gens, qui ne peuvent simplement pas changer du jour au lendemain<sup>232</sup>. Ce faisant, elle renvoie aussi à la réalité spatiale que représente le fait étranger dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle. Hormis les concessions dispersées dans les grandes villes du littoral, la présence occidentale est insignifiante quand on la compare à l'immensité paysanne du pays. Ensuite, la perception trop rapide d'une captation superficielle des savoirs occidentaux néglige l'usage précieux de l'« occidentalisme » comme ressource pour lutter intellectuellement contre un État ou une idéologie considérée comme oppressive<sup>233</sup>. Situer l'orientalisme et son image miroir occidentaliste, sans pour autant confondre la différence de leurs publics respectifs, modifie ainsi la compréhension des processus en jeu dans les Lumières chinoises, et dans leurs relations au pouvoir. En effet, sans diminuer l'impact majeur qu'ont eu les Lumières sur la modernité chinoise, cantonner le phénomène aux « zones de contacts » urbaines et ouvertes aux vents étrangers permet de redéfinir spatialement et de relativiser socialement leur amplitude sans jamais renégocier leur importance intellectuelle immense. De là sans doute naît d'ailleurs une des faiblesses majeures – et une des critiques récurrentes – des Lumières chinoises, qui, outre leur faiblesse numérique et leur présence

---

<sup>232</sup> Zi Zhongyun dans l'émission 世紀大講堂 *Shiji dajiang tang* [Century Forum] du 5 novembre 2015, disponible sur Internet : [<https://www.youtube.com/watch?v=Bd4dEmkSNrQ>], voir minute 11 & suivantes.

<sup>233</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Lanham- Maryland, Rowman & Littlefield, 2002 (1995).

géographique restreinte demeurent de nature élitiste et urbaine. En effet, l'ouverture sur le monde – la naissance d'une « conscience-monde » – de ses principaux acteurs sera constamment soumise à la suspicion infâmante d'affinité cosmopolite, ou pire de perversion apatride. On sent bien ici comment la critique des Lumières par deux grands courants nationalistes chinois va pouvoir fondre sur cette ambiguïté fragile entre une libération individuelle de l'aliénation au nom d'une humanité universelle et la nécessité de la libération de la nation.

### e) La critique chinoise des *Lumières*

Cet appétit de savoirs trouve bientôt un nom sous la plume de Lu Xun : l'« empruntisme » (拿來主義 *nalaizhuyi*)<sup>234</sup>. Ce trait essentiel des Lumières chinoises attache une sensation de confusion et de superficialité théorique au phénomène, en plus d'une dépendance importante aux outils importés qui, on l'a vu, alimente très vite les accusations d'occidentalisme. Une critique des Lumières qui se range autour de trois fronts et rassemble une palette de figures si différentes qu'elle peut sembler assez insolite. En effet, la première critique, née avec les Lumières, est formulée par un mélange hétéroclite de réactionnaires puritains parfois lié à la Cour des Qing et attaché aux privilèges que leur octroie la structure sociale impériale, et de conservatisme culturel plus ou moins réformateur persuadé de la possibilité d'adapter une ressource chinoise à un monde moderne. Les conservateurs culturels considèrent le 4 mai comme un moment où les intellectuels ont trop offert l'« hospitalité » aux idées étrangères<sup>235</sup>. Les conservateurs

---

<sup>234</sup> Néologisme créé par Lu Xun dans un texte éponyme de 1934 pour qualifier l'effervescence intellectuelle de la période, quand une diversité sans précédents de textes traduits devient accessible dans une langue moderne naissante et disséminée parmi les élites intellectuelles. Traduit une première fois en 1985, les traducteurs optent pour la locution un peu maladroite « take over policy » (politique de remplacement). Gloria Davies préfère de son côté parler d'« appropriatism ». (*Worrying About China, op. cit.*, p. 24, note 27). Je m'autorise ici le néologisme d'« empruntisme ».

<sup>235</sup> Gloria Davies, *Worrying About China, op. cit.*, p. 56. Liang Shuming (梁漱溟 1893-1988), défenseur des « valeurs chinoises » et sa théorie des trois mondes, est généralement cité pour illustrer cette volonté de repenser le corpus traditionnel au miroir de la modernité. Pourtant, éduqué aux savoirs modernes/occidentaux, ouvert sur le monde, Liang semble bien plus être un acteur des Lumières qui profite du pluralisme intellectuel de l'époque pour développer des idées neuves et proposer un conservatisme culturelle demandeur de modernité. Très critique de la situation du présent, ses réflexions sont un cri pour le changement. Anne Cheng dit de lui qu'il utilise le vocabulaire moderne pour récuser la modernité, au nom d'une tradition qu'il s'est lui-même inventé, par un apprentissage tardif des Classiques. Il est donc bien éloigné d'un conservatisme politique réactionnaire, même si les frontières entre les deux positions sont parfois difficiles à identifier clairement. Il est aussi fréquemment cité en exemple pour son attitude exemplaire de droiture toute confucéenne devant les vicissitudes politiques de la RPC et à ce titre représente

culturels défendent le confucianisme sur des bases morales. Ils le considèrent comme le dernier bastion d'un universalisme éthique humaniste. D'autres considèrent les « cinq relations cardinales » (五輪 *wulun*) comme la pierre angulaire de la loyauté familiale et plus généralement de l'intégration de la société chinoise. D'autres encore défendent le confucianisme comme patrimoine chinois distinctif par opposition à un monde baigné de cosmopolitisme occidental<sup>236</sup>. Ces perspectives sur la tradition intellectuelle chinoise fondent assez rapidement le soubassement de la continuation et de la modernisation du confucianisme tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, le plus souvent dans les périphéries du monde chinois que sont Hong Kong, Taïwan et les différentes diasporas académiques. Encore une fois, malgré la diversité des options conservatrices novatrices, le conservatisme réactionnaire n'est jamais loin<sup>237</sup>.

Cependant, on trouve aussi dans ces relectures modernes/modernisatrices de la tradition chinoise, des ouvertures politiques et des tentatives théoriques de développement démocratique qui permettent de parler de « Lumières confucéennes »<sup>238</sup>. À ce titre, l'œuvre et la carrière d'un Tang Yijie (湯一介 1927-2014) récemment disparu est absolument remarquable. Philosophe, il nous rappelle que la relation entre des traditions vieilles de plusieurs siècles et une « nouvelle tradition » est « hautement complexe » et que ce n'est que de cette complexité que sortira la modernité chinoise. Il nous rappelle que la réappropriation du confucianisme et plus généralement de la tradition chinoise autour de l'éventuelle invention d'un « modèle chinois ou asiatique » par des gouvernements asiatiques ou des entreprises commerciales « doit être traité avec la plus grande circonspection »<sup>239</sup>. Cet accent mis sur une forme d'humanisme issue de la tradition chinoise est important car c'est bien autour de cette complexe relation au passé que s'articule progressivement, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, un projet de monde chinois contre les Lumières dans lequel se retrouve aujourd'hui un curieux mélange de « traditionalistes »

---

un exemple de courage et de rigueur traditionnelle face aux excès de l'autoritarisme moderne. Liang Shuming, *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, trad. Luo Shenyi et Léon Vandermeersch, Paris, PUF, 2000. Pour la citation d'Anne Cheng, « Modernité et invention de la tradition chez les intellectuels chinois du XX<sup>e</sup> siècle », in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2003.

<sup>236</sup> Vera Schwarcz, « No Solace for Lethe », *art. cit.*, p. 91-92. Les cinq relations sont : souverain/sujet, père/fils, époux/épouse, aîné/cadet et entre amis.

<sup>237</sup> Charlotte Furth (éd.), *The Limits of Change – Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976. On trouve, en français quelques exemples récents plus ou moins convaincants de la version la plus contemporaine de cette tendance dans le numéro spéciale de la revue *Diogenes*, « Tendances actuelles de la philosophie politique en Chine », n° 221, janvier 2008.

<sup>238</sup> Le terme est notamment beaucoup utilisé par Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*

<sup>239</sup> Tang Yijie, « Some Reflections on New Confucianism in Mainland Chinese Culture of the 1990s », trad. Gloria Davies, in Gloria Davies (éd.), *Voicing Concerns*, *op. cit.*, p. 130 et 133.

plus ou moins réactionnaires, d'apparatchiks nationalistes qui se retrouvent très bien dans le discours de la grandeur chinoise et une jeune garde d'intellectuels postmodernes qui, sur un lit fort patriotique, rejoignent Adorno et Horkheimer et leur critique de la raison instrumentale en insistant toujours lourdement sur son origine occidentale<sup>240</sup>. Pour les uns, les Lumières sont coupables des tragédies de la Révolution communiste. Pour les autres, elles sont coupables des ravages du développement néolibéral contemporain. Dans la remise en cause des Lumières chinoises, les critiques communistes déjà anciennes rejoignent celles des postmodernes les plus contemporains sur les liens supposés entre les idées d'émancipation individuelle et de garantie des libertés par la loi avec les développements internationaux du capitalisme tout au long du XX<sup>e</sup> siècle<sup>241</sup>.

Dans le même mouvement, les revendications nationalistes des communistes facilitent ce lien théoriquement antinomique entre le Parti et les conservateurs culturels. La critique des Lumières chinoise met donc en place une dialectique triple – entre radicaux, conservateurs et orthodoxes/bureaucrates – qui nourrit un paradoxe intellectuel évident recouvrant l'ensemble d'une modernité chinoise entièrement tournée – et détournée – par la question nationale. Lumières, civilisation, modernité sont ici victimes – en Chine comme ailleurs – d'une « logique de l'abus » qui expose ces notions complexes mais centrales au risque d'un renversement en leur contraire<sup>242</sup>. Ceci conduisant possiblement à une antinomie théorique – et peut-être à une impasse politique – dans le retour en grâce récent de la tradition classique pour les dirigeants d'un Parti communiste fondée en 1921 dans la continuité directe des revendications iconoclastes du 4 mai et d'un XX<sup>e</sup> siècle subséquent construit sur une négation rhétorique radicale du passé encore sensible aujourd'hui dans le récit-cadre officiel de la révolution. Un paradoxe délicat – impossible – à résoudre qui donne l'impression persistante de flottement, d'indécision et d'improvisation politique du gouvernement chinois dans son rapport complexe à sa propre histoire<sup>243</sup>. Nous y reviendrons.

---

<sup>240</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>241</sup> Les articles réunis dans le numéro spécial de la revue *Perspectives chinoises* (2011/1) sur la fièvre des études nationales (國學 *guoxue*) offre une belle introduction à la complexité des conservatismes culturels du monde chinois et à leur histoire.

<sup>242</sup> Georges Benrekassa, « Une histoire des Lumières est-elle possible ? », in Michel Porret (dir.), *Le Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>243</sup> L'exemple des attermoissements officiels autour de l'installation – et du démantèlement – de la statue du maître de Qufu sur la place Tiananmen montre, non sans humour, la profondeur et la gravité pour le Parti de ces questionnements. Pour rappel, Andrew Jacobs, « Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square », *The New York Times*, 22 avril 2011, [<http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html>] (11/06/2015). Voir surtout, Arif Dirlik, « Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China », *art. cit.*

## f) Le 4 mai : fardeau des Lumières ?

Une fois construit l'imaginaire national, il devient impératif « de se saisir de l'imagination des hommes et de la gouverner »<sup>244</sup>. Les activistes du 4 mai ont désormais besoin d'efficacité pour s'organiser et arriver à des fins qui deviennent assez rapidement non plus la contestation du pouvoir, mais la prise de celui-ci<sup>245</sup>. Les préceptes du léninisme de guerre apporteront leur capacité organisationnelle aux communistes chinois, puis aux nationalistes du Guomintang (國民黨) avec la mise en place du front uni après 1923 sous l'égide des envoyés du Komintern. Lénine est en train de moderniser un pays arriéré, c'est pour cette raison – plus que pour les généreux idéaux de Marx – qu'il faut l'imiter<sup>246</sup>. De plus, comme le dit justement Benedict Anderson, « le modèle révolutionnaire bolchévique a été décisif pour toutes les révolutions du XXe siècle parce qu'il les a rendues imaginables dans des sociétés encore plus arriérées que toutes les Russie »<sup>247</sup>. Et, si il y a bien des échos au sursaut patriotique de 1919 dans l'enchaînement d'événements qui suivent la mort d'un ouvrier chinois dans une usine japonaise à Shanghai en 1925, à cette date (quatre ans après la fondation du PCC et deux ans après le début du Front uni), le Guomintang et les communistes sont déjà rodés à l'expertise organisationnelle soviétique pour canaliser les ardeurs du nationalisme anti-impérialiste. Le Mouvement du 30 mai 1925 (五卅運動 *wusa yundong*) peut-être considéré comme la fin de la période ouverte par le 4 mai 1919 et peut-être aussi comme la deuxième mort des idéaux des *Lumières*, oubliés dans l'amorce d'une brutalisation irréversible des rapports sociaux sur la route de la révolution<sup>248</sup>. En effet, après cette date, la révolution de la culture rencontre le monde du travail et la mobilisation de masse. Le paradigme dominant de la politique devient sociologique. Libéraux et radicaux s'accordent désormais sur la contingence du changement politique par rapport à l'importance du changement social. La société est devenue le point de départ de l'analyse

---

<sup>244</sup> Fabre d'Églantine, cité par Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, Paris, Éditions du Seuil, Points/Essais, 2011, p. 64-65.

<sup>245</sup> L'historien et sociologue Immanuel Wallerstein, dans sa théorie des « systèmes-mondes », propose une description des conséquences du « printemps des peuples » de 1848 en France et en Europe et des liens entre conservateurs à droite, libéraux au centre et radicaux à gauche qui rappelle fortement l'embrasement de 1919. *Comprendre le monde – Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, trad. Camille Horsay, Paris, La Découvert/Poches, n° 301, 2006, p. 98-107.

<sup>246</sup> Lucien Bianco, *Les Origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 2007 (1967), p. 335.

<sup>247</sup> Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>248</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, *op. cit.*, p. 340-341.

politique<sup>249</sup>. Donc, les questions économiques, et en particulier le besoin d'égalité, deviennent le défi à résoudre avant tout autres considérations<sup>250</sup>. On le voit, les manifestations du 4 mai cristallisent la dualité du nationalisme chinois au XX<sup>e</sup> siècle : à une humiliation étrangère devenue insupportable (concessions, extra-territorialité, statut de « semi-colonie », « trahison » de Versailles) fait écho une désillusion politique devant l'incapacité de l'État chinois à y répondre (corruption, militarisme, collusion des élites). Se met en place, dès lors, entre le dehors (« impérialisme ») et le dedans (« féodalisme »), une dialectique équivoque qui structure tous les développements – sociaux et politiques, mais aussi intellectuels et historiographiques – subséquents et qui est une clef du parcours de la Chine au XX<sup>e</sup> siècle<sup>251</sup>.

Des événements de la période du 4 mai 1919, il demeure quatre appréciations classiques<sup>252</sup>. D'abord, (1) les manifestations marquent le début d'un mouvement populaire qui aboutira aux révolutions, nationaliste et communiste. Ensuite, (2) la poursuite d'une « nouvelle culture », qui atteint sa plus grande intensité cette même année, confirme l'émancipation chinoise de sa culture classique et entérine l'acceptation des canons pédagogiques occidentaux. (3) Les opposants, traditionalistes antimodernes, se retrouvent condamnés à une position d'attachement pédant et obscurantiste à l'orthodoxie confucéenne<sup>253</sup>. Enfin, (4), les divisions internes au mouvement immédiatement après 1919 séparent les activistes politiques engagés dans la révolution et les intellectuels libéraux, plus attachés à une solution évolutive basée avant tout sur une réforme axée sur l'éducation. Dans cette division se sédimentent les deux grands récits de l'historiographie moderne chinoise – révolution et modernisation – sur lesquels nous reviendrons longuement plus avant. Ces perceptions du 4 mai ont longtemps alimenté les études chinoises et participent encore d'une certaine perception culturaliste du XX<sup>e</sup> siècle chinois qui essentialise un double binarisme Chine/Occident et tradition/modernité qui simplifie à outrance la relation des intellectuels à leur propre culture. Cette lecture classique est au

---

<sup>249</sup> Arif Dirlik, *Revolution and History – Origins of Marxist Historiography in China 1919-1937*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 39-40.

<sup>250</sup> Jarkko Haapanen, « Language, Time and the May Fourth Movement », *Graduate Journal of Asia Pacific Studies*, n° 7, vol. 2, 2011, p. 106.

<sup>251</sup> Jean-Pierre Cabestan, « Les Multiples facettes du nationalisme chinois », *Perspectives Chinoises*, n° 88, mars/avril 2005, p. 28-30.

<sup>252</sup> Charlotte Furth, « May Fourth in History », *art. cit.*, p. 58.

<sup>253</sup> Charlotte Furth précise très rapidement que les opposants à l'iconoclasme occidentaliste furent aussi des acteurs des Lumières, qu'il s'agisse de Lin Shu (1852-1924) et de ses 170 traductions de romans occidentaux (Dumas, Dickens...) qui jouèrent un rôle non négligeable dans l'introduction du monde occidentale en Chine ou Liang Shuming, voir « May Fourth in History », *art. cit.*, p. 62-64.



fondement du « mythe du 4 mai », celui de l'existante possibilité d'une rupture totale et irrévocable avec le passé<sup>254</sup>. Ce paradigme du 4 mai est agencé selon quatre thèmes plus ou moins explicitement identifiés :

Premièrement, ceux actifs dans le mouvement apparaissent comme un groupe d'intellectuels de haut niveau à la recherche de la formule juste pour transformer et sauver la Chine. Deuxièmement, pour changer la Chine, ils célèbrent fermement le « nouveau », et défendent en particulier les idées occidentales. Troisièmement, les idées occidentales sur lesquelles ils modèlent leur vision de la modernité sont celles des Lumières européennes comme la liberté, l'égalité et l'individualisme qui deviennent les fondements de l'État et de la société qu'ils tentent de façonner. Et quatrièmement, bien qu'ils aspirent à l'individualisme, les radicaux du 4 mai trouvent l'autonomie de l'individu extrêmement difficile à préserver quand leur pressante mission est de sauver la nation [...]. Donc, leur dévouement envers la nation culmine au bout du compte dans l'essor du socialisme puis du communisme, qui impose une idéologie sur la société, la nation et les représentations de la vie<sup>255</sup>.

Ce passage montre bien l'ambiguïté de l'horizon d'attente des activistes de mai, clivé entre un imaginaire égalitaire, socle utopique commun tant des libéraux que des différents courants anarchistes, et le « diktat des réalités » qui oblige la recherche de solution efficace à des problèmes immédiats. Le concept de « Mouvement du 4 mai » est à la fois limité temporellement aux événements de ce jour particulier, mais il est aussi – surtout – lié aux développements émotionnels, culturels, et politiques complexes qui le précèdent et qui le prolongent<sup>256</sup>. La forme historique des événements de 1919 qui ont déclenché le premier mouvement intellectuel moderne est souvent confondue avec une expérience subjective de

---

<sup>254</sup> Vera Schwarcz, « The Chinese Enlightenment », *art. cit.*, p. 78.

<sup>255</sup> Ip Hong-yok et al., « The Plurality of Chinese Modernity », *art. cit.*, p. 491. Les ouvrages considérés ici sont ceux de Chow Tse-tung (1960) qui envisage le 4 mai comme une « révolution intellectuelle », de Lin Yusheng (1979) qui se concentre sur l'iconoclasme antitraditionnel radical, et de Vera Schwarcz (1986) qui considère le Mouvement du 4 mai comme l'expression de la tension universelle entre nationalisme et critique culturelle, remplacé en termes chinois par la lutte entre le devoir de salut national et la quête des Lumières, p. 491, note 2. On peut ajouter à cela la trilogie de Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, UCLA Press, 1968. Pour Levenson le lien des intellectuels modernistes avec la tradition existe dans une forme d'« attachement émotionnel ». L'article déjà cité de Li Zehou (1987) peut être ajouté à cette liste de lectures « classiques » du 4 mai.

<sup>256</sup> Jonathan Spence, *The Search for Modern China*, *op. cit.*, p. 310. L'historien américain Yu Yingshi parle de « sens étroit » (les manifestations) et de « sens large » (l'ensemble du mouvement), « Neither Renaissance nor Enlightenment », *art. cit.*, p. 304.

la modernité<sup>257</sup>. C'est là que réside le caractère nodal du « 4 mai » et son amalgame avec les Lumières chinoises, mais aussi avec le Mouvement pour la nouvelle culture. C'est à la fois l'aboutissement d'un projet plus ancien d'émancipation intellectuelle face aux forces obscures des aspects les plus contraignants de la tradition, en même temps que le début de la récupération de ce même projet par des acteurs aux agendas souvent antagonistes. Ainsi, Anne Cheng a raison quand elle définit le 4 mai comme une « rupture symbolique décisive » de l'histoire de la Chine moderne<sup>258</sup>. Mais cette rupture est davantage une rupture entre les protagonistes de l'événement, que l'idée classiquement admise d'une rupture avec la tradition. La victoire du 4 mai, c'est la réalisation de l'efficacité du radicalisme intellectuel appliquée à des formes nouvelles d'action sociale. C'est le moment où le projet intellectuel des Lumières de refondation culturelle se sépare d'un projet politique encore immature mais dont l'objectif – la prise du pouvoir par l'action, violente si nécessaire – commence à devenir intelligible.

Ainsi, si le 4 mai des intellectuels libéraux reste une étape marquante de l'histoire de l'ambition émancipatrice des Lumières chinoises, il est aussi considéré comme la première étape vers la création du Parti communiste chinois et la « libération » de 1949. À ce titre, on peut considérer les événements de la journée du 4 mai comme un point d'orgue de l'histoire des Lumières chinoises. Acmé dramatique de plus d'un demi siècle de réflexions, il marque simultanément le début d'une période d'éclipse pour un projet intellectuel libéral, ouvert, inclusif et pluraliste, qui ne peut se satisfaire ni se développer dans la violence. Ce jour constitue aussi un événement fondateur de la mythologie de la téléologie communiste orthodoxe de la victoire révolutionnaire. Pour cela, le 4 mai – comme les Lumières – se retrouvent désormais accusé d'être le creuset dans lequel s'est inventé le radicalisme politique moderne tenu responsable de l'insoutenable violence du XX<sup>e</sup> siècle chinois<sup>259</sup>. Assez étrangement, une critique libérale du 4 mai en vient à condamner simultanément l'ensemble du projet des Lumières chinoises de la manière suivante : en imposant le 4 mai 1919 comme une nouvelle tradition et en remplaçant une idéologie (le confucianisme) par

---

<sup>257</sup> Gloria Davies, « Toward Transcendental Knowledge: The Mapping of May Fourth Modernity/Spirit », *East Asian History*, n° 4, décembre 2011, p. 143.

<sup>258</sup> Anne Cheng, « Le Ressac de l'histoire », interview pour le magazine *Vacarmes*, n° 52, été 2010, disponible en ligne [<http://www.vacarme.org/article1917.html>] (15/03/2013).

<sup>259</sup> Comparaison n'est pas raison, mais on trouve dans cette critique chinoise des Lumières un schéma occidental équivalent qui condamne le projet émancipateur de la Révolution française comme le modèle des totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle. Le livre de François Furet, *Le Passé d'une illusion* (Poche 2003, première édition 1995) est symbolique de ce mouvement de remise en question du potentiel libérateur des révolutions française et russe qui s'est structuré dans les débats qui ont précédé le bicentenaire de la révolution de 1789.

une autre (le marxisme-léninisme-pensée Mao Zedong), les communistes chinois réifient le premier mouvement intellectuel moderne et le transforment, ironiquement, en fardeau pour ceux qui restent attachés au projet initial de tolérance et de pluralisme<sup>260</sup>. C'est dans cette structure duale que réside la tension dialectique des « Lumières du 4 mai » en tant que nœud conceptuel de la modernité chinoise. On ne peut en Chine parler de modernité, sans parler de 4 mai, et vice et versa<sup>261</sup>.

Si certains travaux tendent à relativiser la centralité du 4 mai dans l'histoire moderne<sup>262</sup>, il est notable qu'aux interprétations divergentes de l'événement correspondent les agendas particuliers des différents interprètes. La prise du pouvoir par une élite éduquée est désormais confisquée par les communistes dans une histoire de révolution (ré)écrite a posteriori comme le couronnement d'une « nouvelle ère » où le grand récit d'une victoire révolutionnaire s'amalgame complaisamment à la perception généralement positive des Lumières. La subséquente « canonisation du 4 mai »<sup>263</sup> par le récit orthodoxe crée dès lors une confusion entre le projet chinois de modernité (que l'on peut englober sous le terme de Lumières) et le projet étatique de modernisation (qui correspond d'avantage au canon dogmatique du 4 mai, et au credo de son interprétation communiste). Dans cet amalgame État-société disparaît l'espace de la société civile et les différentes options modernistes se perdent soit dans un étatisme castrateur soit dans un utopisme destructeur<sup>264</sup>. Pour le professeur de littérature Léo Ou-fan Lee, c'est précisément là, dans la réduction de cet entre-deux, que réside le fardeau que les intellectuels du 4 mai vont s'infliger à eux-mêmes – et à leurs héritiers – en s'imposant la tâche prométhéenne et illusoire de conduire en même temps l'État et la société vers la nouvelle civilisation du XX<sup>e</sup> siècle dans un récit de la modernité dont le nationalisme fournirait l'impulsion principale<sup>265</sup>.

D'autant que, comme le montrent des recherches récentes augmentées des apports théoriques sur la construction langagière et sémiotique des pouvoirs politiques, la réalité du 4 mai n'est ni tolérante ni pluraliste. Ce qui se joue alors n'est motivé que par le « désir de

---

<sup>260</sup> Xu Jilin, « Xiandai wenhuashi shang de wusi guaiquan » [Le cercle vicieux du 4 mai dans l'histoire intellectuelle moderne], *Wenhuibao*, Shanghai, 21 mars 1989. Cité par Geremie Barmé, *In the Red – On Contemporary Chinese Culture*, New-York, Columbia University Press, 1999, p. 55.

<sup>261</sup> Gloria Davies, « Towards Transcendental Knowledge », *art. cit.*, p. 143-144.

<sup>262</sup> C'est notamment l'intention de la somme d'article réunis par Doleželová-Velingerová Milena et Oldřich Král dans *The Appropriation of Cultural Capital*, *op. cit.*

<sup>263</sup> Du titre de l'article de Rudolf Wagner, « The Canonization of May Fourth », in *The Appropriation of Cultural Capital*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>264</sup> Léo Ou-fan Lee, « Incomplete Modernity: Rethinking the May Fourth Intellectual Project », in Doleželová-Velingerová Milena et Oldřich Král (éds.), *The Appropriation of Cultural Capital*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>265</sup> Léo Ou-fan Lee, « Incomplete Modernity », *ibid.*, p. 65.

saisir le pouvoir hégémonique dans le champ de la culture »<sup>266</sup>. Un désir alors pas nécessairement conscient, mais qui transparait dans la radicalisation croissante, et corrélativement, dans la progressive impossibilité d'une volonté de compromis. La posture d'intransigeance caractéristique de l'époque eut un impact direct et profond sur les modalités de la vie intellectuelle ultérieure et a particulièrement influencé des médias imprimés en voie de modernisation. Le combat pour l'hégémonie idéologique transforme la presse chinoise moderne en instrument de propagande plus qu'en « espace public » au sens habermassien du concept, à savoir une zone tampon, un lieu de débat et de négociations entre le pouvoir et les citoyens. Dans les journaux s'affrontent, après mai 1919, des cercles d'influences politiques contrôlés par des groupes aux intérêts divergents<sup>267</sup>. Le journal *La Jeunesse*, phare des Lumières chinoises, après avoir porté la révolution littéraire, mis en avant la question féminine et introduit la théorie marxiste dans les débats devient l'outil de la propagande d'un Parti communiste chinois tout juste fondé. Cette perspective nous présente les techniques journalistiques – souvent brutales – d'un Chen Duxiu comme annonciatrices de la violence des débats politiques ultérieurs. C'est pour cette raison d'ailleurs que dès l'automne 1920, d'ailleurs, Lu Xun et Hu Shi quittent le comité de rédaction du journal<sup>268</sup>.

La première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, entamée comme une période de libération, devient le moment où une idéologie autoritaire se substitue à une autre comme l'affirme en tous cas le schéma construit par des historiens chinois qui tentent de comprendre les difficultés et les échecs du développement intellectuel et politique chinois du XX<sup>e</sup> siècle. C'est la lecture qu'en font Jin Guantao et Liu Qingfeng, et ceux qui perçoivent dans l'idéologie marxiste sinisée une mutation de la pensée confucéenne traditionnelle<sup>269</sup>. Se pose ainsi

---

<sup>266</sup> Léo Ou-fan Lee, « Incomplete Modernity, *ibid.*, p. 42-43. Dans une recension critique de cette somme d'article, Vera Schwarcz, après avoir reconnu l'importance d'un renouveau des perspectives sur l'ensemble du mouvement, rappelle pourtant que sa perception du mouvement reste très différente et qu'il demeure : « the period of greatest intellectual debate and creativity in twentieth century China » [la période la plus importante de débats intellectuels et de créativité du XX<sup>e</sup> siècle chinois]. Elle rappelle ensuite avec empathie que le 4 mai reste « a thorn in the side of all autocratic regimes » [une écharde dans le pied de tous les régimes autocratiques] tant son « potential for cultural and political earthquake » [potentiel pour être un tremblement de terre culturel et politique] est immense. *The Journal of Asian Studies*, vol. 62, n° 1, février 2003, p. 237. On ne peut que reconnaître ce potentiel déstabilisateur après les événements des années 1980 (du Mouvement de libération de la pensée à la Fièvre culturelle, et jusqu'aux revendications démocratiques des étudiants du printemps de 1989) qui tous se référaient aux Lumières du début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>267</sup> Léo Ou-fan Lee, « Incomplete Modernity », *art. cit.*, p. 58.

<sup>268</sup> Lucien Bianco, *Les Origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris, Folio/histoire, 2007 (1967), p. 86.

<sup>269</sup> Voir, Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Socialism and Tradition: the Formation and Development of Modern Chinese Political Culture », *The Journal of Contemporary China*, n° 3, été 1993 (Texte traduit en français,

progressivement une réflexion sur les éléments – de rupture ou de continuité – qui relie la Chine dite moderne à son passé et qui font, pour une nébuleuse intellectuelle qu'on peut appeler « continuiste », du système socialiste, une adaptation de l'ordre traditionnel<sup>270</sup>. Dans ces relectures du 4 mai réapparaissent les thèmes majeurs des Lumières chinoises que les lectures plus classiques avaient eu tendance à enterrer sous le poids de la politisation qui suivit les manifestations de 1919<sup>271</sup>. En particulier, la lecture connue de l'étouffement des Lumières par la nécessité de « sauver le pays » est aujourd'hui relativisée, d'un côté, par une certaine perspective selon laquelle les Lumières chinoises fonctionnent concomitamment avec le nationalisme pour conduire les intellectuels à opter pour une transition vers le marxisme sinisé. C'est-à-dire que c'est l'inspiration des idées des Lumières qui a conduit les intellectuels vers un communisme envisagé comme une poursuite morale du bien commun conciliable avec la ressource traditionnelle autochtone. De l'autre côté voient le jour des interprétations qui défient le temps long et les grandes mises en intrigue pour s'arrêter sur des aspects plus triviaux, plus subtils, pour interpréter un des phénomènes les plus lourds de significations de l'histoire chinoise moderne.

### **g) Un héritage ambivalent**

D'autres lectures tentent encore d'opérer un « décentrement » du 4 mai dans l'histoire chinoise de la modernité. C'est-à-dire qu'en revenant à une certaine réalité historique de la période – désormais indifféremment élargie au premier quart du XX<sup>e</sup> siècle – ces études renouvellent la relation des Chinois à l'Occident et à la modernité. Pour cela, de nouvelles perspectives sont adoptées. À la paradigmatique « réaction à l'Occident », on préfère désormais parler de « pratiques translinguistiques » et de traductions de la modernité. Léo Ou-fan Lee raconte très bien l'effet de l'intrusion moderne dans le quotidien, par le

---

« Socialisme et tradition: formation et développement de la culture politique chinoise moderne », *MONDE CHINOIS nouvelle Asie*, n° 43, 2015, voir Annexe 03).

<sup>270</sup> Peter R. Moody Jr., « Trends in the Study of Chinese Political Culture », *The China Quarterly*, n° 139, septembre 1994, p. 733-738. Il faut noter que cette approche de la politique par la culture parle davantage à un public d'activistes et de chercheurs chinois qu'à un public universitaire occidental, en faisant appel à des généralisations culturelles abstraites tirées de l'histoire, de la littérature et de la politique contemporaine chinoise. Lucian Pye a, en Occident, popularisé ce discours dès la fin des années 1960. De lui, on peut lire, *The Cadre and the Mandarin*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988. En Chine, c'est Jin Guantao et Liu Qingfeng qui, dès la fin des années 1970, s'installent comme les chefs de file de cette nébuleuse de la continuité historique avec leur hypothèse de l'« hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise » (voir la note précédente).

<sup>271</sup> Ip (et al.), « The Plurality of Chinese Modernity », *art. cit.*, p. 502.

truchement d'objets apparemment aussi insignifiants que des ventilateurs ou du rouge à lèvres. Il n'est question ni de réaction hostile, ni de rejet, mais bien d'une attention un peu embarrassée dans laquelle se mêle aux anxiétés de l'époque une curiosité réflexive fort éloignée de l'iconoclasme farouche habituellement attribué aux tenants de la modernité. Dans cette relecture sensible et affective du début du siècle, ces perceptions veulent transcender la polarité entre tradition et nouveauté pour redéfinir la modernité comme une entreprise aux multiples visages et aux contradictions nombreuses. Une approche qui relativise les paradigmes classiques du 4 mai en insistant sur les interactions entre passé et présent en jeu dans la poursuite de la nouveauté. L'individu est alors considéré non plus comme un objet, classiquement subordonné à une idéologie, à la politique ou à l'État, mais comme un sujet désirant. Désir envisagé comme le lieu de projection des frustrations des Chinois que provoque leur propre incapacité à agir pour la nation<sup>272</sup>.

En particulier, la lecture connue d'un étouffement des Lumières par la nécessité de « sauver le pays » est aujourd'hui invalidée par une perspective qui ne voit plus de contradictions entre Lumières et salut national. Les Lumières chinoises sont nées avec l'idée de nation et inversement. Elles fonctionnent concomitamment avec le nationalisme (ou plutôt les nationalismes). Et c'est l'inspiration des idées des Lumières qui conduit bon nombre d'intellectuels vers un communisme envisagé alors comme un idéal moral du bien commun compatible avec la ressource intellectuelle autochtone<sup>273</sup>. On peut conclure ce chapitre en rappelant le jugement de Vera Schwarcz qui introduit bien le rapport contemporain de la Chine à son passé – constitutif de la suite de ce travail – pour qui les Lumières sont un thème récurrent hantant toujours l'esprit des intellectuels chinois. Or, le Mouvement du 4 mai est aujourd'hui le point de référence le plus important utilisé par le Parti pour légitimer son pouvoir, en même temps qu'il demeure un argument favori des opposants chinois pour légitimer leur critique<sup>274</sup>.

## **h) Rupture et continuité : une alternative ?**

Faire de l'histoire, c'est inmanquablement se pencher sur les ruptures et/ou les continuités entre les temps passés et le présent. Pourtant, les deux termes de cette

---

<sup>272</sup> Lydia Liu, chapitre 4 : « Narratives of Desire », *Translingual Practice*, *op. cit.*, p. 128 et suivantes.

<sup>273</sup> Chen Xiaoming, *From the May Fourth Movement*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>274</sup> Nora Sausmikat, « Generations, Legitimacy, and Political Ideas in China: The End of Polarization or the End of Ideology? », *Asian Survey*, vol. XLIII, n° 2, mars/avril 2003, p. 366.

alternative ne semblent pas résister à des lectures plus récentes qui complexifient la tension entre passé et présent et modifient d'autant les histoires révolutionnaires pour qui le progrès est fait de ruptures plus ou moins marquantes. Edward Schils (1910-1995), sociologue et historien, pionnier de cette évolution, écrit justement, que d'une manière générale, « depuis la Révolution française l'acceptation de la légitimité de la révolution et de l'iniquité de la tradition est devenue une des traditions les plus puissantes chez les intellectuels »<sup>275</sup>. Plus précisément, les intellectuels modernes en s'emparant de nouvelles idéologies n'ont jamais réussi à complètement détruire celles qui les avaient précédées. Soit ils les ont assimilées en les intégrant à leurs nouveaux discours, soit ils les ont chargées de toutes les valeurs négatives<sup>276</sup>. L'usage même du terme *Zhongguo* a connu une évolution sémantique qui est autant une continuité qu'une rupture. Une contradiction apparente qui saisit la relation ambivalente de la Chine à son passé<sup>277</sup>. Se défaire de ce trait majeur de la modernité est difficile et l'historiographie contemporaine pose invariablement la question de l'historicisation du passé, et de l'utilisation à cette fin de dates de référence qui servent comme des marqueurs symboliques et permettent de mettre ce passé à distance<sup>278</sup>. Or, si la

---

<sup>275</sup> Edward Schils, « Intellectuals, Tradition, and the Traditions of Intellectuals: Some Preliminary Considerations », *Daedalus*, vol. 101, n° 2, Intellectuals and Tradition, printemps 1972, p. 31-32. Sur le sujet, son opus magnum, *Tradition* (Chicago University Press, 1981) fait encore référence quant à l'idée de continuité entre passé et présent. Le paradigme de « traditions inventées » d'Eric Hobsbawm, quasiment contemporain semble mieux résister au temps. Pour l'historien britannique, les traditions inventées se distinguent des traditions anciennes véritables en ce qu'elles sont essentiellement des produits de la modernité qui cherchent à réintroduire des référents et de la stabilité à une société en pleine mutation. E. Hobsbawm & T. Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, trad. par Christine Vivier, Éditions Amsterdam, 2006 (1983). Ainsi, le cas de l'intrusion occidentale et du colonialisme offre ce phénomène presque paradoxal où les « traditions inventées » participent à la modernisation d'une société. Eric Hobsbawm, « Inventer les traditions », trad. André Mary, Karim Fghoul et Jean Boutier, *Enquêtes*, n° 2 [<http://enquete.revues.org/319#authors>] (14/07/2015). Anne Cheng montre bien cette articulation de la question de la tradition dans le portrait croisé qu'elle fait de Liang Qichao et Liang Shuming dans « Modernité et invention de la tradition », *art. cit.*

<sup>276</sup> Alain Blondy, *Nouvelle histoire des idées politiques – Du sacré au politique*, Paris, Perrin, 2016, p. 18.

<sup>277</sup> Chen Yuzheng, *Zhonghua minzu ningjuli de lishi tansuo* [Exploration historique du pouvoir à venir de la nation chinoise], Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1994. Voir chapitre 4, « Zhongguo – Cong diyu he wenhua gainian dao guojia mingcheng » [Zhongguo : de concept culturelle et régional à nom national], p. 96-97. Cité par Arif Dirlik qui a partagé avec moi sa mise au point récente sur l'origine des termes *Zhongguo* et *Zhonguoren*, avant que celle-ci soit mise en ligne : « Born in Translation: "China" in the Making of "Zhongguo" », [<https://www.boundary2.org/2015/07/born-in-translation-china-in-the-making-of-zhongguo/>] (03/10/2016), qu'il soit remercié ici.

<sup>278</sup> Enzo Traverso, *Le Passé, mode d'emploi*, *op. cit.*, p. 43. Pour la Chine « moderne », 1895, 1898, 1905, 1911, 1919, 1949 peuvent faire office de marqueurs symboliques de l'historicisation du passé, de « ruptures ». Il semble que pour la Chine contemporaine, en phase d'historicisation, les dates de 1976, 1978, 1989 et 1992 soient déjà remarquables. Il reste à savoir avec quels autres marqueurs temporels elles vont venir dessiner l'histoire de la Chine aujourd'hui : 2001 (entrée dans l'OMC) et 2008 (Jeux Olympique de Pékin) ou 2008 (émeutes aux zones frontières) ou 2009 (condamnation du prix Nobel de la paix) ? Sur la signification contemporaine de l'année 1949, on peut lire, Paul A. Cohen, « Reflections on a Watershed Date: The 1949 Divide in Chinese History », in Jeffrey Wasserstrom, *Twentieth-Century China – New Approches*, New-York & Londres, Routledge, 2003. Pour l'année 1989, on peut lire Krishan Kumar, « The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism and Democracy », *Theory and Society*, n° 21, 1992.

volonté existe bien de faire des manifestations du 4 mai 1919, ou des écrits en langage vernaculaire issus de la révolution littéraire, des points de « pure origine » sans aucun rapport avec le passé, on sait désormais qu'une telle séparation hermétique entre passé et présent, si elle n'est pas impensable, est totalement irréaliste<sup>279</sup>. Alors que l'idée même de modernité tenait entièrement dans celle de rupture avec le passé, l'idée d'une continuité culturelle est devenue dépendante de l'idée plus contemporaine de légitimité. Même si la littérature en langue vulgaire représente effectivement une césure radicale avec le langage classique, à un autre niveau, elle ne peut être significative auprès de son lectorat sans faire appel au sens existant dans la langue chinoise classique<sup>280</sup>. Une banalité qu'on trouve d'ailleurs aussi bien pour le langage et la littérature, qu'on la retrouve nécessairement pour l'histoire. La modernité est au cœur des questions soulevées par l'effervescence intellectuelle du premier XX<sup>e</sup> siècle, or, elle est elle-même porteuse de paradoxe. En effet, la conscience du XX<sup>e</sup> siècle n'envisage-t-elle pas la modernité à la fois comme évolution et comme rupture ?<sup>281</sup> L'historiographie, envisagée comme continuité réfléchie, par opposition à la réception passive de récits transmis, entretient un rapport constitutivement ambivalent avec la tradition, terme devenu davantage sujet de polémiques qu'objet d'analyse. La modernité suppose à la fois continuité et discontinuité par rapport à la tradition. Il y a rupture parce que le passé comme objet n'est plus hérité, il est soumis à inventaire, à l'examen critique de ses matériaux, à leur sélection, à leur authentification. Mais le discours historiographique est nécessairement continuité puisqu'il postule une certaine homogénéité du temps capable de soutenir une intelligibilité au présent de ce qui est advenu dans le passé.

D'ailleurs, il existe clairement une continuité ténue entre la posture des intellectuels du 4 mai, l'idéalisme moral de leurs précurseurs confucéens et une « inclinaison élitiste » toute confucéenne passée comme héritage intellectuel de la génération du 4 mai. Même l'historien Lin Yusheng (林毓生 né en 1934) défend l'idée que l'antitraditionalisme de modèles intellectuels aussi importants que Chen Duxiu, Hu Shi ou Lu Xun est redevable de la tradition culturelle chinoise, et de surcroît d'une certaine tradition confucéenne de juste

---

<sup>279</sup> Plus récemment, Edward Saïd a aussi montré toute l'ambiguïté des intellectuels dans leurs relations à la « tradition », *Representations of the Intellectuals – The Reith Lectures*, New-York, Pantheon Books, 1994. Publié en français sous le titre *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. Paul Chemla, Seuil-essais, Paris, 1996. Voir en particulier, « Tenir en respect nations et traditions », p. 41-62.

<sup>280</sup> D'autant que s'ils n'ont pas la même autorité que la textualité en *wenyan*, les écrits en langue parlée *baihua* sont déjà courants au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Gloria Davies, « Chinese Literary Studies », *art. cit.*, p. 74.

<sup>281</sup> Léo Ou-fan Lee, « Incomplete Modernity » *art. cit.*, p. 32.



indignation morale, plutôt que de l'impact de l'Occident<sup>282</sup>. Avec leur éducation, leurs orientations culturelles et leurs convictions morales personnelles, la « nouvelle jeunesse » reste attachée encore à des valeurs morales confucéennes conventionnelles. Elle reste en effet persuadée qu'« il est du devoir des membres éduqués de la société de contribuer à la vie publique et d'influencer les processus politiques grâce à une opinion instruite et à un jugement politique et moral solide »<sup>283</sup>. On notera ici la proximité de posture avec celle défendue par les intellectuels chinois des Lumières. Ainsi, les acteurs du 4 mai continuent-ils à utiliser la rhétorique et le langage moral confucéen pour s'occuper des questions sociales et politiques de leur temps. Leurs commentaires critiques sur la politique et la société sont généralement faits sous couvert de discussions érudites sur des événements ou des personnages anciens sans rapports évidents. Une manière clairement confucéenne qui instrumentalise l'histoire pour critiquer la situation politique et culturelle de la société du présent<sup>284</sup>. Ainsi, on peut affirmer aujourd'hui que les penseurs du 4 mai ne se sont pas libérés de leurs prédécesseurs confucéens, mais qu'ils ont continué à s'approprier la tension créative des traditions éclairées du confucianisme, comme la responsabilité sociale et politique, et la perfectibilité humaine par le développement intellectuel et culturel individuel.

Pour avoir accès à l'histoire chinoise de la modernité, il est nécessaire de comprendre d'abord la nature et les caractéristiques de la tradition classique des Lumières confucéennes, qui ont façonné clairement la manière du discours et le mode de praxis politique des penseurs des Lumières chinoises du XX<sup>e</sup> siècle<sup>285</sup>. Le postulat théorique peut-être le plus ambitieux, et peut-être le plus ouvert au débat est donc de faire un lien entre passé et présent en faisant de la tradition confucéenne une herméneutique politique au même titre que le politique du monde postmoderne contemporain est lui-même un texte à analyser pour y trouver de la signification. Une perspective particulière qui, en faisant des Lumières une métaphore importante pour le progrès et la libération de l'humanité, interdit l'épuisement de leurs significations dans une unique réalisation historique, européenne, française ou chinoise. Zhang Wei (張偉 née en 1958) écrit encore :

la compréhension que l'humanité a d'elle-même se renouvelle constamment en relation au contexte continuellement mouvant du présent. En voulant créer un lien

---

<sup>282</sup> Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, p. 67.

<sup>283</sup> Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>284</sup> Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *ibid.*, p. 60.

<sup>285</sup> Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *ibid.*, p. 47.

entre l'exégèse classique confucéenne et l'évolution de la question des Lumières, elle transcende l'aspect contextuel et historicisé des Lumières pour en (re)faire une interrogation d'ordre universel. Ce faisant elle replace avec vigueur et éloquence la question des Lumières chinoises au delà du temps et de l'espace dans leur nécessaire acuité contemporaine<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> Zhang Wei, *What is Enlightenment ?*, *op. cit.*, p. 7.



## Chapitre III – L'historiographie moderne, entre savoir et politique

---

### a) La nécessité de nommer la « Chine/Zhongguo »

C'est dans la nécessité de construction nationale au tournant du XX<sup>e</sup> siècle que s'invente la Chine moderne et avec elle, son histoire. Le besoin se fait alors sentir de créer un récit qui puisse inclure toutes les dimensions spatiales, temporelles et humaines de ce lieu alors encore assez mal défini que les Français appellent « Chine », les Anglais « China », les Russes « Китай » (Kitay). Des études récentes sur les origines historiques des termes « Chine » (中國 *Zhongguo*) ou « Chinois » (中國人 *Zhongguoren*) remettent en effet en cause toute les prétentions téléologiques des grands récits – étrangers et chinois – de la Chine et éclairent une difficulté réelle rencontrée par les historiens. La Chine, jusqu'au tournant du XX<sup>e</sup> siècle est un « pays sans nom » et donc, sans histoire (dans l'acception moderne du terme, entendons-nous bien). Comprendre cela, c'est entendre la peur panique de l'intelligentsia devant la possibilité d'une disparition possible de leur pays/nation (國 *guo*), incommensurable angoisse du décès de la nation (亡國 *wangguo*), source tragique et pour ainsi dire origine unique de la pensée moderne en Chine. Il est sans doute difficile pour un lecteur occidental d'expérimenter le sentiment de peur et d'impuissance provoqué par une telle perspective. Nous trouvons pourtant là une des clefs constitutives décisives du « langage d'anxiété » pour la Chine de l'intellectuel chinois moderne. Un trait fondamental qui explique pourquoi la recherche de la vérité – historique, académique, philosophique – n'est pas le cœur de sa recherche. La fonction utilitaire appliquée à l'amélioration immédiate de la situation nationale s'inscrit rapidement dans une forme d'utilitarisme politique où le passé est utilisé pour servir le présent. Dans cette optique, les grands récits de la modernité – réformiste et révolutionnaire – n'éviteront pas l'usage de raccourcis (le « peuple », le « capitalisme », l'« Occident » et même la « Chine ») et différentes formes de réifications sans doute obsolètes dans leur (més)usages

contemporains, mais indispensables à l'époque pour figer dans le marbre le sens de la « Chine » et d'être « chinois » pour s'armer et répondre aux défis du temps<sup>287</sup>.

Car, en effet, qu'est-ce qui fait qu'un « Chinois » est un « Chinois » ? Qu'est-ce que la « Chine » ? Quel est le sens de *Zhongguo* ? Les réponses données à ces questions, si elles semblent à peu près normativement claires aujourd'hui (la RPC est un État souverain aux frontières clairement définies avec un statut juridique incontesté), sont de factures relativement récentes et ont une chronologie extrêmement sensible où se croisent des problématiques qui touchent l'identité chinoise la plus contemporaine. En effet, s'il existe plusieurs hypothèses quant à l'origine du mot « Chine » (de « seres », usage grec et romain lié à la pratique de l'élevage du vers à soie, la sériciculture, ou via les marchands portugais, un dérivé phonétique de la dynastie Qin, pour les plus connus)<sup>288</sup>, comment les Chinois répondaient-ils à ces questions ? L'histoire du terme *Zhongguo* est ancienne, mais son sens a changé plusieurs fois. De *zhong guo* (centre(s)/pays, sans précision de nombre), revendication spatiale des États centraux des Zhou orientaux (771-246) au *Zhongguo*, marqueur de la légitimité culturelle d'une civilisation spécifique et continue – par opposition aux « barbares » – qui se traduit mieux par le « Pays du milieu », puis l'« Empire du milieu ». Quoiqu'il en soit, l'histoire des nombreux noms donnés à la Chine par les étrangers est la preuve qu'ils nommaient eux un espace qui, ils en étaient persuadés, avait une existence<sup>289</sup>.

Or, qu'en est-il du côté chinois ? Lydia Liu répond ainsi :

Que nous parlions des Royaumes combattants, de la dynastie Han, des Tang, des Song, du règne mongol des Yuan, des Ming ou de la dynastie Qing, les idées de *Zhonghua* ou *Zhongguo* n'ont jamais eu une signification stable, définitive dans le discours autochtone<sup>290</sup>.

Quand un marchand-soldat portugais demande à des « Chinois » au début du XVI<sup>e</sup> siècle, pourquoi ils portent le nom de *Zhongguoren*, ils répondent :

---

<sup>287</sup> Le livre de Gloria Davies, *Worrying About China, op. cit.*, est sans doute la synthèse la plus riche sur cette question, et un outil indispensable de ce travail. Voir aussi Arif Dirlik, « Born in Translation », *art. cit.*

<sup>288</sup> Pour plus de détails, Joseph W. Esherick, « How the Qing Became China », in Esherick et al. (éds.), *Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub., 2006. La page Wikipedia sur les noms de la Chine (en version anglaise) est très complète et mérite une consultation : [[https://en.wikipedia.org/wiki/Names\\_of\\_China](https://en.wikipedia.org/wiki/Names_of_China)].

<sup>289</sup> Peter K. Bol, « Middle Period discourse on the *Zhongguo* – The Central Country », Harvard, *Hanxue Yanjiu*, 2009.

<sup>290</sup> Lydia H. Liu, *The Clash of Empire: The Invention of China in the Modern World Making*, Harvard, Harvard University Press, 2006, p. 80.

[Nous] ne portons pas ce nom, ne l'avons jamais porté [...] Dans les temps anciens, il y avait de nombreux royaumes. Désormais, un seul les dirige tous. Mais chaque État utilise encore son ancien nom. Ces États sont les provinces (省 *sheng*) d'aujourd'hui. L'État dans son ensemble s'appelle le Grand Ming (大明 *Da Ming*) et ses habitants sont le peuple du Grand Ming (大明人 *Da Mingren*)<sup>291</sup>.

Près de quatre siècles plus tard, à la fin de la dynastie Qing, un diplomate chinois se plaint en ces termes des noms utilisés pour nommer la Chine par les Européens et les Américains, « qui, après des décennies d'interactions diplomatiques et commerciales entre l'Est et l'Ouest savent parfaitement que *Zhongguo* est appelé 大清國 *Da Qingguo* (littéralement le Grand État Qing) ou 中華 *Zhonghua* (les États de l'efflorescence centrale), mais insistent pour l'appeler encore *Zhaina*, *Qina*, *Shiyin*, *Zhina*, *Qita*), etc. *Zhongguo* n'a pas été ainsi dénommé en quatre mille ans d'histoire. Je ne sais pas sur quoi se basent les Occidentaux pour utiliser ces noms. »<sup>292</sup>.

*Da Ming*, puis *Da Qing*, il semble bien que l'affiliation dynastique ait longtemps pris le pas sur l'identification spatiale, et/ou ethnique<sup>293</sup>. Un facteur qui nourrit l'idée de répétition des cycles dynastiques de l'histoire de Chine. Avec les Guerres de l'opium, les échecs successifs à répondre à ce qui est perçu comme les intrusions occidentales, qui se présentent comme des provocations militaires mais peut-être aussi et surtout comme l'étalage de la puissance culturelle du développement capitaliste, la Chine, dans un difficile effort d'introspection, se retrouve contrainte à repenser son « empire-monde », le *tianxia* (天下), en termes occidentaux<sup>294</sup>. Or, avant toute construction politique, il est nécessaire pour fonder un pouvoir unitaire – celui d'une « nation » chinoise – de construire un récit sur lequel ériger un canevas politique puis institutionnel. Or, ce récit-cadre, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle n'existe pas. Ou plutôt, s'il existe, il est le fait d'autres nations qui instrumentalisent l'histoire pour leur propre projet. Ainsi, alors qu'échoue la Réforme des cent jours en 1898, la symptomatique Révolte des Boxers montre, déjà, que revenir en arrière n'est plus possible. En même temps, se mettent en place des réformes

---

<sup>291</sup> Cité par Arif Dirlik dans « Born in Translation », *art. cit.*

<sup>292</sup> Zhang Deyi, *Suishi Faguo ji* [Notes éparses sur la France], Hunan, Renmin chubanshe, 1982, p. 182, cité par Dirlik, « Born in Translation », *art. cit.*

<sup>293</sup> Lydia H. Liu, *The Clash of Empire*, *op. cit.*, p. 70-81.

<sup>294</sup> J'emprunte l'expression « empire-monde » à la thèse de Doctorat de Ma Jun cité plus haut, qu'il soit remercié ici.

institutionnelles et une dramatique de l'urgence à réformer et se sédimente une question structurelle fondamentale sur la nature du système politique qui doit prendre la place de l'Empire vieillissant<sup>295</sup>. Dans cette demande de visibilité future se fonde la nécessité d'une « Histoire de Chine » écrite par et pour les Chinois<sup>296</sup>. Une histoire que va fonder la prise en compte simultanée de deux différences : à une première, extérieure qui oppose la Chine aux autres nations, se lie une seconde, intérieure qui oppose les Han aux autres ethnies minoritaires. Une construction historique que compliquent encore en Chine les multiples traductions du terme 民族 *minzu*, qui exprime aussi bien la race, l'ethnie, la nationalité que la nation moderne<sup>297</sup>.

La Chine du XIX<sup>e</sup> siècle passe d'un empire-monde inquestionné à une nation en danger dont la souveraineté est incertaine. Contestée de l'extérieur, la légitimité du nouveau construit national est déjà questionnée de l'intérieur. L'histoire s'impose rapidement comme nécessaire pour fonder et pour sauvegarder la nation, d'une manière d'autant plus aiguë que les échecs des tentatives de modernisation donnent cette impression que, comme le dira plus tard le premier Président de la République de Chine, les Chinois sont perçus par le monde entier comme aussi « dispersés que le sable ». L'histoire de la souveraineté devient celle de l'identité de la nation, de son souverain et de sa loi ancestrale. Le savoir historiographique est un savoir d'unité<sup>298</sup>. Le savoir historiographique moderne se doit de « forger » un sujet national, homogène et continu<sup>299</sup>. Les Lumières chinoises instaurent donc « la formulation d'une identité nationale, indispensable au processus de construction de la nation, pierre angulaire de la modernité »<sup>300</sup>. Une remarque qui explique pourquoi, nous l'avons dit, les intellectuels du 4 mai sont tous historiens, non pas au sens disciplinaire, mais dans l'idée qu'ils se font de l'historien comme d'un « intellectuel total » capable d'embrasser d'un coup toute la vérité de la nation pour secourir la Chine en danger.

---

<sup>295</sup> William C. Kirby « When Did China Become China? Thought on the 20<sup>th</sup> Century », in Joshua A. Fogel, *The Teleology of the Modern Nation State*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2005, p. 113.

<sup>296</sup> Chang Hao (Zhang Hao), *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*, Berkeley, University of California Press, 1987,

<sup>297</sup> Joël Thoraval, « Ethnies et nation en Chine », in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, *op. cit.* p. 47-63.

<sup>298</sup> L'empire sert ainsi aujourd'hui de matrice historique qui permet de relier le pouvoir communiste actuel à son origine historique. C'est ce que fait Mao Zedong quand il réhabilite le premier empereur.

<sup>299</sup> Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, Chicago University Press, 1997, p. 34.

<sup>300</sup> Arif Dirlik, « Guoxue, National Learning in the Age of Global Modernity », in *Culture and History in Post-Revolutionary China*, *op. cit.*, p. 243.

Le salut national devient son privilège particulier et son obligation<sup>301</sup>. Ceci explique partiellement aussi pourquoi la question de l'historicisation de l'Empire, c'est-à-dire la question du lien qui unit la Chine moderne à son passé impérial devient presque mécaniquement une question centrale – « la » question centrale ? – des réflexions qui accompagnent la modernisation de l'historiographie chinoise du début du XX<sup>e</sup> siècle, moment décisif où se mettent en place des problématiques historiques et épistémologiques qui aujourd'hui encore travaillent les historiens de la Chine de toutes origines. C'est le moment où des figures aussi importantes des études historiques chinoises que Liang Qichao ou Hu Shi opèrent une « révolution historiographique » (史界革命 *shijie geming*) qui bouscule les habitudes méthodologiques en renouvelant les perspectives – sur la longévité impériale et les cycles dynastiques, entre autres – au regard des vertus d'une histoire scientifique, critique et sceptique, assujettie au service unique d'une construction nationale inachevée<sup>302</sup>.

En réduisant la spatialité chinoise à celle d'une nation parmi d'autres, la présence occidentale oblige la Chine à repenser son univers intellectuel et donc la relation à son histoire. Le moderne – envisagé comme expression culturelle du capitalisme – devient l'horizon des Chinois en imposant une linéarité chronologique qui force le pays dans une temporalité occidentale qui ne peut être vécue que comme intrusive parce qu'elle inscrit la Chine dans un retard constant, irrattrapable vis-à-vis de l'Occident. D'une certaine façon, c'est l'Occident qui, en faisant apparaître la tradition comme une résistance, une entrave à la modernité, invente, sans doute involontairement, la « tradition » et les problématiques qui s'y rapportent au moment du tournant moderne, pour en faire de manière un peu paradoxale un instrument moderne de contestation de la société<sup>303</sup>. Les modes autochtones d'organisation sociale et politique deviennent des entraves au progrès et concomitamment naissent les revendications plus ou moins radicales provoqués par l'émergence du sentiment de la nécessité de s'en « sortir » par une rupture perçue par les intellectuels chinois et la jeunesse comme indispensable<sup>304</sup>. Pour bien saisir ce qui change fondamentalement dans le domaine historiographique, il faut savoir quels ont été les repères et les fondements principaux de l'écriture, des études et de la recherche historique

---

<sup>301</sup> Hans-Günter Herrmann, « Aspects théoriques de l'historiographie chinoise dans les années 1980 », *Études chinoises*, vol. X, n° 1-2, Paris, printemps-automne 1991.

<sup>302</sup> Georg G. Iggers & Edward Q. Wang (avec des contributions de Supriya Mukherjee), *A Global History of Modern Historiography*, Londres, Pearson Longman, 2008, p. 208-216.

<sup>303</sup> Anne Cheng, « L'invention de la tradition », *art. cit.*.

<sup>304</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », *art. cit.*, p. 113.



dite « classique ». Un détour par l'histoire telle qu'envisagée par la longue tradition historique chinoise est donc nécessaire. La passion chinoise de l'histoire est déjà ancienne, aussi ancienne que la Chine entend-on souvent, et si le tournant moderne a tant été demandeur d'une « nouvelle histoire », ce n'est certainement pas à l'absence d'histoire qu'il faut l'imputer. Peut-être, au contraire, devrait-on blâmer le « trop plein » d'histoire en Chine, d'une histoire qui, en l'absence de théologie, est le creuset où se forment toutes les valeurs, horizon privilégié, certificat matricielle qui « constitue une référence permanente occupant une place plus centrale que chez nous dans l'articulation des savoirs et des pouvoirs »<sup>305</sup>.

## b) Le modèle dynastique

La Chine très tôt a pris conscience d'elle-même et très tôt elle a voulu écrire et transmettre son parcours historique<sup>306</sup>. La vertu principale de l'histoire est d'enregistrer les faits qui serviront de « miroir du prince »<sup>307</sup>. L'exemplarité de situations édifiantes, y est à la fois guide de l'action et précepteur moral. La civilisation chinoise est connue pour avoir développé une tradition d'écriture historique longue et continue. Écrire l'histoire est la quintessence de la voie chinoise pour définir et façonner sa propre culture<sup>308</sup>. L'histoire s'y écrit avec un « H » majuscule et tient le rôle habituellement dévolu à la mythologie ou à la religion. Elle explique la totalité du monde, définit le destin des hommes, et juge de la valeur de la condition humaine<sup>309</sup>. La tradition historique chinoise est un immense corpus de textes dispersés dans les principales bibliothèques du pays. Cette masse de textes, écrits par des secrétaires astronomes liés à un appareil bureaucratique d'État, a une date de naissance. L'acte fondateur de l'écriture de l'histoire en Chine est celui de Sima Qian (司馬遷 147?-86?) qui, en 91 avant notre ère, achève la compilation des *Mémoires historiques*

---

<sup>305</sup> Yves Chevrier, « Une compensation par l'histoire », in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 9, 1986, La référence à l'histoire, 1986, p. 11.

<sup>306</sup> Edward Wang, *Historical Writings in 20<sup>th</sup> Century China: Methodological Innovation and Ideological Influence*, in Rolf Torstendahl (éd.), *An Assessment of 20th Century Historiography*, Stockholm, The Royal Academy of Letters, History and Antiquities, 2000, p. 43.

<sup>307</sup> Du nom du monumental ouvrage de Sima Guang (1019-1086) le *Zizhi tongjian* [Miroir à l'usage des gouvernants] qui déjà se pose la question des cycles dynastiques. Voir, Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 430-433.

<sup>308</sup> Edward Q. Wang et Ng On-cho, *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China*, Honolulu, Hawai University Press, 2005, p. vii. Ce livre est une introduction claire et complète à la manière et aux usages de l'historiographie impériale.

<sup>309</sup> Pierre Ryckmans, « Histoire », *Dictionnaire de la civilisation chinoise*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 1998, p. 649-650.

(史記 *Shiji*) commencée par son père<sup>310</sup>. Ces annales content l'histoire de Chine depuis le mythique Empereur jaune Huangdi (皇帝 2697-2598 av. J.C.). L'ouvrage de Sima Qian – qui avoue s'être inspiré de la démarche de Confucius – est divisé en cinq livres différents (Mémoires, Grandes Familles, Biographies, Chroniques, Livres et Tableaux) et sert immédiatement de modèle aux générations d'historiens suivantes. La compilation historiographique poursuit donc un objectif double, tant historique que normatif, motivé tant par la volonté de construire un stock de connaissances historiques que par la poursuite d'un ordre sociopolitique idéal<sup>311</sup>. L'histoire sera officielle et contrôlée par le pouvoir. Elle sera ainsi, pendant près de deux millénaires, soumise à trois règles :

- relevé quotidien des activités officielles et personnelles de l'empereur sur deux mains courantes, combinées ensuite dans un livre journal ;
- à la mort de l'empereur, compilation des trois registres en une *Annale véridique* de son règne ;
- les documents archivés sont interdits d'accès. Ce n'est que la dynastie nouvelle qui pourra raconter l'histoire officielle de la précédente dynastie<sup>312</sup>.

Le terme *shi* 史 [historien] est ancien. Il existe déjà un millénaire avant notre ère et peut être traduit de nombreuses manières. Selon le contexte, le *shi* est scribe, archiviste, historiographe ou astrologue. Lié à l'art divinatoire, il est celui qui est chargé de retranscrire les augures, résultats de la divination. Sa fonction première est donc intimement liée aux affaires religieuses. Progressivement, d'archiviste des phénomènes

---

<sup>310</sup> Edouard Chavannes a traduit 47 chapitres des *Annales Historiques* publiés en 6 volumes entre 1895 et 1905. Disponible sur le Web : [[http://classiques.uqac.ca/classiques/sema\\_tsien/sema\\_tsien.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/sema_tsien/sema_tsien.html)] (Page consultée le 18 juin 2007).

<sup>311</sup> Wang Edward Q. et Georg G. Iggers (éds.) (avec Supriya Mukherjee), *A Global History of Modern Historiography*, op. cit., p. 48.

<sup>312</sup> Léon Vandermeersch, « La conception chinoise de l'histoire » dans, Anne Cheng (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 50-52. Ce dernier point est important pour comprendre l'insistance des Nationalistes pour mener à bien l'écriture complète d'une « histoire officielle » de la dynastie Qing qui n'aboutira pas. Les nouvelles autorités savent qu'elles sont fragiles et ne veulent ni ne peuvent se débarrasser de tous les symboles impériaux, par nécessité sociale et contingence politique. La fin tragique et les tentatives inabouties de restauration impériale montrent bien la survivance – même chez les élites réformatrices – d'une charge conservatrice importante. Il ne s'agit certainement pas, comme en France, de faire table rase du passé, pour donner le pouvoir au peuple. Ce qui explique pourquoi, la Révolution Xinhai est en fait bien peu... révolutionnaire ! Sur les raisons et les conséquences de cette ambiguïté républicaine vis-à-vis de la Cour des Qing après 1911, on peut lire la première partie de mon article, « Pourquoi la Cité interdite est-elle vide ? Cultures politiques et identités culturelles chinoises au prisme de l'histoire des Collections impériales », in Emmanuel Lincot (éd.), *Art, résistance et propagande en Chine*, Youfeng, Paris, 2007. Sur la Révolution de 1911 et son lien central avec la « société civile confucéenne » issue de la structure sociale traditionnelle, voir Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Kaifang zhong de bianqian*, op. cit., p. 117-122 et p. 140-166.

divinatoires, il devient, autour du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, historiographe de Cour. Son émergence comme créateur d'un discours spécifique correspond à son incorporation au discours politique de la légitimation<sup>313</sup>. Inséparable des archives et des documents officiels, le *shi* par sa position, place l'historiographie au centre même du monde politique chinois<sup>314</sup>. Dit autrement, « l'objectif de l'historien chinois n'[est] donc pas de reconstituer le passé dans la connaissance, mais de contribuer à la restauration de cet ordre harmonieux dans l'action, ce en quoi il [perpétue] l'antique fonction religieuse et politique de la divination »<sup>315</sup>. Il cherche à lire dans l'événement une analogie avec une histoire canonique – un « texte matriciel » – qui, loin de le contraindre, lui laisse une grande autonomie de discours. Il est en effet celui qui juge de la situation du présent, grâce à sa connaissance, au regard d'un passé moralement irréprochable. Son magistère lui permet d'opposer à l'ordre possiblement déficient du présent l'ordre ancien idéal. Son devoir moral est ainsi de dire les écarts du prince par rapport à l'harmonie d'une Voie idéale et imperturbable porteuse de l'harmonie universelle. Il est celui qui fait l'éloge, ou blâme le présent au nom d'une morale supérieure, celui dont la mission est de combler le fossé entre « ce qui est » (實然 *shiran*) et « ce qui doit être » (應然 *yingran*)<sup>316</sup>.

Confucius lui-même aurait été le premier historien à ainsi établir le principe moral cardinal de « l'éloge et du blâme » (褒貶 *baobian*), évaluation du souverain au regard d'un ordre cosmique immuable<sup>317</sup>. Une normalisation moralisante qui façonne la tradition historiographique dominante en supprimant la nécessité de développements analytiques, remplacés par la valorisation de modèles passés par imitation de l'antiquité (復古 *fugu*). L'essor et le déclin des dynasties sont dès lors interprétés en termes moraux. L'utopie régressive de l'Âge d'or s'impose dès les premiers Han, en s'articulant sur le pessimisme épistémologique du paradigme des cycles dynastiques<sup>318</sup>. La parole historique devient donc très tôt gardienne privilégiée de l'ordre, et est ainsi historiquement centrale dans la distribution du savoir et du pouvoir. Elle est aussi éminemment sensible, puisque cette centralité s'accompagne d'un devoir moral de remontrance inséparable d'un sens aigu de la

<sup>313</sup> Yves Chevrier, « La servante-maîtresse : condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois », *Extrême Orient Extrême Occident*, n° 9, 1986, p. 122.

<sup>314</sup> Yu Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », in Jörn Rüsen, *Western Historical Thinking – An Intercultural Debate*, New-York & Oxford, Bergahn Books, 2002, p. 158

<sup>315</sup> Yves Chevrier, « La servante-maîtresse », *art. cit.*, p. 120-121.

<sup>316</sup> Axel Schneider, « Nation, History, and Ethics », in Brian Moloughney et Peter Zarrow (éd.), *Transforming History – The Making of a Modern Academic Discipline in XXth Century China*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, p. 274.

<sup>317</sup> Yu Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », *art. cit.*, p. 160.

<sup>318</sup> Ursula Richter, « La tradition de l'antitraditionalisme dans l'historiographie chinoise », *art. cit.*, p. 57.

responsabilité sociale des historiens et des intellectuels en général<sup>319</sup>. On perçoit bien là un hiatus avec une pensée historique occidentale qui rejette le jugement moral en histoire, obstacle à l'objectivité (客觀性 *keguanxing*) jugée indispensable au travail historique. On le verra, cette question d'une objectivité devenue « scientifique » avec le XX<sup>e</sup> siècle est une problématique centrale des historiens chinois modernes. Du point de vue occidental, le jugement de valeur – ou son absence – et l'enregistrement véridique des faits sont considérés comme les deux aspects d'une même démarche. En Chine, ce sont deux principes conflictuels<sup>320</sup>. En effet, l'histoire, manifestation textuelle du pouvoir fait du contrôle sur le passé un enjeu clef du pouvoir et de l'autorité du régime. Et la question de l'objectivité de l'historien, qui commence progressivement à émerger aux marges de l'historiographie de Cour ne doit jamais empêcher le passé de servir le présent (古為今用 *guweijinyong*).

Cette perspective sur l'historiographie chinoise classique reprend les grands traits d'une certaine tradition sinologique qui tend à affirmer que « pendant plus de deux millénaires, les intellectuels chinois ont été incapables de produire autre chose qu'histoires dynastiques, annales, chronologies, monographies, commentaires, révisions, encyclopédies, anthologies, bibliographies etc. »<sup>321</sup>. Le schéma est forcément réducteur et l'orthodoxie n'a jamais été dispensée d'une critique qui va même finir par générer un espace de contestation permanente<sup>322</sup>. Il faut remarquer ici en particulier que le XVII<sup>e</sup> siècle marque un important infléchissement de la tradition historique chinoise en autorisant certains historiens précurseurs à se libérer des liens d'une tradition limitant drastiquement l'adaptation des apprentissages classiques aux problèmes concrets de leur époque<sup>323</sup>. La

---

<sup>319</sup> Hua Shiping explique que dans la Chine d'avant la modernité, il n'y a d'intellectuels qu' « officiels » (*establishment intellectuals*) partagés dans cette état de tension dialectique entre responsabilité sociale et obligation de remontrance, entre la prestige social supérieur qu'offre la proximité du pouvoir et l'équilibre précaire lié à cette situation même. Une situation qui correspond très exactement à celle des historiens modernes. « One Servant, Two Masters: The Dilemma of Chinese Establishment Intellectuals », *Modern China*, vol. 20, n° 1, janvier 1994, p. et suivantes.

<sup>320</sup> Yu Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », *art. cit.*, p. 162.

<sup>321</sup> Ursula Richter, « La tradition de l'antitraditionalisme », *art. cit.*, p. 55-56.

<sup>322</sup> Ursula Richter, « La tradition de l'antitraditionalisme », *ibid.*, p. 62. Pour plus de détails sur le système bureaucratique dans son ensemble, le classique d'Étienne Balazs s'il offre une perspective un peu figé et obsolète, reste une lecture intéressante, *La Bureaucratie céleste – Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*; Paris, Gallimard, 1988. Les travaux de Pierre-Étienne Will sur le sujet sont sans doute plus pertinents. Voir par exemple, « Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle – Sur quelques dilemmes de l'administration impériale à l'époque des Qing », *Études chinoises*, vol. VIII, n° 1, printemps 1989.

<sup>323</sup> Theodore W. De Bary et Irene Bloom (éds.), *Sources of Chinese Tradition*, New-York, Columbia University Press, 2000, p. 30. Sur un de ces pionniers, on peut lire la monographie de Jacques Gernet, *La*

période de la transition de la dynastie Ming (明朝 *mingchao* 1368-1644) à la dynastie Qing (清朝 *qingchao* 1644-1911) bénéficie des développements préalables et progressifs d'une historiographie privée, faites par des historiens qui assurent leur subsistance libérés de la supervision directe du gouvernement et des protocoles des commandes de compilations<sup>324</sup>.

L'essor de la « critique textuelle » (考證學 *kaozhengxue*. *Kaozheng* signifie littéralement « recherche des preuves ») montre en effet un intérêt croissant pour les origines et les développements de sujets aussi divers que le système de parenté, les rituels et les croyances religieuses, les idées philosophiques, le système d'examen civil, la poésie, l'art, la musique, l'impression ou les pieds-bandés. Dans les limites imposées par leur horizon, les historiens classiques font alors un effort admirable de recherches de détails et développent des méthodes sophistiquées d'investigation empirique que dirige un scepticisme vertueux<sup>325</sup>. En élargissant considérablement le spectre de leurs recherches, en se tournant vers des méthodes systématiques qui avalisent une sortie des interprétations métaphysiques conflictuelles des écoles néoconfucéennes Song et Ming, par un retour exégétique aux textes originels des Han, les historiens Qing anticipent de manière autonome les méthodes d'investigation empiriques modernes<sup>326</sup>. À ce moment, commencent à émerger dans la recherche des éléments importants possiblement comparables à la recherche historique moderne qui prendront une importance centrale dans l'effervescence des débats historiens de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette évolution significative se présente principalement sous trois formes. Les historiens quittent une histoire purement factuelle et « politique » pour se pencher sur des objets de recherche nouveaux avec, c'est le deuxième point, une tendance nouvelle vers la spécialisation de leurs recherches. Enfin, ils tendent à devenir de plus en plus conscients de l'importance des développements historiques du langage<sup>327</sup>.

Sur la véracité des Classiques originaux par opposition à l'autorité de lectures et d'exégèses plus récentes se cristallise une dispute historique analogue en tout point à ce que l'on a appelé en Europe la querelle des Anciens et des Modernes<sup>328</sup>. Accusant le

---

*Raison des choses : Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2005.

<sup>324</sup> Ng et Wang, *Mirroring the Past*, *op. cit.*, p. 204-205.

<sup>325</sup> Arif Dirlik, *Revolution and History*, *op. cit.*, Berkeley, UCLA Press, 1978, p. 8.

<sup>326</sup> Theodore W. De Bary et Irene Bloom (éds.), *Sources of Chinese Tradition*, *op. cit.*, p. 41-42.

<sup>327</sup> Yu Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », *art. cit.*, p. 166.

<sup>328</sup> À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, en Europe, sous couvert d'un retour aux qualités artistiques de l'Antiquité se dessine une critique sans fard de l'autorité de l'époque, clergé et académies en particulier. Un retour critique aux acquis de l'Antiquité qui va jusqu'à mettre en question les écritures saintes en avalisant une défense du

néoconfucianisme des Song, puis des Ming d'être responsable d'une chute dynastique vécue comme un drame, les partisans d'un retour à la parole vraie du maître de Qufu proposent de revenir aux textes originaux datant de la dynastie Han. Ce que Benjamin Elman (né en 1946) qualifiera de passage de la « philosophie à la philologie »<sup>329</sup>. En effet, la culture intellectuelle se réoriente alors vers la philologie, la phraséologie, la phonologie, l'étymologie, et l'épigraphie dans le but d'arracher le sens original – donc vrai – des Classiques confucéens<sup>330</sup>. Pour poursuivre leurs études, les historiens veulent ré-établir l'histoire comme miroir du présent en même temps qu'ils offrent une place nouvelle à l'histoire comme discipline. Dans cette dispute, violente et érudite, sur l'authenticité des Classiques, se joue une nouvelle étape dans la reconnaissance de l'histoire : l'historicisation du corpus des études traditionnelles met l'histoire sur un pied d'égalité avec les apprentissages classiques<sup>331</sup>. Si ces derniers développements ne touchent pas encore directement ce que l'on appelle les Lumières, le tournant philologique des études classiques, ainsi que l'attachement de plus en plus marqué pour la vérification de l'authenticité des sources utilisées, marquent néanmoins des étapes significatives qui permettront d'ouvrir la voie à une rencontre avec les méthodes dites de l'« histoire scientifique » moderne. Un mouvement de convergence sans doute inconscient qui autorise Yü Ying-shih à écrire que, malgré l'absence de perspective téléologique historique de la tradition chinoise, de spéculation sur les causalités historiques et sur les « lois de l'histoire », la notion rankienne du « wie es eigentlich gewesen ist » [comment cela s'est réellement passé] crée une proximité d'attitude et de tempérament chez les historiens chinois et occidentaux quand les deux traditions méthodologiques entrent en contact d'une manière décisive à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

---

progrès annonciatrice des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces quelques lignes de Paul Hazard sont éloquentes : « Au profond des consciences, l'histoire fit faillite, et le sentiment même de l'historicité tendit à s'abolir. Si l'on abandonna le passé, c'est qu'il apparut inconsistant. Impossible à saisir, et toujours faux. On perdit confiance dans ceux qui prétendaient le connaître ; ou bien ils se trompaient, ou bien ils mentaient. Il y eut comme un grand écroulement, après lequel on ne vit plus rien de certain, sinon le présent : et tout les mirages durent refluer vers l'avenir ». *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, op. cit., p. 38. Plus généralement sur la querelle, *idem*, p. 37-56. On peut filer cette métaphore comparatiste structurellement avec le passage, en France, de l'histoire « providentielle » des origines, à l'histoire « républicaine » de la nation à peu près au même moment. Voir, Dominique Borne, *Quelle histoire pour la France ?*, Paris, Gallimard/nrf – Bibliothèque des histoires, 2014, chapitres 3 et 4.

<sup>329</sup> Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Berkeley, UCLA Press, Asian Pacific Monographs n° 110, 2001 (1984).

<sup>330</sup> Wang et Iggers (éds.), *A Global History of Modern Historiography*, op. cit., p. 53.

<sup>331</sup> Wang et Iggers (éds.), *A Global History of Modern Historiography*, *ibid.*, p. 55.

### c) Crise de l'histoire et capitalisme périphérique

En 1889, on peut entendre un Xu Renzhu (徐仁鑄 1862-1900), responsable de l'éducation dans le Hunan regretter avec amertume :

Les histoires dynastiques chinoises ne se souviennent que des moyens par lesquels une seule famille contrôle le royaume et protège son territoire, en même temps qu'elle loue les obligations de ceux à son service. La vie du peuple est laissée entièrement de côté, ce qui signifie que [les Annales historiques chinoises] ne sont rien d'autre que les généalogies de dix-sept familles impériales. Peut-on appeler ça de l'histoire ?<sup>332</sup>

Comme l'écrit Arif Dirlik, l'idée naissante de nation légitimée par un État digne de ce nom nécessite une nouvelle histoire comme justification, pour se prouver à elle-même sa propre matérialité (*substantiation*)<sup>333</sup>. Se met en place avec les Lumières ce que l'historien Reinhart Koselleck (1923-2006) appelle la découverte de l'expérience historique, la constitution d'une histoire propre, corollaire de la définition d'une identité singulière. Il écrit : « L'histoire n'est plus la simple sommation temporelle de dates isolées qui finiraient par s'ordonner selon un temps naturel ». Elle n'est plus la « succession naturelle des générations des dominants [...] L'histoire établit pour elle même sa propre chronologie »<sup>334</sup>. Liang Qichao, le premier sait dire l'urgence de quitter le cadre de la pensée traditionnelle, le « cosmos » impérial et l'impératif d'opérer une révolution historiographique (史界革命 *shijie geming*). En effet, il insiste sur les lacunes des pratiques historiennes traditionnelles qui, en ignorant le rôle joué par le peuple, se retrouvent incapables de développer une conscience nationale<sup>335</sup>.

Dans une citation célèbre de l'introduction de sa « Nouvelle historiographie » (新史學 *Xin shixue*), Liang Qichao pose les fondations théoriques de la réécriture d'une histoire chinoise nationale. Il se demande :

---

<sup>332</sup> Cité par Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », in Timothy Brook & Gregory Blue (dir.), *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge Mass., University Press, 1999, p.127. Je remercie Anne Cheng et Joël Thoraval de m'avoir proposé la lecture de ce texte remarquable.

<sup>333</sup> Arif Dirlik, « Born in Translation », *art. cit.*

<sup>334</sup> Reinhart Koselleck, « Le concept d'histoire », in *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, points/histoire, 1997, p. 27-28. Voir aussi Georges Benrekassa, « Une histoire des Lumières est-elle possible ? », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières, op. cit.*, p. 44.

<sup>335</sup> Edward Q. Wang, *Inventing China Through History, op. cit.*, p. 16-17.

Au regard des sujets étudiés dans les pays occidentaux aujourd'hui, l'histoire est le seul qui existe en Chine depuis déjà longtemps. L'histoire est le fondement de la connaissance. C'est aussi un miroir de la nature du peuple et l'origine du patriotisme. L'essor du nationalisme en Europe et la croissance des pays modernes sont redevables à l'étude de l'histoire. Mais comment peut-on expliquer le fait que, malgré sa longue tradition d'étude historique en Chine, le peuple chinois est-il à ce point désuni et les conditions sociales chinoises si mauvaises ?<sup>336</sup>

En écrivant cela Liang se pose en fait deux questions : pourquoi l'écriture de l'histoire en Chine jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle n'a pas été capable de développer une conscience nationale pour une audience plus large ? Et pourquoi l'histoire dans ce système culturel spécifique n'a pas évolué vers une discipline scientifique, et indépendante ?<sup>337</sup> Dans le récit de Liang, fondateur d'une histoire nationale et nationaliste, la Chine n'est jugée qu'en termes négatifs et l'accession désormais inévitable à un monde moderne fait d'autres nations souveraines passe par l'acceptation d'un nouveau temps universel, tout en affirmant une identité stable et cohérente basée sur un territoire national. C'est ce que Levenson résume pertinemment dans son étude sur Liang quand il écrit que c'est « la contraction de la Chine, d'un monde à une nation dans le monde [...] qui change la conscience historique chinoise »<sup>338</sup>. Ce moment simultané de différenciation et d'identification est pour Tang Xiaobing (唐小兵 nc.) la naissance d'une subjectivité chinoise, collective et moderne<sup>339</sup>. Très consciemment, la construction d'un nouveau récit historique a pour objectif la validation d'un agenda lié à la construction nationale et/ou étatique<sup>340</sup>. Il ne s'agit de rien de moins que d'« inventer la Chine par l'histoire », comme le rappelle Edward Q. Wang, en remplaçant un discours

---

<sup>336</sup> Ce passage est l'introduction du premier chapitre intitulé *Jiushixue* [Vieille historiographie]. La *Xin shixue* de Liang est au départ comme une série d'essais publiés dans son journal *Xinmin bao* [Le Nouveau citoyen].

<sup>337</sup> Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 62-63.

<sup>338</sup> Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge Mass., Harvard University Press., 1953. Dans cette étude classique, Levenson divise la vie intellectuelle de Liang en trois étapes. D'abord, en cherchant des équivalences aux idées occidentales dans la tradition chinoise, il tente une sorte de conciliation. Ensuite, les efforts pour préserver la culture sont remplacés par l'impératif de sauver la nation. Enfin, devant les preuves de la faillibilité de l'Occident suite à la Première guerre mondiale, Liang revient vers un culturalisme conservateur vantant la supériorité spirituelle de la civilisation chinoise sur le matérialisme occidental.

<sup>339</sup> Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity, op. cit.*, p. 2.

<sup>340</sup> Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation – Questioning Narratives of Modern China*, Chicago et Londres, Chicago University Press, 1995. Sur ce point, plus particulièrement le chapitre 1 : Linear History and the Nation State, p. 17-50. Duara y aborde notamment l'importance de la question ethnique dans la construction du récit national.



classique arrivé au bout de sa pertinence historique par un autre, neuf, moderne et fédérateur<sup>341</sup>.

On peut donc dire que l'histoire moderne naît en Chine de l'ouverture au monde, un monde dont la grammaire – légale, juridique, intellectuelle – est massivement européenne et dirigée par un mouvement d'expansion tant coloniale que commerciale, les accointances des deux projets étant nombreuses<sup>342</sup>. C'est donc au nom de l'expansion du capitalisme qu'est revendiquée une ouverture progressive, brutale et contrainte du pays sous la forme d'intégration de petites enclaves périphériques au système-monde capitaliste. Nous le savons, ces concessions, ces ports-ouverts, ces espaces infimes par rapport à l'immensité du territoire chinois permettent de parler de capitalisme de la périphérie. Elles vont pourtant avoir une influence considérable, sans commune mesure avec la réalité numérique de la présence occidentale<sup>343</sup>. C'est donc à partir du capitalisme et de la possibilité pour la Chine d'être moderne que les intellectuels chinois doivent repenser la Chine dans une perspective qui postule nécessairement une ascendance européenne sur une Chine sous-développée<sup>344</sup>. Cette institution de la modernité (occidentale) comme horizon indépassable, comme point terminal d'une *grande téléologie*, a des conséquences profondes et durables sur le sens que les intellectuels modernes et les historiens donnent à l'histoire de Chine. La modernité capitaliste qu'embrassent les intellectuels chinois du début du XX<sup>e</sup> siècle avalise la rupture que celle-ci impose avec leur propre tradition. En effet, la conception que le passé doit être transcendé pour rendre la modernité possible est une idée centrale de la modernité. La rupture avec le passé est donc nécessaire pour pouvoir croire que la subordination de la Chine n'est que passagère et que l'ultime fin de toutes les histoires – la modernité – est inévitable<sup>345</sup>. Il y a cependant un fossé entre la construction théorique de cette rupture et sa réalité.

---

<sup>341</sup> Edward Q. Wang, *Inventing China Through History*, *op. cit.*

<sup>342</sup> La traduction des *Éléments de loi internationale* de W. A. Martin sous le titre *Wanguo gongfa* (萬國公法) en 1864 prouve la prise en compte précoce de la nécessité de s'astreindre à des normes (occidentales) dans le cadre des relations internationales.

<sup>343</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », *art. cit.*, p. 111.

<sup>344</sup> La réalité de ce postulat a depuis été remise en question par de nombreux historiens de la Chine. Il reste néanmoins toujours vrai que c'est cette perception qui stimule la réflexion historique à ce moment précis. De nombreux matériaux ont été réunis par les historiens Kenneth Pomeranz et Bin Wong sur un site consacré aux relations commerciales entre la Chine et l'Europe, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle et permettent de réviser cette configuration malgré tout encore paradigmatique : [<http://afe.easia.columbia.edu/chinawh/index.html>].

<sup>345</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », p. 111-115.

## Une histoire de la nation

Le passage de l'Empire à la Nation doit s'accompagner d'une transition de l'historiographie dynastique à l'histoire nationale<sup>346</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'histoire commence à être écrite sur un modèle occidental inspiré par les Lumières européennes. L'histoire chinoise devient le parcours linéaire d'une sortie de la domination autocratique médiévale. Le récit inventé par Liang Qichao se fait sous le signe du progrès. Il essaie de créer une histoire continue et libératrice qu'il divise en trois temps : ancien, médiéval et moderne<sup>347</sup>. La Chine ancienne commence avec les rois sages de la mythologie et va jusqu'à l'unification de l'Empire par la dynastie Qin en 221 avant notre ère. La seconde période continue jusqu'au règne de Qianlong (乾隆 règne 1735-1796). Enfin, la période moderne débarrasse la Chine de l'autocratie et intègre le pays aux autres nations. C'est la période où les États-nations du monde marquent l'étendue et les limites de leur souveraineté. Liang utilise une métaphore spatiale où il assimile la division périodique de l'histoire linéaire à un traité entre les États-nations déterminants leurs prérogatives territoriales respectives<sup>348</sup>. Dans cette périodisation, si l'antiquité voit la naissance de la Chine, l'ère médiévale est une longue décadence où de brèves périodes de renouveau n'empêchent pas les problèmes internes, les pressions barbares, et le pouvoir autocratique d'obscurcir la vitalité du peuple. La période moderne résonne – malgré toutes les idées de rupture – d'une idée de renaissance et dramatise très bien la disposition générale de ce moment à se reconnecter avec un passé glorieux mais perdu<sup>349</sup>. Il est clair qu'en proposant cette narration, Liang rejette et désavoue complètement les canons de l'historiographie confucéenne traditionnelle. À partir de là, les historiens ouverts à la modernité élaborent sur cette périodisation le besoin d'un moment prémoderne qui devra nécessairement être le lit d'où se lèvera la modernité<sup>350</sup>.

Liang et d'autres historiens chinois et japonais, en opposant la chronologie à l'histoire classique, tentent de faire entrer le passé chinois – proche et lointain – dans un moule eurocentré autour de la notion de civilisation, non plus comme acquis ou situation (文明 *wenming*), mais comme processus historique du développement des sociétés humaines. Cet

---

<sup>346</sup> Susanne Weigelin-Schwiedrzik, « In Search of a Master Narrative for 20th-Century Chinese History », *The China Quarterly*, n° 188, décembre 2006, p. 1073.

<sup>347</sup> Prasenjit Duara, « Historical Consciousness and National Identity », in Kam Louie, *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2008, p. 48.

<sup>348</sup> Prasenjit Duara, *Rescuing History*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>349</sup> Prasenjit Duara, « Historical Consciousness », *art. cit.*, p. 49-50.

<sup>350</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », *art. cit.*, p. 115.

effort voit le remplacement d'une « occidentalisation » mal définie par une « modernisation » (现代化 *xiandaihua*) plus claire pour décrire les évolutions de la Chine et comprendre les défis existants depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>351</sup>. Le passage de l'occidentalisation à la modernisation reflète une conscience croissante, chez les intellectuels, de l'erreur de percevoir la culture occidentale ou le capitalisme libéral comme l'unique modèle pour les pays non-occidentaux qui cherchent à devenir « riches et puissants »<sup>352</sup>.

Il faut noter que ce changement se fait, dans les années 1920-1930, dans un contexte international qui influence grandement les intellectuels chinois. La puissance dévastatrice inouïe et l'industrialisation inconnue jusque là de la mort pendant la Première guerre mondiale montre jusqu'à l'absurde les limites de la modernité occidentale (ou plutôt en Occident). La séparation brutale des Partis nationalistes et communistes de 1927 entérine une divergence idéologique irréconciliable en même temps qu'elle met en marche une scission pérenne de l'identité historique, politique, et sociale chinoise. À la consolidation d'un État fort – à défaut d'être puissant – sous l'égide du généralissime Chiang Kai-shek répond la mise en place progressive d'une « voie chinoise » vers la révolution<sup>353</sup>. La crise économique mondiale de 1929 délégitime le capitalisme en jetant un voile de suspicion sur son allié idéologique libéral et marque en Chine un fort retour de l'étatisme contre la supposée liberté autorégulatrice des marchés. À partir de 1931, l'occupation de trois provinces du Nord de la Chine par l'armée impériale japonaise – la Mandchourie – stimule puissamment les postulats nationalistes désormais au fondement de tous les discours idéologiques et historiques. À partir de 1937, les énergies historiques seront mises exclusivement au service de la Guerre de résistance contre le Japon. On voit le discours libéral des Lumières perdre progressivement sa place dans une brutalisation des conditions sociales et politiques<sup>354</sup>.

C'est sur cette scission que le nouveau récit de la nation se scinde en deux récits-cadres qui émergent progressivement des turbulences politiques du début des décennies

---

<sup>351</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>352</sup> Li Huaiyi, *ibid.*, p. 42. On retrouve les textes les plus importants de ces débats dans les trois volumes édités par Luo Rongliang en 2008, *Cong « xihua » dao xiandaihua* [De « l'occidentalisation » à la modernisation], *op. cit.*

<sup>353</sup> Sur la scission entre nationalistes et communiste, on peut lire Harold Isaacs, *La Tragédie de la révolution chinoise*, trad. René Viénet, Paris, Gallimard, 1967. Le roman classique d'André Malraux, *La Condition humaine* (Paris, Gallimard, 1972) se déroule pendant les journées dramatiques de la répression à Shanghai. Sur la Chine républicaine et la décennie de Nankin (1927-1937), les travaux de Marie-Claire Bergère restent incontournables. Voir, *L'âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937*, Paris, Flammarion, 1992 (1986).

<sup>354</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.* p. 38.

1920-1930. Au récit de la *modernisation* qui met en avant la réforme progressive s'oppose désormais le récit *révolutionnaire* qui insiste sur les rébellions des couches populaires dans le développement et le progrès de l'histoire<sup>355</sup>. Le premier fonctionne sur une série de frustrations causées par des échecs attribués à des barrières internes, politiques et/ou culturelles, le second s'articule presque exclusivement sur les causes externes – les intrusions occidentales, appuyées par la collaboration des élites politiques et économiques – pour expliquer l'état présent déplorable du pays. Ces deux récits partagent avec l'historiographie des Lumières une puissante téléologie où la fin détermine désormais le parcours historique, et un historicisme très XIX<sup>e</sup> siècle inspirée par la hiérarchisation hégélienne des civilisations qui, dans sa *Philosophie de l'histoire* publiée en 1822, relègue la non-Europe à une prémodernité plus ou moins profonde et irrémédiable<sup>356</sup>. Les deux récits de la Chine moderne sont le produit d'une imagination puissamment guidée par un engagement idéologique, plutôt que par une reconstruction sérieuse des réalités historiques. « Si l'histoire n'a pas de buts, les historiens eux, en ont un » écrit Peter Zarrow<sup>357</sup>.

### **Une histoire nationaliste : le retour de la tradition**

La situation des historiens et plus généralement des intellectuels chinois est complexe et ambiguë devant les assauts non coordonnés mais simultanés des agressions impérialistes et des influences théoriques nouvelles importées massivement d'Occident via le passeur japonais. Cette situation peut se résumer en quelques points. Les historiens doivent développer une nouvelle compréhension de l'histoire chinoise comme faisant partie d'une perspective cohérente de l'histoire mondiale. Pour cela, la Chine doit être perçue comme un membre égal de la communauté internationale. Pourtant, pour fournir la base d'une identité chinoise moderne, il demeure indispensable de créer une sorte de continuité avec le passé. L'histoire doit en même temps être articulée de telle sorte que le rattrapage de la Chine vis-à-vis de l'Occident soit non seulement envisageable mais nécessaire et certain. La pression sur des historiens placés au centre d'un jeu plus politique qu'académique est donc énorme<sup>358</sup>. Le discours modernisateur qui se développe est donc

---

<sup>355</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *ibid.*, p. 10.

<sup>356</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », *art. cit.*, p. 116.

<sup>357</sup> « Discipline and narrative: Chinese History Textbooks in the Early Twentieth Century », in Brian Moloughney et Peter Zarrow (éds.), *Transforming History – The Making of a Modern Academic Discipline in 20<sup>th</sup> Century China*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, p. 193.

<sup>358</sup> Axel Schneider, « Nation, History, and Ethics: The Choices of Post-imperial Historiography in China », in Moloughney et Zarrow, *Transforming History*, *op. cit.*, p. 275.

important, même s'il est bientôt mis en minorité au profit de l'histoire révolutionnaire avec la défaite nationaliste dans la guerre civile. Il fonctionne sur quelques postulats importants qui marque la facture de l'histoire moderne en Chine. D'abord, il pose comme prémisse que le processus de modernisation est universel et inéluctable dans toutes les sociétés. Il accepte la dichotomie entre société agraire traditionnelle et société moderne industrielle. Le rôle du savoir scientifique et son application industrielle sont centraux pour diriger les progrès économiques et sociaux. La nation, l'État-nation servent d'unité d'analyse et le rôle des élites éclairées est souligné pour mener à bien le programme réformiste, en discréditant l'inefficacité de la violence et de la révolution<sup>359</sup>. Il est important de noter que le discours modernisateur – comme le discours libéral – a tendance à insister sur les facteurs endogènes pour interpréter les échecs et les succès de la modernisation.

Le parcours de Jiang Tingfu (蔣廷黻 1895-1965), détaillé dans une étude récente déjà citée, est emblématique du tournant officiel de la version de l'histoire de Chine telle qu'envisagée par les historiens libéraux, nombreux, qui officient pendant le règne du Guomindang, à partir de la fin des années 1920 et qui finissent tous par affirmer la nécessité d'un pouvoir centralisé fort pour la réussite des réformes. Docteur en histoire à l'université de Columbia, Jiang formalise l'écriture d'une histoire de Chine qui domine les décennies suivantes par la publication de son *Abrégé d'histoire de Chine* (中國史大綱 *Zhongguoshi dagang*) publié en 1939 et fréquemment réédité depuis à Taïwan<sup>360</sup>. On peut remarquer qu'en essayant de répondre à la question de l'échec chinois dans différentes tentatives de modernisation, il fait correspondre le niveau et l'envergure des réactions chinoises à la magnitude de l'impact étranger sur le pays. Il fait prendre au processus des progrès de la Chine moderne une forme de cycles répétés de réponses chinoises aux défis occidentaux. Une perception qui sera développée et popularisée par un de ses élèves à l'université de Qinghua à Pékin au début des années 1920, l'historien américain John King Fairbank (費正清 1907-1991). Une dialectique « impact étranger/réponse chinoise » qui

---

<sup>359</sup> Le contenu de ce discours nous intéresse parce qu'il possède de nombreuses similarités avec d'autres discours modernisateurs qui fleurissent après la Deuxième guerre mondiale, en provenance des États-Unis. Des discours qui deviennent populaire en Chine à la fin des années 1970 et qui nourrissent le renouveau des débats sur le parcours historique chinois après l'intermède révolutionnaire. Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>360</sup> Il termine sa carrière comme diplomate, à défendre la place de la République de Chine taïwanaise à l'ONU. En défendant la nécessité de l'État dictatorial centralisé comme forme de gouvernement transitionnel indispensable pour l'unification et la construction conduisant à termes à la démocratie, Jiang est un allié sûr de Chiang Kai-shek en même temps qu'un précurseur théorique (et chinois) des débats de la fin des années 1980 sur le « néoautoritarisme », voir Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 62-63. Son livre a été publié en RPC en...1996.

aura une influence certaine et durable sur les études chinoises d'après-guerre en avalisant une version aujourd'hui dépassée de passivité et de résignations chinoises face aux coups de boutoirs occidentaux<sup>361</sup>.

L'historiographie des années 1930 et 1940 est marquée par deux tendances intellectuelles importantes. D'abord, la conception historique des Lumières d'une évolution linéaire des sociétés humaines vers la modernité (entérinée par la succession des discours sur l'évolution, l'occidentalisation puis la modernisation) se confirme pour devenir un postulat très largement partagé. Ensuite, les crises successives des années 1930, obligent les intellectuels, au premier rang desquels les historiens, à un tournant pragmatique dans lequel ils sont poussés à réduire leurs passions antérieures pour les aspects les plus libéraux de la modernité. Deux tendances qui, combinées, expliquent trois caractéristiques du récit chinois de la modernisation. Au vue des conditions dramatiques du pays, l'atmosphère est au pessimisme et le récit est envisagé sous un mode tragique qui dessine l'histoire de la Chine comme une succession d'échecs et de ratages. Le passage tradition-modernité est envisagé comme un schéma universel, on l'a vu. Enfin, on tente désormais d'aborder les problèmes chinois sous un angle réaliste, et professionnel, qui confère aux recherches historiques un début de professionnalisation disciplinaire. Une approche pragmatique et progressive de la modernisation qui insiste sur le rôle positif des élites et du gouvernement dans la mise en place des réformes<sup>362</sup>.

Les principales questions que se posent désormais les historiens en recherchant les causes de la situation à laquelle ils sont confrontés se focalisent principalement – outre les problèmes de périodisation sur le long terme – sur l'interprétation d'événements relativement récents comme les Guerres de l'opium (鴉片大戰 1839-1842 et 1856-1860), la Révolte des Taiping (太平天國 1851-1864), le Mouvement d'autorenforcement (自強運動 *zìqiáng yùndòng*) qui se superpose au Mouvement des affaires occidentales (洋務運動 *yángwù yùndòng*) à partir de 1861, ou la Révolte des Boxers (義和團起義 *yìhétuán qǐyì*) de 1899-1901. On peut résumer le récit nationaliste de l'histoire chinoise moderne en quelques grands traits distinctifs. D'abord, la Chine est arriérée avant d'entreprendre sa modernisation. Une arriération imputable avant tout à des facteurs internes, des traditions culturelles et une forme de représentation de soi ethnocentrée et arrogante. La clef de la

---

<sup>361</sup> En français, on peut lire de John K. Fairbank, *La Grande Révolution chinoise, 1800-1989*, trad. Sylvie Dreyfuss, Paris, Champs Flammarion, 1997.

<sup>362</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 72-73.

modernisation se trouve donc dans l'influence occidentale, par l'introduction de savoirs scientifiques et d'institutions modernes. Le mouvement progressif de réforme de la défense, de l'économie, de l'éducation et du système politique est initié et mené par une élite éclairée. L'industrialisation et le développement économique nécessitent un État unifié et centralisé. Les libertés individuelles et politiques sont compromises au nom de la nation et reportées au lendemain de la modernisation. Pour les historiens et les intellectuels les plus libéraux, qui n'ont pas oublié les postulats initiaux des Lumières, la démocratie libérale demeure l'ultime objectif de la modernisation<sup>363</sup>. Beaucoup d'entre eux acceptent cette mise entre parenthèse des aspects les plus libéraux de la modernisation au nom des périls du moment. Ils croient en majorité à la sincérité de la direction nationaliste campée dans les villes côtières. Nombreux s'allient de raison au pouvoir modernisateur du Guomindang et se rangent derrière les promesses de Chiang Kai-shek. Ils rencontrent toujours davantage de difficultés avec le tournant autoritaire du gouvernement nationaliste des années 1930 qui tend à enterrer les velléités libérales des Lumières chinoises, et la critique multiforme de la tradition, en faisant appel au confucianisme pour légitimer historiquement et idéologiquement sa mainmise sur la société qu'elle dirige. Le Mouvement pour la vie nouvelle (新生活運動 *xin shenghuo yundong*) lancé par Chiang Kai-shek à partir de septembre 1934 est l'exemple patent, officiel, de la profonde conviction de Chiang que les vertus traditionnelles confucéennes sont un moyen efficace pour façonner discipline sociale et cohérence nationale. Le Mouvement est une opposition franche à l'individualisme débridé, le mercantilisme et le cynisme supposé de la culture bourgeoise occidentale. Dans sa croisade, Chiang mêle anticommunisme, construction morale et disciplinaire du régime, et de la nation dans son ensemble, comme un tout inséparable<sup>364</sup>.

---

<sup>363</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>364</sup> Voir, De Bary et Lufrano (éds), *Sources of Chinese Tradition*, *op. cit.*, p. 337-347. Pour revivre le Mouvement de l'intérieur, on peut lire la biographie de Song Mailing par le sinologue belge Philippe Pacquet, *Madame Chiang Kai-shek – Un siècle d'histoire de la Chine*, Paris, Gallimard, 2010. L'épouse du Généralissime joua un grand rôle dans ce mouvement où se mêle hygiénisme modernisateur d'influence américaine et organisation disciplinaire quasi militaire de la vie quotidienne au nom des vertus rigoristes confucéennes.

## d) Origine d'une histoire révolutionnaire

Le récit révolutionnaire émerge dans les années 1920 et 1930 comme une résistance à l'histoire défendue par l'historiographie du régime nationaliste. Plus spécifiquement, pendant la décennie qui va de 1927 à 1937, subsiste encore chez les tenants de l'historiographie marxiste une diversité de débats et une pluralité d'interprétations où transparaît une familiarisation croissante avec une variété de marxismes ainsi qu'avec différentes approches des problèmes théoriques et historiens d'application du marxisme à l'histoire chinoise<sup>365</sup>. Les historiens d'obédience marxiste, quelle que soit à l'époque leur connaissance de l'orthodoxie théorique, proposent un contre-récit à l'historiographie modernisatrice. Ils produisent une nouvelle tradition de l'histoire chinoise centrée sur les révoltes et les rebellions, glorifiant le peuple, les rebelles et les révolutionnaires et diabolisant leurs ennemis<sup>366</sup>. Un des aspects les plus importants du modernisme marxisme est sa conformité avec l'affirmation de la possibilité de lois universelles pour saisir globalement les progrès historiques des sociétés<sup>367</sup>. Ensuite, l'intérêt pour l'histoire sociale fait partie d'un tournant plus général de la pensée en Chine. Les soulèvements populaires de tous ordres font en effet émerger une conscience nouvelle des forces sociales – femmes, ouvriers, paysans, intellectuels – en révolte contre la vieille culture élitiste et les historiens deviennent plus sensibles à la culture populaire et aux cultures des minorités<sup>368</sup>.

C'est l'historien, écrivain et dramaturge Guo Moruo qui impose une version de l'histoire de Chine hybride, sur les conseils de l'Internationale communiste (共產國際 *gongchan guoji*), où pour la première fois la Chine est identifiée à une société semi-féodale, semi-coloniale<sup>369</sup>. Est ainsi entérinée l'idée que la révolution possède deux ennemis, le féodalisme (interne) et l'impérialisme (externe)<sup>370</sup>. Alors que l'accumulation de capital marchand a en Europe nourri le capitalisme contre le féodalisme, en Chine, ce même capital, de connivence avec les élites économiques, puis les forces impérialistes, a

---

<sup>365</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 68-69.

<sup>366</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>367</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 65.

<sup>368</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 67-68.

<sup>369</sup> Formé aux Classiques de la tradition chinoise, Guo Moruo s'intéresse au marxisme à partir de 1924, alors qu'il a déjà publié des recueils de poèmes et des traductions littéraires. Il s'intéresse particulièrement à Spinoza, Goethe et au poète bengali Rabindranath Tagore. Diplômé de médecine d'une université nipponne. Il n'exercera cependant jamais. Il fait plusieurs séjours au Japon. Sa femme est japonaise. S'il laisse l'image d'un idéologue dogmatique près à toutes les compromissions pour ne pas froisser l'orthodoxie du Parti, le début de son cheminement intellectuel incarne assez bien cette posture d'intellectuel des « zones de contact ». Voir pour plus de détails, Chen Xiaoming, *From The May Fourth Movement To Communist Revolution*, *op. cit.*

<sup>370</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 111.



au contraire renforcé l'exploitation féodale. La solution du « problème chinois » est dans cet échafaudage théorique un tournant révolutionnaire contre les impérialistes et les propriétaires, en s'alliant temporairement avec la bourgeoisie nationale jusqu'à ce que le socialisme puisse être effectivement imposé. Dans son impressionnante *Études sur la société chinoise ancienne* (中國古代社會研究 *Zhongguo gudai shehui yanjiu*), Guo applique pour la première fois la cadre des cinq étapes historiques à l'histoire chinoise ancienne, jusqu'aux dynasties Shang et Zhou. Il établit ainsi ce qui deviendra le modèle dominant de l'interprétation marxiste de l'histoire chinoise pour le demi-siècle à venir<sup>371</sup>. Cette version marxiste de l'histoire chinoise est adoptée par le VI<sup>e</sup> congrès du PCC en 1928. Dès lors s'engage un autre débat sur la nature de la société chinoise et le caractère de ses évolutions historiques qui finalise les contours d'une historiographie officielle pratiquée jusqu'aux années 1980<sup>372</sup>. Ce qui deviendra la « controverse sur l'histoire sociale » (社會史論戰 *shehuishi lunzhan*) questionne la relation de la Chine au capitalisme. La question est extrêmement importante tant le choc intellectuel provoqué par l'arrivée du capitalisme sous la forme du bagage culturel des marchands européens a été grand et que l'histoire moderne, sur un schéma eurocentré provoqué par ce choc, oblige les Chinois à écrire leur propre histoire dans le cadre du capitalisme, dans une nouvelle chronologie où la tradition, résistance à la modernité, devient synonyme d'arriération et de sous-développement.

On peut résumer ainsi les grands traits théoriques de cette historiographie marxiste en voie de « sinisation » (中國化 *Zhongguohua*). On l'a dit, la Chine est entrée dans les cinq phases universelles de l'évolution sociale. Dans son étape de féodalisme tardif, elle assiste à l'éclosion de « bourgeois capitalistes », même si les valeurs et la nécessité de l'Occident dans ce processus sont minimisées. Au contraire, les intrusions impérialistes ralentissent, avec la collaboration de la classe féodale dirigeante, le processus d'évolution du pays. La révolution, contre l'impérialisme et le féodalisme, est donc la condition indispensable du développement réussi du capitalisme et de l'industrie. Puisque la bourgeoisie, faible et encline à se compromettre, est incapable d'engager cette révolution, le prolétariat et la paysannerie, sous la direction du PCC, vont le faire. Enfin, grâce à la direction du Parti, et

---

<sup>371</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing of Modern History in China », *art. cit.*, p. 134-135. On retrouve le contenu détaillé des discussions sur le féodalisme, les perspectives théoriques de Guo Moruo et la périodisation de l'histoire dans, Arif Dirlik, *Revolution and History*, *op. cit.*, respectivement dans les chapitres 4, 5 et 6. Les cinq étapes historiques de l'orthodoxie stalinienne sont : communisme primitif, esclavagisme, féodalisme, capitalisme et socialisme.

<sup>372</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the Writing », *art. cit.*, p.133 et suivantes

dans les pas de la transition mondiale vers le socialisme, la Chine pourra aussi, après la révolution, revendiquer le socialisme<sup>373</sup>.

C'est sur ces fondements que les historiographies nationaliste et révolutionnaire vont désormais se disputer la vérité de la juste interprétation historique des événements importants et des figures majeures de l'histoire. Pour les uns, le *yangwu yundong* est une première étape de la modernisation, pour les autres c'est une capitulation des élites devant les puissances étrangères. Quand les élites réformatrices sont prisées pour leur rôle central dans la modernisation, les historiens communistes condamnent l'élitisme du Mouvement d'autorenforcement comme agent de l'impérialisme en exaltant les masses, colonne vertébrale de la révolution et de la mobilisation sociale. Évidemment, les jugements sur la valeur des grandes figures historiques sont diamétralement opposés : résistants pour les uns, « capitulards » pour les autres, précurseurs réformistes ici, réactionnaires élitistes là<sup>374</sup>. Logiquement, les diverses et nombreuses révoltes et rébellions qui émaillent la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Taiping, Turbans jaunes, Lotus blanc) jusqu'à la tragédie des Boxers sont considérées comme les nécessaires premiers mouvements sociaux annonciateurs de la révolution à venir. La Révolte des Taiping est perçue par les historiens communistes comme un mouvement précurseur, aux revendications « protomodernes », notamment en termes d'allègement des contraintes familiales et d'égalité des sexes. L'alliance des élites avec les Occidentaux pour venir à bout du « plus grand soulèvement populaire de l'histoire » est pain béni pour ces historiens qui peuvent renvoyer au rang de « collaborateurs » les élites mandchoues associés aux lettrés confucéens.

Initiés par une longue période d'incubation anarchisante et d'activisme politique qui voit l'émergence de différents types de socialismes et de différents discours révolutionnaires, les linéaments intellectuels d'une histoire sociale, ainsi que la nécessité de la révolution, se mettent en place progressivement à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>375</sup>. Le tournant marxiste de l'historiographie chinoise est une conséquence directe des impasses politiques mises en avant par le mouvement révolutionnaire des années 1920 et

---

<sup>373</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>374</sup> Ainsi, les entreprises – militaires et/ou industrielles – de Zeng Guofan (曾國藩 1811-1872), Li Hongzhang (李鴻章 1823-1901) et consorts sont envisagées comme les premières étapes d'une modernisation incrémentale encore inachevée, quand Hong Xiuquan (洪秀全 1813-1864) et l'aventure Taiping sont conspués, coupables d'obscurantisme et préjudiciables à l'effort de modernisation. Voir, De Bary et Lufrano (éds.), *Sources of Chinese Tradition*, *op. cit.*, p. 213-230. Pour une relecture, contemporaine et positive, de la carrière de ces « réformateurs », voir *Rethinking the 1898 Reform Period*, *opus cit.*, chapitres 1 et 3.

<sup>375</sup> Arif Dirlik, « The New Culture Movement Revisited », *art. cit.*

subséquentement de la lutte à mort qui s'engage entre les Communistes et les Nationalistes à partir de 1927 et de la ruralisation forcée de la révolution. Le défi du Parti et de ses historiens dans les années 1930 et 1940 est de questionner simultanément la légitimité du gouvernement de Chiang Kai-shek, et de justifier son existence et ses objectifs politiques dans son combat avec les Nationalistes<sup>376</sup>. L'historiographie marxiste est déjà en voie de professionnalisation dans les années 1930. Elle finit par dominer la profession historique comme orthodoxie politiquement renforcée après 1949<sup>377</sup>.

Dès 1935-36, les forces de guérilla réfugiées dans le nord du pays se constituent déjà en mouvement de libération nationale et l'histoire s'adapte à ces circonstances nouvelles. On comprend que dans des conditions de guerre, les historiens communistes vantent la résistance populaire et les rébellions et que le passé romancé simplifie une histoire morale, édifiante, récit des luttes entre le bien (les résistants, les rebelles, et leur représentant, le Parti), et le mal (les élites Qing, alliées des forces impérialistes). Bien sur, l'interprétation ne convainc pas tout le monde, mais, parfois à contrecœur, elle est adoptée par certains intellectuels, une partie de l'élite nationaliste et par le public tant est grande la détestation qu'inspire le régime Guomindang, sa corruption, ses dérives fascisantes et ses accointances pronippones. Un rejet qui se développe en opposition avec la ferveur optimiste croissante des récits égalitaristes et résistants qui se diffusent des « zones rouges » en créant une nouvelle aura mythique autour du Parti et une configuration favorable au développement d'une historiographie communiste<sup>378</sup>. Les communistes ont remarquablement compris la valeur sacramentelle de certains mots. Dans la stratégie de définition et d'annexion des Lumières, le Parti communiste est habile<sup>379</sup>. Pour le politologue américain David E. Apter (1924-2010), « l'objet ultime de Yan'an fut d'apporter la lumière. Mais une lumière d'un type particulier. Cela commença par une perte totale des catégories de l'entendement, des buts, des objectifs, et se transforma en un programme précis de règles »<sup>380</sup>. À Yan'an, le maoïsme devient l'étendard d'un groupe

---

<sup>376</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>377</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 63.

<sup>378</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 107. La propagation du « mythe » égalitariste de Yan'an profitera beaucoup de la publicité que lui fera Edgar Snow dans *Étoile rouge sur la Chine*, (Paris Stock, 1965, première parution 1936).

<sup>379</sup> Jean-Marie Goulemot, « Les Lumières comme enjeu patrimonial (1945-1953) », in Michel Porret (dir.), *Sens des Lumières*, *op. cit.*, p. 158. Goulemot parle dans son texte du Parti communiste français.

<sup>380</sup> David E. Apter, « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *Culture & Conflits*, n° 13-14, 1994, § 47 (la numérotation correspond aux paragraphes de la version digitale [<https://conflits.revues.org/179>]) (04/10/2017). Ce texte est d'une importance fondamentale tant le parallèle qu'il offre entre Yan'an et la place Tiananmen de Pékin comme lieux de fondation de discours politiques opposés, totalitaire et (proto)démocratique (avec succès pour l'un, et une conclusion tragique pour l'autre) est

déterminé qui réussit à universaliser et à naturaliser ses propres intérêts. Il apparaît comme le lieu même de la lutte des classes pour la conquête de ce que Gramsci appelle l'hégémonie au sein de la société<sup>381</sup>.

Loin de l'idéal véhiculé aux premiers temps par la propagande, la réalité des conditions dans la retraite yananaise marque l'ouverture du laboratoire idéologique dans lequel Mao Zedong et le Parti transforment une défaite en victoire au prix d'une mise au pas violente de toute forme d'opposition, interne et externe au Parti. Yan'an est le point de transition dans les luttes du PCC contre ses ennemis. C'est aussi la fin de luttes anciennes et de débats vivants au sein même du Parti. Le seul exemple du procès de Wang Shiwei (王實味 1906-1947) – et de son exécution – montre clairement la détermination du Parti à instaurer un discours unique, total, dans lequel résonne le fantasme du « peuple-Un », développé par le philosophe français Claude Lefort (1924-2010)<sup>382</sup>. Caractéristique essentielle des totalitarismes, ce fantasme de l'unité du peuple et de son dirigeant (fut-il un homme ou un groupe), d'une société homogène, pure et unique se fonde sur la dénégation de la division entre État et société, et sur les divisions internes à la société. Dans la définition qu'en donne Lefort, le Parti est l'agent privilégié de cette homogénéisation qui veut faire croire en une société qui s'ordonnerait organiquement, du dedans d'elle-même<sup>383</sup>. Si les Lumières de la libération individuelle et de la primauté de la raison sont déjà éteintes, le mythe de Yan'an, de l'égalitarisme primaire, de la communauté essentielle, opère une mystification, véritable renversement des valeurs, qui anéantit ce qui survivait de l'esprit des Lumières dans la révolution et qui va résister longtemps à l'épreuve de la réalité en faisant de Yan'an le point d'arrivée, la destination, du projet des Lumières chinoises d'émancipation et de liberté. Le retournement des idéaux communautaires et égalitaires en dialectique totalitaire ressemble à ce que Pierre Rosanvalon (né en 1948) appelle, en citant

---

novateur. Apter y développe longuement la stratégie maoïste de prise du pouvoir où celui-ci met tout en œuvre – de manière assez magistrale et machiavélique – pour revendiquer son hégémonie sur les quatre points cardinaux du "cosmos" de la Chine communiste (§ 10). Contre Zhang Guotao (張國燾 1897-1979), il remporte la victoire sur l'appareil et sur la stratégie militaire. Contre Liu Zhidan (劉志丹 1903-1936), il fait accepter la centralité du pouvoir contre la périphérie. La lutte contre Wang Ming (王明 1904-1974) marque une des plus spectaculaires victoires, celle, idéologique, du nationalisme maoïste contre l'internationalisme prolétarien du Komintern. Contre Wang Shiwei enfin, Mao gagne la bataille de la monopolisation de la vie intellectuelle (§ 54-64).

<sup>381</sup> Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2012, cité par Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Repères-La Découverte, 2015, p. 75.

<sup>382</sup> Je dois à Michel Bonnin, la référence à Claude Lefort dans « Comment définir le régime politique chinois aujourd'hui ? », in Yves Michaux (dir.), *op.cit.* Cette référence est centrale dans ma réflexion sur les apories du pluralisme intellectuel et politique en RPC, qu'il soit vivement remercié ici.

<sup>383</sup> Claude Lefort, *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 268.

Lefort, « une forme de retournement de la démocratie contre elle-même, liée à la prétention d'un parti d'incarner adéquatement une société Une »<sup>384</sup>.

Après Yan'an, après la Campagne de rectification (延安整風運動 *Yanan zhengfeng yundong*. *Zhengfeng* est la contraction de 整頓黨的作風 *zhengdun dang de zuofeng*) qui commence en 1942 et se prolonge au moins deux ans, le prix à payer pour toute déviation de « la ligne » est connu. C'est l'exil, l'ignominie ou la mort. Dans ce qui devient un simulacre révolutionnaire, les principes « sont maltraités et corrompus par une praxis politique d'un État qui s'est déshonoré par une série continue d'abus contre son peuple »<sup>385</sup>. En clamant une lutte contre les trois déviations qui nuisent au « style de travail » du Parti – le subjectivisme (主觀主義), le dogmatisme (教條主義 *jiaotiaozhuyi*) et l'empirisme (經驗主義 *jingyanzhuyi*). Mao, dans un discours prononcé le 1<sup>er</sup> février 1942, initie un nouveau processus de purge politique où, ironiquement, une rhétorique puissamment antidogmatique crée les conditions de la naissance d'une forme extrême de dogmatisme idéologique, centrée sur la pensée Mao Zedong. « La rectification est l'outil principal, dès lors, pour forger une communauté collective qui partage des valeurs, quelque chose de nécessaire pour la mobilisation de masse, mais aussi pour la fondation d'un État totalitaire »<sup>386</sup>. Plus récemment, un critique juge sévèrement ce moment brutal, « le moment pivot de son histoire où le Parti embrasse l'intolérance et adopte un style politique dogmatique avec pour objectif l'élimination des ennemis et un nouveau discours labellisé style Mao (毛文體 *Mao wenti*) qui est en fait le langage du pouvoir »<sup>387</sup>. Après Yan'an, l'innocence n'est plus une garantie de survie. On perçoit une rupture dans les relations humaines normales, d'hommes désormais impuissants devant le pouvoir de l'État.<sup>388</sup>

Ainsi, à Yan'an s'institue et se valide un nouveau discours politique appuyé par une nouvelle orthodoxie historique. Dans cette communauté reculée, acculée, misérable, naît l'idée utopique que, malgré une situation désespérée, la dialectique historique peut résoudre les contradictions de l'histoire pour les retourner en leur faveur. À Yan'an, Mao et ses affidés réussissent contre toute attente à métamorphoser la réalité de l'histoire pour réaliser

---

<sup>384</sup> Entretien avec Claude Lefort, par Pierre Rosanvallon, « À l'épreuve du politique », *La Vie des idées.fr*, 10 octobre 2010, [<http://www.laviedesidees.fr/A-l-epreuve-du-politique.html>] (01/07/2016).

<sup>385</sup> David E. Apter, « Le discours comme pouvoir », *art. cit.*, § 69.

<sup>386</sup> Kirk A. Danton, « Rectification: Party Discipline, Intellectual Remodeling, and the Formation of a Political Community », in Wang Ban, *Words and Their Stories – Essays on the Language of the Chinese Revolution*, Leiden, Brill, 2011, p. 52-54.

<sup>387</sup> Li Tuo (李陀 né en 1939), cité par Kirk A. Danton, « Rectification », *ibid.*, p. 54, note 7. L'article cité, publié en 1993, est disponible sur le web [<http://www.douban.com/group/topic/8071058/>] (10/11/2015).

<sup>388</sup> Frank Dikötter, *The Tragedy of Liberation*, *op. cit.*, p. 101 et 110.

les deux objectifs de la révolution : transformer la société *féodale* en inversant les rapports entre propriétaires et paysans et rendre sa souveraineté à la nation en la reprenant aux mains des *impérialistes* et de leurs alliés. Pour atteindre l'objectif de transformer Yan'an, en centre de la révolution, Mao a besoin de textes. Pour faire des « bandits rouges » du désert des Ordos le « peuple élu » de la Révolution chinoise, il doit produire pour ses fidèles de nouvelles « Saintes écritures ». Apter a bien saisi ce qui s'est passé là-bas et mérite d'être cité en longueur :

Yan'an comme discours de communauté fut un lieu où le langage, le sens et la compréhension furent les objets d'une manipulation consciente, dans le dessein d'une inversion conceptuelle transformant le mandarinat confucéen en mandarinat communiste. En somme, il fut une praxis devant être menée au sein de toutes les institutions, armée, parti, gouvernement, université, institut de recherche, et utilisant toute sorte d'instruments, salles de classes, représentations théâtrales, musique, opéra et bien sur, journaux, livres, pour instituer un nouvel idéal d'État communiste vertueux prétendant que le rationnel est le réel et que le réel est rationnel<sup>389</sup>.

Ce glissement d'une autorité en rupture vers une forme de légitimité plus éminemment culturelle et nationale est perceptible dans l'usage d'un vocabulaire « traditionnel » pour faire passer la nouvelle orthodoxie. Un ensemble assez restreint de textes – Apter en compte vingt-deux – offre un exemple central de cette adaptation d'une théorie politique normative et organisationnelle à la réalité des conditions de la Chine rurale connue sous le nom de confucianisation du marxisme (馬克思主義的儒家化 *makesizhuyi de rujiahua*) et devient le bréviaire du parfait militant. Parmi ces textes, on trouve « Comment être un bon communiste » (論共產黨員的修養 *Lun gongchandaguan de xiuyang*) de Liu Shaoqi en 1939<sup>390</sup>. Les plus hautes autorités du Parti imposent ici l'« éducation morale » de leurs partisans comme un « perfectionnement de soi » en terme éminemment classique. Le concept de 修養 *xiuyang* signifie en effet « travailler à être un homme accompli dans tous les domaines » (dictionnaire Ricci), et astreint en termes immédiatement intelligibles une culture morale personnelle orientée vers une forme de « sainteté intérieure » (內聖 *neisheng*) dont la fonction ultime est d'« ordonner le pays » (

---

<sup>389</sup> David E. Apter, « Le discours comme pouvoir », *art. cit.*, § 41.

<sup>390</sup> Disponible sur le site des auteurs marxistes en langue française :

[[http://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour\\_etre/index.htm](http://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour_etre/index.htm)] (04/07/2016).

治國 *zhiguo*) dans l'idéal institutionnel de la « royauté extérieure » (外王 *waiwang*)<sup>391</sup>. Liu force du même coup la construction volontariste d'un discours politique moniste (一元論 *yiyuanlun*) tout en actant le retour de la tradition morale (倫理道德 *lunli daode*) dans celui-ci<sup>392</sup>. Ce détour par Yan'an est déterminant dans la compréhension de la structuration du discours holistique – historien, mais pas seulement – et dans sa réhabilitation d'une partie d'un patrimoine autochtone que le tournant moderne avait censément fait disparaître<sup>393</sup>.

## e) L'histoire en RPC

### Professionalisation d'un « périmètre » et conflit générationnel

La fin des années 1930 et les années de guerre voient proliférer des études historiques écrites par des historiens marxistes ou d'inspiration marxiste qui deviendront après 1949 les historiens influents en République populaire. La question qui se pose après la victoire communiste est de créer un schéma interprétatif nouveau et en cohésion avec une doctrine marxiste qui, au lendemain de la « libération », reprend le dessus idéologique (après le tournant nationaliste de la lutte anti-japonaise), en même temps que se mettent en place les camps idéologiques et théoriques de la Guerre Froide<sup>394</sup>. Les historiens offrent alors les premières grandes narrations de la formation nationale basés sur les luttes ouvrières et paysannes contre l'oppression des classes privilégiées. Réimprimées en continu après 1949, ces histoires jouent un rôle crucial pour façonner la conscience

---

<sup>391</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>392</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Rujia wenhua de shenceng jiegou dui maliezhuyi Zhongguohua de yingxiang » [L'influence des structures profondes de la culture confucéenne sur la sinisation du marxisme], *Xin Qimeng*, n° 2, Hunan, Jiaoyu chubanshe, septembre 1988. Réédité sous le titre : « "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua » ["Être un bon communiste" et la sinisation du marxisme], in Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Mao Zedong sixiang yu ruxue* [Pensée Mao et confucianisme], Taipei, Fengyun shidai, 2006, p. 203-216. Traduit en français par David Bartel sous le titre « De l'influence de la structure profonde de la culture confucéenne sur la sinisation du marxisme » dans la revue MONDE CHINOIS nouvelle Asie, n° 43, p. 14-24 (voir Annexe 02).

<sup>393</sup> Il est d'ailleurs notable que Deng Xiaoping reprenne une phrase de Mao – « chercher la vérité dans les faits » – prononcée au sommet de la lutte pour « réaligner la pensée de tous les membres du Parti » avec une pensée Mao désormais sans concurrence, en 1942-44. Ce retournement de ce qui est devenu un principe central de Mao contre son propre héritier politique prouve bien que la maîtrise du pouvoir politique passe par la maîtrise du langage. Et cela montre encore que le retour des réformateurs après la Révolution culturelle est bien un combat pour imposer une nouvelle hégémonie sur le discours. Jin Guantao et Chen Fong-ching (Chen Fangzheng), *From Youthful Manuscripts to River Elegy – The Chinese Popular Movement and Political Transformation 1979-1989*, Hong Kong, CUHK Press, 1995, p. 38 ; sur Yan'an, voir aussi la note 51, p. 38-39.

<sup>394</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 110.

historique chinoise jusqu'à présent, même si elles ont perdu de leur influence après les années 1980<sup>395</sup>.

À cela, il faut ajouter le statut de figures tutélaires de l'histoire officielle que sont Fan Wenlan (范文瀾 1893-1969), Jian Bozan (翦伯讚 1898-1968) et d'autres encore<sup>396</sup>. Du fait de leur statut d'historiens et d'intellectuels officiels, ils instituent une politique de l'histoire qui oblige tous les débats historiques à se déployer dans les limites du cadre d'un agenda établi par eux<sup>397</sup>. Dans ces conditions, après 1949, alors que l'histoire de la « Chine nouvelle » commence à se confondre avec l'histoire du Parti communiste (il faut en effet créer une logique nécessaire, inévitable et légitimante de son accession au pouvoir), les débats du début des années 1950 sur la périodisation et la formulation d'un schéma interprétatif standard ont deux conséquences contradictoires. D'un côté, ils affirment le discours révolutionnaire en formalisant le récit de la révolution de l'historiographie orthodoxe. De l'autre, elle marque en même temps, un peu paradoxalement, une professionnalisation de la discipline historique selon certaines normes académiques censées la protéger d'un discours politique toujours changeant<sup>398</sup>. En effet, l'acceptation d'un schéma de périodisation valide (et validé par les autorités) permet aux historiens de mettre de côté les questions théoriques de périodisation et de formation sociale sur lesquels leurs prédécesseurs avaient dépensé sans compter une énergie immodérée pour simplement faire de l'histoire<sup>399</sup>. Le triomphe du schéma révolutionnaire doit être perçu comme le résultat de la convergence entre le discours révolutionnaire introduit par le Parti communiste chinois et l'hégémonie de la représentation soviétique du marxisme dans le champ de l'histoire de Chine<sup>400</sup>. Malgré les périodes de mobilisation, malgré le Grand bond en avant, les débats continuent, même s'ils ont perdu la qualité de liberté qu'ils avaient dans les années 1920-1930. Les historiens ne sont désormais plus libres que comme des chevaux dans un enclos. Ils sont de plus en plus contraints par les limites imposées à l'interprétation de la théorie historique marxiste et par les choix possibles de lecture de l'histoire chinoise extraite de cette orthodoxie théorique<sup>401</sup>.

---

<sup>395</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 78.

<sup>396</sup> Fan Wenlan, *Zhongguo tongshi jianbian* [Abrégé d'histoire de Chine], Beijing, Renmin chubanshe, 1947. Jian Bozan publie son *Lishi zhexue jiaocheng* [Cours de philosophie de l'histoire] en 1938. Ces deux ouvrages sont régulièrement réimprimés pendant la première décennie de la RPC.

<sup>397</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 80

<sup>398</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 127-128.

<sup>399</sup> Arif Dirlik, *Revolution and History*, *op. cit.*, p. 224-225

<sup>400</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>401</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 80.



On peut donc considérer que la recherche historique après 1949 est guidée par cinq problématiques principales<sup>402</sup> :

- (1) l'interprétation des rébellions paysannes ;
- (2) le débat polémique sur les « bourgeois du capitalisme » en Chine ;
- (3) la formation de la nation Han ;
- (4) le rôle de l'impérialisme dans l'histoire moderne chinoise ;
- (5) la périodisation du passé chinois.

Il faut noter que ce cinquième point est particulièrement important puisqu'il intègre l'ensemble des discussions sur le féodalisme, sur la réalité du développement du capitalisme dans l'histoire chinoise et sur la réalité de l'échéance de la transition vers le socialisme. Si le débat sur les rébellions paysannes comme « moteur de l'histoire » semble assez vite faire consensus, la question de l'existence – ou non – de bourgeois de capitalisme (資本主義的萌芽 *zibenzhuyi de mengya*) dans l'histoire chinoise est plus complexe car elle concerne la nature endogène ou pas du développement du capitalisme<sup>403</sup>. Certains historiens font en effet remonter aux Song, ou aux Ming, les premiers développements d'un capitalisme autochtone. Quelle que soit l'époque cependant, ces « bourgeois » de développement capitaliste sont interrompus par des interventions étrangères, mongole sous les Yuan, mandchoue puis occidentale sous les Qing. Il faut certainement une certaine dose de sympathie pour la révolution pour consentir à plonger dans les débats historiques des années 1950 et 1960, et surtout pour arriver à y trouver des avancées significatives quant au sens de l'histoire chinoise<sup>404</sup>. Il est aussi difficile de balayer d'un revers de main l'énergie et l'application d'une corporation d'historiens qui sait bien ce qu'elle risque à sortir du cadre historique « à la Mao Zedong » comme le dit l'historien Albert Feuerwerker (1927-2013)<sup>405</sup>. Il est peu étonnant que pendant la Campagne antidroitiers (反右派運動 *fanyoupai yundong*) de 1957 l'une des principales

---

<sup>402</sup> Albert Feuerwerker, « China's History in Marxian Dress », in Feuerwerker (éd.), *History in Communist China*, Cambridge Mass., MIT Press, 1968, p. 15.

<sup>403</sup> Albert Feuerwerker, « China's History in Marxian Dress », *art. cit.*, p. 18.

<sup>404</sup> Arif Dirlik a fait ce travail, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 77-89. On trouve aussi dans le livre de Li Huaiyi un exposé clair des luttes entre différentes argumentations pour gagner l'hégémonie dans le domaine du discours historique entre la « principale contradiction », la socio-économie ou la thèse de la « lutte des classes » qui finira par l'emporter. p. 111-128.

<sup>405</sup> Albert Feuerwerker, « China's History in Marxian Dress », *art. cit.*, p. 33.

accusations lancées contre les historiens dits « droitiers » est leur vision d'une historiographie « sur le point de mourir » à cause de son attention exclusive portée aux questions de périodisation, de bourgeois capitalistes, de guerre paysannes, de système féodal et de formation de la nation Han<sup>406</sup>. La version publiée en 1954 de *l'Abrégé de l'histoire chinoise* de Fan Wenlan peut être considérée comme l'aboutissement – et le maître étalon – de cette histoire officielle, son auteur ayant réussi à synthétiser « les principes universels du marxisme avec les caractéristiques particulières de la société chinoise »<sup>407</sup>. Un travail qui n'hésite pas, tout de même, par la nécessité téléologique de ses objectifs, à distordre certaines données, à biaiser certaines lectures ou à effectuer quelques contorsions théoriques pour arriver à des fins idéologiquement irréprochables. Des efforts faits pour contenir les complexités de la société chinoise dans les limites acceptables de la théorie<sup>408</sup>. Une certaine constance dans les manuels d'histoire publiés dans les premières décennies de la RPC montre que malgré l'érudition pointue de certains débats, et la violence parfois de leurs conséquences, les contenus conservent une relative constance depuis la mise en place de l'orthodoxie basée sur les « textes sacrés » de Mao Zedong, consacrés par la résolution « Sur quelques questions d'histoire » (關於若干歷史問題的決議 *Guanyu ruoguan lishi wenti de jueyi*) promulguée par le VII<sup>e</sup> Congrès de 1945<sup>409</sup>.

### Révolution culturelle et politisation radicale de l'histoire

Avec la période de radicalisme qui s'ouvre à la fin de années 1950 jusqu'au lancement de la Révolution culturelle (文化大革命 *wenhua da geming*) et ses prolongements se joue dans le domaine historiographique peut-être l'un des plus grands détournements de l'histoire au service du politique de tout le XX<sup>e</sup> siècle. Il est clair que dès les débuts de la radicalisation de l'historiographie chinoise, dès la fin des années 1950, le savoir plus que jamais doit servir la politique (學術一定要為政治服務 *xueshu yiding yao wei zhengzhi fuwu*), comme l'écrit Fan Wenlan, historien orthodoxe, préféré de Mao, dans

---

<sup>406</sup> Albert Feuerwerker, « China's History in Marxian Dress », *ibid.*, p. 34.

<sup>407</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 82.

<sup>408</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *ibid.*, p. 88.

<sup>409</sup> *Mao Zedong Selected Work*, vol. 3, Beijing, Renmin Chubanshe, 1953, p. 975-995, cité par Susanne Weigelin-Schwiedrzik, « In Search of a Master Narrative », *art. cit.*, p. 1074.

un article publié en 1958 dans le *Quotidien du peuple*<sup>410</sup>. Cette radicalisation de la discipline naît d'une insatisfaction croissante des plus jeunes générations d'historiens, éduqués dans le mythe révolutionnaire, avec les dogmes devenus indiscutables de la discipline historique, perçus d'autant plus inadaptés qu'ils répondent mal aux besoins constamment changeants – pour ne pas dire erratiques – de la politique du présent. L'imposition de standards académiques strictes, de schémas interprétatifs rigides est d'autant plus mal vécue qu'elle est le fait d'une hiérarchie d'anciens historiens adoués par le pouvoir et est ressentie comme hautement oppressive. La nécessité d'une nouvelle révolution historiographique est perçue comme un moyen de raviver une tradition révolutionnaire mise en danger par la routinisation de la révolution, la bureaucratisation de l'administration et la professionnalisation de l'écriture historique<sup>411</sup>. Cette jeune génération d'étudiants et de chercheurs qui n'ont connu rien d'autre que les rigueurs de la RPC et ont été élevés dans le mythe révolutionnaire, conspue les errements de l'« académisme bourgeois » (資產階級學術 *zichan jieji xueshu*) de la génération de leurs professeurs et plus globalement des générations précédentes d'historiens marqués par la période du 4 mai. Beaucoup ont en effet sympathisé avec le pouvoir dans les années 1930-1940, en pensant que le matérialisme historique prôné par les marxistes répondait à leur désir revendiqué de scientificité<sup>412</sup>. Dans cette guerre générationnelle se trouve sans doute aussi en filigrane le désir inavouable de la jeune génération d'essayer de modifier les lignes dans une société rigoriste, où l'État est partout, et où toutes les libertés sont contraintes et suspectes.

Les débats sur la nature des relations possibles entre les données historiques (史 *shi*) et les théories de l'histoire (論 *lun*) à partir de la fin des années 1950 actent cette radicalisation sans précédent des usages de l'histoire. La jeunesse radicale estime que, contre le dogmatisme disciplinaire « bourgeois », l'interprétation politique des faits historiques doit remplacer les données (以論代史 *yilundaishi*). Une position intermédiaire – soutenu par Jian Bozan – cherche à combiner les faits et leur interprétation (史論結合 *shilun jiehe*). Les deux positions seront « réconciliées » en 1961 sous le slogan de la « fusion des matériaux et des perspectives » (材料與觀點的同一 *cailiao yu guandian*

---

<sup>410</sup> « Lishi yanjiu bixu houjinbogu » [L'histoire doit insister sur le présent plutôt que sur l'ancien], *Quotidien du peuple*, 28 avril 1958, cité par Li Huaiyi, *Reinventing Chinese History*, *op. cit.*, p. 87. Pour une histoire parallèle des deux grands récits – nationaliste et communistes – voir les chapitres 2 et 3.

<sup>411</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 131-133.

<sup>412</sup> Xu Jilin, « Ershi shiji Zhongguo liudai zhishifenzi » [Les six générations du XX<sup>e</sup> siècle en Chine], in *Zhifenzi shilun* [Dix conférences sur les intellectuels], Shanghai, Fudan University Press, 2003, p. 84.

tongyi). Une dernière position – défendue par Wu Han (吳晗 1909-1969) – est résolument intenable dans cette période de brutalisation idéologique intense. Pour lui, sous l'influence d'une critique textuelle héritée de son mentor Hu Shi, il s'agit de faire émerger l'interprétation à partir des données historiques (論從史出 *lun cong shi chu*). Autant dire que s'il correspond bien au sens des historiens modernes, il va à contresens de l'histoire en RPC<sup>413</sup>. violemment critiqué, Jian Bozan se suicide avec sa femme le 10 décembre 1968. La critique de la pièce de Wu Han, « La Destitution de Hai Rui » (海瑞罷官 *Hai Rui baguan*) par Yao Wenyuan (姚文元 1931-2005), l'idéologue de la Bande des quatre, dans le *Wenhuibao* (文匯報) de Shanghai du 10 novembre 1965, marque le début de la Révolution culturelle. Wu Han est emprisonné par les Gardes rouges et meurt en prison le 10 octobre 1969<sup>414</sup>.

### 1978, le retour de l'histoire ?

Huit ans plus tard, avec la chute de la Bande des quatre s'ouvre une période d'aggiornamento pendant laquelle les institutions d'enseignement sont rouvertes et réorganisées. Les promus du radicalisme historiographique, les « potaches » de la décennie précédente sont écartés, et les recherches historiques reprennent tant bien que mal<sup>415</sup>. À la fin des années 1970, le déploiement d'une critique contre le « féodal-fascisme » ouvre les portes d'un examen du despotisme aux historiens, qui doivent cependant soigneusement concentrer sur Jiang Qing (江青 1914-1991) et ses acolytes toutes les responsabilités des excès en évitant scrupuleusement d'atteindre Mao, qui reste encore à cette heure intouchable.<sup>416</sup> Il s'agit maintenant de déterminer les raisons derrière le fanatisme et

---

<sup>413</sup> Susanne Weigelin-Schiedwedrzik, « On *Shi* and *Lun* – Toward a Typology of Historiography in the PRC », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, décembre 1996, p. 75-82. Sur Jian Bozan, « The Politics of Historiography: Jian Bozan's Historicism », in Merle Goldman, Timothy Cheek et Carol Lee Hamrin (éds.), *China's Intellectuals and the State: In Search of a New Relationship*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987, p. 65-106.

<sup>414</sup> Wu Han est un historien reconnu, biographe du fondateur de la dynastie des Ming. C'est un haut dignitaire de la municipalité de Pékin. Au départ encouragé par Mao lui-même pour écrire sur un officiel des Ming, ses écrits sont condamnés quand le parallèle entre le courageux dignitaire et l'opposition à l'autocrate Mao par le général déchu Peng Dehuai (彭德懷 1898-1974) sera dénoncée. De Bary et Lufrano (éds.), *Sources of Chinese Tradition, opus cit.*, p. 471-474. Voir aussi, Tom Fischer, « The Play's the Thing: Wu Han and Hai Rui Revisited », in Jonathan Hunger (éd.), *Using the Past to serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, New-York et Londres, Armonk, 1993, p. 9-45.

<sup>415</sup> Jacques Andrieu, « Les Gardes rouges : des rebelles sous influence », *Culture & Conflicts*, n° 18, 1995. Disponible en ligne [<http://conflits.revues.org/457?&id=457#tocto1n3>] (03/07/2016).

<sup>416</sup> En français, sur Jiang Qing, on peut lire le dernier roman de Lucien Bodard, *Le Chien de Mao* (Grasset, 1998). Cette biographie romancée, si elle ne répond pas aux critères académiques usuels offre un portrait

l'irrationalité des radicaux, tant au sommet qu'à la base de la société<sup>417</sup>. La question qui hante les historiens – mais aussi le public en général – est celle des origines de la tradition politique autoritaire. En filigrane, on trouve là des échos – peut-on parler de continuité ? – avec les débats des années 1930 sur la culture politique chinoise qui marque le retour d'une historiographie professionnelle. Les perspectives des historiens se divisent en trois directions – divisions bien sur relatives – tant les ponts entre elles sont nombreux et les arguments moins monolithiques qu'on aurait pu s'y attendre. L'école historiographique dominante reste influencée par le marxisme orthodoxe et les schémas du « développement universel » formulés dans les années 1920. Ils insistent sur le rôle déterminant de forces économiques impersonnelles pour expliquer la persistance du despotisme en Chine, impériale et moderne. Une ligne continue de despotisme féodal s'étire désormais du premier empereur à Mao Zedong. Un despotisme né donc de conditions matérielles sous-développées et d'une conscience populaire arriérée, une « conscience féodale » de la paysannerie. Une seconde école porte un intérêt particulier, plus politique, au pouvoir sans limites de l'État et de dirigeants mégalomanes dont l'autorité personnelle reflète l'absence de contrôle institutionnel et donc l'inadéquation intrinsèque du système politique. Un troisième groupe, plus confidentiel, défend lui le rôle des hommes providentiels dans l'histoire, autant chinoise qu'occidentale. Ils tentent d'articuler le rôle des « grands hommes », des « despotes éclairés », de Qin Shihuang à Napoléon, dans les histoires nationales, sans pour autant tomber dans les excès de la période précédente<sup>418</sup>.

Les pages des principales revues spécialisées de l'époque, comme *Recherches historiques* (歷史研究期刊 *Lishi yanjiu qikan*) ou *Recherches sur l'histoire de Chine* (中國史研究 *Zhongguoshi yanjiu*), relayées par celles de journaux aussi officiels que *Le Quotidien du peuple* (人民日報 *Renmin ribao*) ou le journal *Clarté* (光明日報 *Guangming ribao*), reprennent les arguments des principaux débatteurs dans une forme de convergence entre l'académie et le public qui montre encore la prégnance fondamentale des questions

---

assez brillant de ce personnage central de la Révolution chinoise. Voir aussi Roxanne Witke, *Comrade Chiang Ch'ing*, Little, Brown, 1977.

<sup>417</sup> Li Huaiyi, *Reinventing Modern China*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>418</sup> Je reprends cette division tripartite à Lawrence R. Sullivan, « The Controversy Over Feudal Despotism: Politics and Historiography in China, 1978-82 », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 23, janvier 1990, p. 4 et suivantes. J'insiste sur les porosités entre ces groupes et l'inadéquation du terme d'« école » à un moment où les stratégies de survie personnelle ont du jouer beaucoup plus que les certitudes intellectuelles ou idéologiques. Quoiqu'il en soit, le premier groupe « matérialiste » et le troisième se retrouve assez bien derrière le modèle denguiste de « direction collective ».

historiques à tous les échelons de la société<sup>419</sup>. En ces années où Deng n'a pas encore consolidé son pouvoir, le fait qu'il doive, avec la faction réformiste, justifier ses propositions encore limitées de réformes en termes historiques indique l'importance des questions historiographiques dans la politique chinoise<sup>420</sup>. Désormais, les questions de continuité historique font renaître l'idée du discours modernisateur du début du siècle d'un parallèle négatif entre continuité et stagnation, et donc la légitimité de la modernisation. La théorie de la répétition des cycles dynastiques confirme cette idée en y ajoutant la représentation d'une capacité unique et obstinée de la société féodale à se régénérer sous l'égide d'empereurs, de généraux et de ministres, soutiens de la structure de base de l'autorité despotique<sup>421</sup>. Une réelle nouveauté commence à émerger dans le sentiment encore délicat à exprimer que cette conscience féodale, profondément enracinée, a non seulement survécu à la Révolution républicaine de 1911, mais continue à façonner la politique contemporaine chinoise après 30 années de révolution socialiste.

Un texte publié en 1978 raconte le voyage d'une délégation d'historiens américains menés par Frederic Wakeman (1937-2006) et Albert Feuerwerker. De Pékin à Shanghai et Nankin, la délégation rencontre différents responsables d'institutions d'enseignement. Les dialogues rapportés par l'auteur sont un peu surréalistes. On sent pertinemment que derrière le jargon et les convenances sociales qu'impliquent la réception d'hôtes étrangers, la confusion des historiens est absolue, que les habitudes des virages idéologiques brutaux ont transformé les échanges professionnels en purs jeux de conformité malléable où tout peut tout vouloir dire... et son contraire<sup>422</sup>. En d'autres termes, la Chine de 1976-1978 est épuisée. Ancien empire-monde, phare de la révolution socialiste, pionnier du Tiers-Monde et tentative d'alternative réelle au capitalisme mondialisé, la République populaire semble à ce moment s'être rangée au rang des pays sous-développés. Elle n'est plus que l'ombre d'elle-même<sup>423</sup>. Après avoir été contre les États-Unis, puis contre l'URSS, puis contre tout le monde, *au nom des mêmes principes*, il semble que la majorité des Chinois qui s'en sont sortis aient alors une ferveur idéologique pour le moins émoussée. Pour la première génération de Chinois qui, nés avec la RPC, n'ont rien connu d'autre que l'espoir déçu de la

---

<sup>419</sup> La revue *Lishi Yanjiu* [Études historiques], fondée en 1954, est particulièrement importante dans la remise en cause de l'orthodoxie historique et le retour du récit historique libéral.

<sup>420</sup> Lawrence R. Sullivan, « The Controversy Over Feudal Despotism », *art. cit.*, p. 29.

<sup>421</sup> Lawrence R. Sullivan, « The Controversy Over Feudal Despotism », *art.cit.*, p. 7.

<sup>422</sup> Frederick Wakeman, « Historiography in China after the Smashing of the Gang of Four », *The China Quarterly*, n° 76, décembre 1978.

<sup>423</sup> Cheng Yingxiang (avec la collaboration de Claude Cadart), *Dégel de l'intelligence en Chine 1976-1989* *Quatorze témoignages*, Paris, Témoins, Gallimard, 2004, p. 25-29.

construction socialiste le sentiment d'échec est patent. « Pour notre génération, l'histoire de la nation chinoise était comme un ciel obscur sur notre jeunesse, nos vies, nos pensées. Dès lors, nous avons réalisé que nous existions pour le destin du futur de la Chine. Que pouvions-nous faire pour notre patrie ? » écrit l'un d'entre eux qui, dans ce cri du cœur, non seulement fait entendre le désarroi de la jeunesse chinoise en RPC, mais fait encore écho aux nombreuses générations de ses prédécesseurs, depuis le début de la période moderne de l'histoire chinoise<sup>424</sup>.

---

<sup>424</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 7-8, cité par Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity: Jin Guantao's Approach to Chinese History », in Gloria Davies, *Voicing Concerns*, *op. cit.*, p. 191.





**Deuxième partie :**  
**LIU QUINGFENG, JIN GUANTAO –**  
**LES NOUVELLES LUMIÈRES ET LE**  
**RETOUR DE L’HISTOIRE (1978-1989)**

Rien n'est immuable dans le monde,  
Et les sociétés ne font pas exception.

Jin Guantao, *Heshang*, « Azur »

## Chapitre IV – Liu Qingfeng et Jin Guantao et l'émergence d'un mouvement intellectuel

---

### a) Changements nécessaires

Pour Arif Dirlik, la tragédie du suicide de Jian Bozan et de sa femme le 18 décembre 1968 signale la fin de la domination hégémonique du marxisme sur l'historiographie chinoise. Quand les recherches historiques reprennent dans les années 1980, outre la répudiation de la révolution et l'ouverture au monde, le marxisme est rapidement emporté par des paradigmes concurrents inspirés de l'historiographie libérale occidentale et/ou de l'historiographie autochtone pré-marxiste<sup>425</sup>. La littérature sur les méfaits de la Révolution culturelle est conséquente, et il n'y a pas lieu de s'étendre davantage ici sur cette décennie troublée<sup>426</sup>. Quelques chiffres rappellent néanmoins l'ampleur du désastre du point de vue intellectuel. Le nombre de maisons d'édition passe de 356 firmes privées en 1949, à 87 entreprises d'État en 1965<sup>427</sup>. Le nombre de livres publiés en Chine passe de 27 000 en 1957 (au lendemain de la nationalisation complète des industries éditoriales et des librairies) à 3 000 en 1967. Le nombre de périodiques passe de 600 titres en 1957 à une vingtaine à la fin des années 1960<sup>428</sup>. Dans une perspective intellectuelle ou idéologique, les conséquences de cette décennie sur la jeunesse chinoise sont connues :

Très vite, la jeune génération doit réaliser qu'elle a appris la mauvaise leçon. Même

---

<sup>425</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 90. Dirlik ajoute que le grand nombre de publications des années 1980 laisse à croire qu'une quantité importante de travaux n'avait jusque là pas été publiée.

<sup>426</sup> En français, la chronique des premières années de la Révolution culturelle par Simon Leys fait encore preuve d'une précoce lucidité. *Les Habits neufs du Président Mao*, Paris, Champ-Libre, 1971. Réédité à plusieurs reprises (1971, 1972, 1975, 1977, 1987, 1989) et plus récemment dans *Essais sur la Chine*, Paris, Bouquins, Robert Laffont, 1998. Voir aussi l'imposant volume de Roderick MacFarquhar et Michael Schoenhals, *La Dernière révolution de Mao. Histoire de la Révolution culturelle (1966-1976)*, Paris Gallimard, NRF essais, 2009. En chinois, on peut lire les souvenirs du philosophe Xu Youyu, *Xingxing sese de zaofan – Hongweibing jingshen suzhi de xingcheng ji yanbian* [Rebelles de tous bords – Formation et évolution de l'esprit des Gardes rouges], Hong Kong, CUHK press, 1999. Sur Xu Youyu et le phénomène d'anémie mémorielle symptomatique des différents mouvements de contestation du pouvoir en RPC, on peut lire Chloé Froissart, « Xu Youyu ou comment écrire l'histoire de la Révolution culturelle pour orienter l'avenir de la Chine », *Perspectives chinoises*, n° 71, mai-juin 2002, p. 15-23.

<sup>427</sup> Entrée: « book publishing », in Edward Davis L. (éd.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, p. 45.

<sup>428</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts op. cit.*, p. 125-126.

les plus braves d'entre eux ont été envoyés à la campagne sans espoir de voir leurs rêves se réaliser. D'autres ont même été emprisonnés quand leur enthousiasme révolutionnaire est devenu dangereux. La révolution s'est retournée contre ses protagonistes alors qu'elle était encore en cours, et ce faisant, elle est passé d'un livre d'histoire à un autre : l'accès aux meilleures places ne possède pas de porte principale désignée par l'esprit de sacrifice révolutionnaire, il a seulement une porte dérobée définie par les réseaux qui ouvrent l'accès au système éducatif. L'adieu à la révolution a eu lieu bien avant que la Révolution culturelle soit officiellement déclarée terminée. Il ne faut pas s'étonner que les étudiants tournent le dos à l'historiographie du Parti et à son programme obligatoire<sup>429</sup>.

Dans la progressive ouverture du pays à partir de 1978, l'échec du projet communiste chinois devient encore plus patent au regard d'un monde occidental en pleine croissance que découvre peu à peu une population longtemps persuadée par les discours du pouvoir de vivre au sommet de la hiérarchie des nations révolutionnaires. Une croyance terriblement mise à mal par la continuité des souffrances et des échecs imposées à la population et dans laquelle la jeunesse a été particulièrement touchée, dans son corps, et dans une certaine innocence manipulée. La blessure est déjà ancienne quand s'achève la Révolution culturelle. En dix années de violence, des déviations ont eu le temps de se développer. Entre s'échapper, hurler ses désaccords ou feinter une loyauté factice pour échapper au système se sont inventés une culture alternative et des comportements délinquants dont le cynisme est à la hauteur des illusions brisées. Cette culture nouvelle, souterraine, menacée, prend deux formes. D'un côté, l'apathie et le fatalisme (沒辦法 *mei banfa*) l'emporte dans des journées longues perdues à jouer au poker, à bricoler des téléviseurs ou à dérober tout ce qui peut alimenter des réseaux nombreux de commerces illicites. De l'autre, les personnes mieux éduquées se créent une culture pour justement pallier à l'absence de culture. Certains jeunes instruits (知青 *zhiqing*) « envoyés à la campagne » deviennent conteurs d'histoires et vont de village en village, d'autres écrivent leurs déboires idéologiques et le délitement de leurs espérances dans des poèmes ou des romans qu'ils font lire à leurs amis. Ces productions sont aussi copiées à la main, et circulent dans des cercles d'amitié qui se transforment petit à petit en groupes littéraires où se construit avec

---

<sup>429</sup> Susanne Weigelin-Schwiedrzik, « In Search of a Master Narrative », *art. cit.*, p. 1077.

les années une identité culturelle parallèle<sup>430</sup>. Ces solidarités littéraires forgées dans le désarroi deviennent vite une épine dorsale du mouvement de renouveau intellectuel qui s'annonce.

Ainsi, si la période qui s'ouvre est incomparable avec le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle, la situation d'effroi et de pauvreté de la nation chinoise ainsi que le sentiment d'un immense gâchis créent dans la jeunesse éduquée une communauté de posture (態度的同一性 *taidu de tongyixing*) avec les premières Lumières chinoises, posture qui se cristallise autour de la lutte contre le totalitarisme au moyen de la raison pour accéder à la libération de l'individu des idéologies qui le maltraitent. De cette communauté d'attitude émerge ainsi progressivement un éthos qui peut légitimement porter le nom de Mouvement des nouvelles Lumières (新啟蒙運動 *Xin qimeng yundong*)<sup>431</sup>. À la fin des années 1970, suite aux effets délétères du romantisme révolutionnaire et des luttes de pouvoir de la décennie précédente, une réforme dont Deng Xiaoping s'évertue à rédiger la grammaire semble enfin prendre forme<sup>432</sup>. Il s'agit, comme le dit avec une certaine astuce Roland Lew, « que tout change pour que rien ne change », c'est-à-dire que les changements économiques et sociopolitiques sont à ce moment devenus indispensables pour que le Parti puisse garder le pouvoir tant sa légitimité a été mise à mal<sup>433</sup>. Il s'agit de retrouver le « droit chemin vers le socialisme » après avoir fait l'expérience de l'impasse du maoïsme. Ce projet de réforme du système de l'intérieur trouve des soutiens nombreux venant tant d'une population fourbue que dans un appareil du Parti où l'expertise doit reprendre sa prééminence sur l'investissement politico-idéologique<sup>434</sup>. Pour accompagner ce mouvement de rationalisation bureaucratique instillé par le sommet de l'autorité, Deng, le Petit timonier, a besoin des intellectuels qu'il charge d'articuler son projet, contre les positions des

---

<sup>430</sup> Intervention de Michel Bonnin, « Anomie and Resistance Among Educated Youth, 1966-1980: The Contradictions in Creating the New Man in Mao's China » lors de la conférence « Everyday Life during the Cultural Revolution, 1966-1976 », le 26 novembre 2015, HKU, Hong Kong.

<sup>431</sup> Xu Jilin, *Dangdai Zhongguo de qimeng yu fanqimeng* [Lumières et contre-Lumières en Chine contemporaine], Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011, p. 3. Les notions d' « ethos » ou de « zeitgeist » sont peut-être encore une fois mieux adaptées que le terme chinois de « mouvement » (運動 *yundong*) qui induit l'idée d'une direction établie d'hommes et d'idées. L'improvisation, l'opportunisme, la chance et le talent de gens trop nombreux aux agendas trop différents rendent délicat l'usage de ce terme qui est passé dans les habitudes mais qui semble beaucoup trop normatif pour rendre compte de la réalité.

<sup>432</sup> Le retour de Deng au pouvoir, la bataille contre l'héritier putatif de Mao, Hua Guofeng, la coordination des initiatives réformatrices par Hu Yaobang autour du slogan *shishi qiushi* 實事求是 [Chercher la vérité dans les faits] et le retour des intellectuels dans le jeu politique sont détaillés dans le premier chapitre du livre de Chen Yan, « La lumière au bout du tunnel », *L'Éveil de la Chine*, La Tour d'Aigues, édition de l'Aube, 2002, p. 17-37.

<sup>433</sup> Roland Lew, *L'Intellectuel, l'État et la révolution*, *op. cit.*, p. 213.

<sup>434</sup> Roland Lew, « En Chine – Démaoïsation et réforme », in Michel Dreyfuss et al. (dir.), *Le Siècle des communismes*, Paris, éditions de l'atelier, 2000, p. 314.

conservateurs refusant une remise en cause hâtive des institutions – idéologiques, politiques, éducatives – qui assurent leur situation dans la hiérarchie du pouvoir. Il a besoin de justifier théoriquement le virage politique qu'il impose au Parti et, dans cette optique, la caution des élites scientifiques (chercheurs, ingénieurs, mais aussi éditeurs, responsables d'institutions...) lui est indispensable<sup>435</sup>. Pour cela, la mobilisation à ses côtés des cadres intellectuels institutionnels (*establishment intellectuals*) progressivement réinstallées dans leur fonction dans l'appareil idéologique, académique et culturel du Parti à partir de 1977-78 est fondamentale. Ils perçoivent en effet clairement la nécessité du changement. Ces cadres réhabilités sont des hommes d'appareil, directeurs d'institutions académiques, responsables d'instituts de recherches ou éditeurs de journaux. Ils sont proches de la mouvance réformatrice. Ils ont l'esprit suffisamment ouvert ainsi qu'une lecture raisonnée de la société pour sentir les besoins d'évolution de la société chinoise<sup>436</sup>.

Yu Guangyuan (於光遠 1915-2013) est l'un d'entre eux. Originaire de la région de Shanghai, il étudie la physique à l'université Qinghua de Pékin et entre au Parti en 1935. Héros de la résistance antijaponaise, il rejoint Yan'an en 1938. Il se fait connaître par sa traduction de *La Dialectique de la Nature* de Friedrich Engels (1820-1895). Yu devient en 1949 le responsable de la section scientifique du Département de propagande (ou Propburo) et le secrétaire du Parti de la Division de philosophie et de sciences sociales de l'Académie des sciences, lorsque la division est agrandie en novembre 1977 pour devenir l'Académie des sciences sociales chinoises (中國社會科學院 *Zhongguo shehui kexueyuan*, connue sous l'acronyme anglais de CASS), dont il est nommé vice-président. Dès 1976, il organise des groupes de travail pour critiquer les dérives gauchistes de la Bande des quatre. En 1978, il organise avec d'autres intellectuels, qui vont devenir des acteurs centraux du « réveil de la pensée » des années 1980, un colloque sur le thème de la relation entre la théorie et la pratique. Le but avoué de la conférence est de légitimer de son autorité scientifique le tournant pragmatique de Deng, et de faire pencher les dirigeants du Parti et de l'armée qui hésitent encore du côté de la réforme<sup>437</sup>. En 1977, il relance avec quelques collègues le *Courrier de la dialectique de la nature* (自然辯證法通訊 *Ziran*

---

<sup>435</sup> Lin Tongqi, Henry Rosemont et Roger T. Ames, « Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the State-of-the-Art », *The Journal of Asian Studies*, vol. 54, n° 3, août 1995, p. 729.

<sup>436</sup> Sur cette période transitoire, qui va de la mort de Mao à la consolidation du pouvoir de Deng Xiaoping, on peut lire l'analyse de Chen Yan, dans les trois premiers chapitres de son livre, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 15-74. Voir aussi, Zhang Lun, *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Paris, Fayard, 2003, chapitre 3 : « L'adieu au maoïsme », p. 75-104.

<sup>437</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 30-31.

*bianzhengfa yanjiu tongxun*, ci-après CDN), organe à l'origine spécialisé en philosophie des sciences, dont la parution a été interrompue pendant la Révolution culturelle<sup>438</sup>. Le journal est considéré comme une des fenêtres sur le monde accessible au public éduqué. Quand son ami et protégé Li Baoheng (李寶恆 né en 1922), le rédacteur en chef, décide de recruter du personnel en faisant confiance (信任 *xinren*) à une équipe plus jeune pour raviver l'énergie du journal, il se tourne naturellement vers de jeunes diplômés d'avant la Révolution culturelle. Il engage alors Jin Guantao, un des jeunes universitaires les plus actifs et les plus expansifs, qu'il a remarqué lors de la conférence de 1978. Yu et Li savent bien qu'en le faisant revenir à Pékin avec sa femme, Liu Qingfeng, pour intégrer un journal d'envergure nationale édité par l'Académie des sciences – vénérable institution, placée au sommet de la hiérarchie de l'éducation et des institutions scientifiques modernes – ils offrent un tournant dans la carrière de ce jeune homme, né en 1947, professeur de chimie à l'université de Zhengzhou dans le Henan, où sa femme enseigne au département de littérature. Ce qu'ils ignorent, c'est qu'ils mettent alors en marche un véritable « intellectuel bicéphale » dont l'énergie sans faille et le travail opiniâtre auront une influence décisive sur les événements de la décennie à venir et dont l'influence perdure jusqu'à aujourd'hui. D'autant que leur projet éditorial détonne. Dès le départ, leur but est de ne pas parler de dialectique, mais de transformer le CDN en vecteur des Lumières scientifiques, contre les superstitions modernes (現代迷信 *xiandai mixin*) dans un esprit éclairé (啟蒙主義 *qimengzhuyi*)<sup>439</sup>. Quand ils reviennent à Pékin en 1978 pour reprendre en main le journal, Jin et Liu ne sont pourtant déjà plus tout à fait des inconnus.

## b) Un jeune couple prometteur

Le père de Jin Guantao, Jin Songshou (金松壽 né en 1920) emménage à Yiwu dans le Zhejiang en 1927. En 1940, il épouse Mao Ruiwen (毛瑞雯 nc) qui termine des études d'infirmière. Quand Jin Guantao naît, le 11 février 1947 (sa carte d'identité porte la date

---

<sup>438</sup> Le journal a en fait continué à exister à Shanghai sous le même nom pendant la Révolution culturelle. Pourtant, dirigé par la Bande des quatre, il est devenu notoirement célèbre pour tenir des propos distinctement anti-scientifiques, critiquant les lois de la relativité et de la mécanique quantique pour que la pensée Mao Zedong puisse conserver sa suprématie dans le domaine scientifique. Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>439</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong » [L'immense mouvement intellectuel des années 1980, in Ma Guochuan, *Wo yu bashi niandai*, *op. cit.*, p. 165.

erronée du 21 février 1947), il a déjà une sœur aînée. Vient ensuite un frère cadet. Professeur de chimie, Jin Songshou fait carrière à l'université de Hangzhou. Il publie quelques livres très spécialisés dans les années 1950 et est considéré comme un chimiste de renom<sup>440</sup>. En 1965, Jin Guantao intègre le département de chimie de l'université de Pékin (北京大學 *Beijing daxue* ou 北大 *Beida*). Pendant les premiers tumultes de la Révolution culturelle, sur le campus, il est critiqué pour apprendre l'anglais en cachette. Il est considéré comme « expert » (白專 *baizhuan*) plutôt que « rouge ». Il rejoint un groupe artistique (北大美術隊 *Beida meishudui*) chargé de réaliser des peintures de propagande. La contribution à la révolution de ce petit groupe se limite dès lors à peindre quelques portraits de dirigeants à délivrer en temps et en heure. La majeure partie du temps peut alors être consacrée à l'étude, à la lecture et aux discussions. Jin y trouve un environnement propice à l'échange. Les membres viennent de tous les horizons et se sentent tout à fait détachés des soubresauts politiques du moment dans un lieu qui autorise à contourner les différents mouvements et où se cultivent la sincérité et la liberté de penser<sup>441</sup>.

Quand la Révolution culturelle éclate, le climat « gauchiste » croissant sur le campus rend Jin anxieux et un peu déprimé (不安和壓抑 *bu'an he yayi*) et il s'immerge dans ses rêves de sciences au service de l'amélioration de la situation de son pays<sup>442</sup>. Exclu des cours, il se retrouve très rapidement en décalage avec le flot révolutionnaire de l'époque<sup>443</sup>. De là, sans doute, naît un goût pour l'autonomie essentiel qui pourra être apparenté longtemps à une forme de marginalité un peu fière, mais qu'il conteste, tout en semblant

---

<sup>440</sup> On trouve une liste de ses publications à l'adresse web suivante (on notera au passage que Song cosigne ses ouvrages avec sa femme) :

[<http://218.28.6.78/NTRdrBookRetr.aspx?strType=author&strKeyValue=%E9%87%91%E6%9D%BE%E5%AF%BF%2C%E6%AF%9B%E7%91%9E%E9%9B%AF>].

<sup>441</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo » [Mon exploration philosophique], in *Xitong de zhexue* [Philosophie systémique], Beijing, New Star Publishing, 2005, p. 14. Cette courte autodiographie a d'abord été publiée à Shanghai en 1988. Jin y précise qu'au début de la Révolution culturelle, chacun doit participer à de nombreux mouvements, à d'innombrables réunions. La pensée n'a ni le temps ni le loisir de se développer dans des journées sans temps morts. Jin continue tout au long de sa carrière à s'intéresser à l'art, à la peinture en particulier. Il écrira quelques articles et publie un livre avec son ami peintre Szeto Lap (司徒立 Situ Li né en 1949), *Dangdai yishu weiji yu juxiang biao xian huihua* [Crise de l'art contemporain et la peinture expressionniste figurative], Hong Kong, CUHK Press, 1999. Voir aussi en 1998, les numéros 45 et 46 de la revue *Ershiyi shiji* consacrés à la peinture.

<sup>442</sup> Lu Yi (魯毅), « Sixiang de shandian : ji Jin Guantao, Liu Qingfeng fuqi » [Éclairs de pensée : souvenirs de Jin Guantao et Liu Qingfeng] [[http://www.21ccom.net/articles/rwcq/article\\_2011051735647.html](http://www.21ccom.net/articles/rwcq/article_2011051735647.html)]. Article d'abord publié dans un numéro de *Shenghuo zhokan* (*La Vie Hebdo*) d'avril 2011.

<sup>443</sup> Gu Edward, « Cultural Intellectuals and the Politics of the Cultural Public Space in Communist China (1979-1989): A Case Study of Three Intellectual Groups », *The Journal of Asian Studies*, vol. 58, n° 2, mai 1999, p. 395. (Ce texte a été publié comme un chapitre dans, Zhao Suisheng (éd.), *China Democracy: Reconsidering the Prospects for a Democratic China*, New-York et Londres, Routledge, 2000, p. 141-172).

l'entretenir, voire la revendiquer. Bien qu'étudiant les sciences dites « dures » (理科 *like*), Jin est fort intéressé par les arts et la littérature (文科 *wenke*). Il ne faudra donc pas beaucoup d'efforts de persuasion à sa future épouse Liu Qingfeng pour lui faire franchir le pas de la science vers l'histoire, d'autant que toutes leurs échanges sur les questions d'actualité tendent inexorablement à chercher dans le passé de la Chine les causes de la situation présente. Le couple se rappelle :

À cette époque, nous avons une vingtaine d'années, un sens nouveau de l'histoire émerge et modifie les perspectives sur les voies de l'avenir. Nous abandonnons l'étude des sciences naturelles et décidons de nous orienter vers les sciences sociales. Nous sentions vaguement (隱隱的 *yinyinde*) que l'exploration et la résolution de ce problème allait possiblement occuper nos efforts pour le reste de notre vie, c'est un combat contre un énorme monstre inconnu (未知的龐大怪獸作戰 *weizhi de pangda guaishou zuozhan*). À l'époque, la Chine est un pays très fermé, ainsi, nous n'avions pas accès aux résultats académiques des sciences sociales occidentales. Nous avons donc tiré nos méthodes des sciences naturelles et nous avons introduit la cybernétique et la théorie des systèmes dans la recherche historique<sup>444</sup>.

Liu est née en 1949 dans une famille plus directement concernée par la chose politique que celle de Jin. Son père est ministre de l'éducation avant la Révolution culturelle. Son frère est alors un cadre de rang intermédiaire à l'Institut géologique de Chengdu, et deviendra Président de l'Académie des sciences du Sichuan<sup>445</sup>. Liu entre à l'université de Pékin en 1963 comme étudiante en physique puis se réoriente vite vers la littérature<sup>446</sup>. Ainsi, lorsqu'elle rencontre son futur mari au début des années 1970, le constat qu'ils partagent sur l'état de leur pays est grave, mais leur optimisme commun est celui, répandu à l'époque, d'une confiance assurée dans le mariage prometteur des sciences naturelles et des sciences sociales pour mieux résoudre les problèmes qui affectent le pays. Au début des années 1970, Jin Guantao publie ses premiers articles. Il y est question de physique quantique, de théorie de la catastrophe ou du concept d'instabilité. Cependant,

---

<sup>444</sup> Jin et Liu, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>445</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng and their Historical Evolution System Theory », *Papers on Far Eastern History*, n°39, mars 1989, p. 48 et 49. Je remercie Daniel Kane de m'avoir fait parvenir une copie papier de ce texte important.

<sup>446</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 101, note 18.



très vite après leur mariage en 1972, leur réflexion les amène à se pencher sur le passé du pays. Jin et Liu rejoignent ainsi les rangs des nombreux acteurs de la vie intellectuelle chinoise qui ont abandonné une carrière scientifique pour essayer de trouver dans les sciences sociales ou dans la littérature les remèdes pour « soigner » leur pays et son peuple. L'exemple le plus connu est bien sur celui de Lu Xun, qui abandonne une carrière de médecin pour soigner l'âme de ses compatriotes par la littérature. On peut aussi citer le cas de Guo Moruo déjà évoqué<sup>447</sup>. Une foi dans la science et la « tekne » pour remédier aux maux du pays qui est une caractéristique de la modernité chinoise – et plus généralement des Lumières – et qui persiste dans le monde communiste.

### c) Les *Lettres d'amour ouvertes d'une génération à part*

La première cristallisation de la relation entre les deux jeunes étudiants se retrouve au cœur de *Lettres d'amour ouvertes* (公開的情書 *Gongkai de qingshu*, voir Annexe 01), une correspondance fictionnelle entre un groupe d'amis, publiée sous le nom de plume Jin Fan (靳凡). Le roman compile les échanges entre quatre amis dispersés par le Mouvement d'envoi à la campagne (上山下鄉運動 *shangshan xiexiang yundong*) pendant les six mois qui séparent février et août 1970<sup>448</sup>. Il sort en mars 1972 et circule sous le manteau, sous

---

<sup>447</sup> Voir, Wang Hui, « On scientism and Social Theory in Modern Chinese Thought », in Gloria Davis, *Voicing Concerns, op. cit.* Un texte récent de Jin Guantao et Liu Qingfeng analyse d'ailleurs cette prééminence de la « science » sur la « démocratie » pendant le Mouvement pour la nouvelle culture. Les deux idées/slogans du mouvement – alternatives globales à la tradition confucéenne – y sont lues quantitativement par leur nombre d'occurrences dans la presse de l'époque, au premier rang de laquelle figure l'emblématique *Xin Qingnian* (La Jeunesse). Le terme *kexue* [science] y est systématiquement utilisé de manière positive, quand le néologisme *minzhu* [démocratie] y est largement débattu, au regard de la tradition autochtone et de l'importation en Chine du républicanisme occidental, dont l'échec, après 1914 est patent. Cette analyse montre bien que si la « démocratie » a été le cœur de nombreux débats, la « science » est acceptée et adoubée de manière beaucoup moins conflictuelle. Jin et Liu concluent que l'intrication des différentes versions du républicanisme discutées suite à l'échec de la sortie institutionnelle et politique de l'empire explique le glissement du *minzhu* démocratique vers une « dictature démocratique populaire » et un « centralisme démocratique » très centralisé, et fort peu démocratique. Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Cong "gonghe" dao "minzhu" – Zhongguo dui xifang xiandai zhengzhi guannian de xuanzixing xishou he zhongjian » [De « républicanisme » à « démocratie » : l'adoption et la reconstruction sélective par la Chine des concepts politiques modernes occidentaux], *Guannianshi yanjiu*, 2008. On en trouve une version anglaise, « From "Republicanism" to "Democracy": China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840 –1924) », *History of Political Thought*, traduction Lap-wai Lam, vol. 26, n° 3, 2005 (voir Annexe 08). La première étude quantitative du terme *minzhu* par Jin et Liu remonte à 1999, « *Xin qingnian* "minzhu" guannian de yanbian » [Évolution du concept de démocratie dans *La Jeunesse*], *Ershiyi shiji*, n° 56, 1999.

<sup>448</sup> Ce mouvement massif d'envoi de 17 millions de jeunes dans les campagnes chinoises ou dans les usines pour « apprendre des masses » est un phénomène unique et un marqueur spécifique d'une génération qui

forme manuscrite ou ronéotypées pendant de nombreuses années encore dangereuses<sup>449</sup>. Zhen Zhen (真真) en est le personnage central. Elle raconte aux travers de ces échanges épistolaires les tribulations, affectives, amoureuses, intellectuelles, résolument modernes d'un groupe d'amis en pleine Révolution culturelle. Elle tombe amoureuse – après divers vaines inclinations – de Laojiu (老九), auteur d'un article sur Hegel. Zhen Zhen et les autres amis lecteurs sont touchés par l'idéalisme de ce Laojiu – dans lequel transparaît assurément le caractère de Jin – dans sa poursuite passionnée de la vérité et de la beauté, et dans son appétence optimiste pour cette « nouvelle ère » (新時期 *xin shiqi*) dont l'« esprit scientifique » (科學精神 *kexue jingshen*) guidera la Chine vers une prospérité future<sup>450</sup>. Ce qui frappe d'emblée, ce sont deux thèmes qui nourrissent le livre et qui font écho à une tradition intellectuelle plus ancienne : une profonde préoccupation pour les problèmes et les questions d'intérêt public, ainsi qu'un désir ardent de sauver leur nation des calamités grâce avant tout à de nouvelles manières de penser<sup>451</sup>. À une conscience historique puissante (強烈歷史使命感 *qianglie lishi shiminggan*) se lie un sentiment non moins fort de responsabilité sociale (社會責任感 *shehui zerengan*), caractéristiques entretenues par les intellectuels chinois, aussi bien traditionnels que modernes<sup>452</sup>. En même temps, si une critique sociale – donc politique – transparaît à chacune des pages dont les événements politiques forment le décor, la critique politique directe est étonnement absente<sup>453</sup>. Du moins, elle ne fait que transparaître dans des parallèles, audacieux à l'époque, entre la Chine républicaine des années 1930 – honnie par le pouvoir communiste – et le présent. Pourtant, et c'est peut-être une raison de son succès et de sa postérité, le roman, écrit et

---

arrive à maturité dans le courant des années 1970, et qui joue un rôle central dans les différents événements marquants de l'après Révolution culturelle : Mouvement du 5 avril 1976, Mur de la démocratie de Xidan en hiver 1978-79 et plus généralement tout au long des années 1980. Sur ce mouvement, lire Michel Bonnin, *Génération perdue – Le Mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, 1968-1980*, Paris, éditions de l'EHESS, 2004.

<sup>449</sup> Gu Edward, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 395. Le roman est largement disponible sur l'Internet chinois. La dernière réédition date de 2008 (*shidai wenyi chubanshe*).

<sup>450</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.* Nous avons traduit dans une revue littéraire une lettre du roman. Représentative du climat, on y trouve un mélange d'inquiétudes et d'espoirs assez symptomatique du climat de l'époque, « Liu Qingfeng et Jin Guantao – Une histoire d'amour dans les Lumières chinoises », *Nunc*, n° 31, octobre 2013, p. 12-13.

<sup>451</sup> Gu Edward, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 396.

<sup>452</sup> Lin Tongqi (林同奇), « Jin Guantao: Renwen de kexue lixingzhuyi » [Jin Guantao : Rationalisme scientifique des sciences humaines], in *Renwen xunqiu lu: Dangdai Zhong Mei zhuming de xuezhe sixiang bianzhi* [À la recherche des sciences humaines : Analyse de la pensée de chercheurs chinois et américains célèbres], chapitre 9, Beijing, New Star Press, 2006, p. 191.

<sup>453</sup> Intervention de Sébastien Veg, « Underground Literature during the Cultural Revolution: The Example of *Open Love Letters* by Jin Fan », lors de la conférence « Everyday Life during the Cultural Revolution, 1966-1976 », le 27 novembre 2015, HKU, Hong Kong.

distribué d'abord clandestinement, ne doit pas être considéré comme un travail écrit par des dissidents car les positions de Jin et Liu ne sont pas là<sup>454</sup>. À la marge du système, ils n'en sortent jamais complètement.

Dans une interview donnée à l'occasion du 30<sup>ème</sup> anniversaire de la publication de *Lettres d'amour ouvertes*, Liu indique que le roman a été écrit à peine six mois après son mariage avec Jin. Elle indique que l'amour de la littérature est le point commun partagé par la jeunesse de l'époque. Elle et son mari ne font pas exception. Elle rappelle également que, de campagnes politiques en mobilisations de masse, après l'annonce du décès Lin Biao (林彪 1907-1971) en particulier, les gens (人人 *renren*) commencent à développer un monde intérieur complètement secret (内心世界完全隱藏 *neixin shijie wanquan yinzang*). Ils développent une structure mentale double. Alors qu'intérieurement le maoïsme se dissipe progressivement avant de se désagréger complètement, on continue à faire comme s'il n'en était rien<sup>455</sup>. Jin, Liu et leurs amis utilisent la confidentialité des échanges personnels (par courrier), les lectures et les discussions faites dans l'intimité des relations amicales pour se construire une autre vie spirituelle (構建另一個精神生活 *goujian ling yige jingshen shenhuo*). Jin se souvient recevoir à cette époque jusqu'à cinq, parfois six lettres par jour. La forme épistolaire de *Lettres d'amour ouvertes* fait ainsi résonner la couleur de l'époque (時代色彩 *shidai secai*)<sup>456</sup>.

Pour Jin, l'affaire Lin Biao secoue les fondations du Parti en mettant sérieusement en doute l'autorité du jugement de Mao. Le « plus proche compagnon d'armes » du Président est en réalité un scélérat ! L'erreur est de taille. C'est pour Jin le moment où l'esprit de bon nombre d'intellectuels et de cadres opère un revirement complet. Simultanément, de nombreux Gardes rouges, dispersés dans les usines et les campagnes aux quatre coins du pays, commencent à douter du bien fondé de leur engagement. Et puis, très vite, la nouvelle du rapprochement avec les États-Unis achève de jeter un doute sur l'infaillibilité des dirigeants et des discours qu'ils soutiennent et imposent. Comment en effet peut-on être du côté de l'URSS dans les années 1950, contre les États-Unis et l'URSS pendant les

---

<sup>454</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, 1989, p. 46-47.

<sup>455</sup> La disparition mystérieuse de Lin Biao en 1971, mort dans un accident d'avion en Mongolie intérieure après une tentative de coup d'État – jusqu'à aujourd'hui jamais formellement établie – marque pour de nombreux Chinois la fin de la confiance aveugle des Chinois envers la parole de Mao. En effet, comment Mao, un homme si clairvoyant a-t-il pu se laisser bernier par son « plus proche compagnon d'arme », considéré un temps comme son potentiel successeur ? Simon Leys a beaucoup écrit sur cette affaire et ses répercussions, voir *Essais sur la Chine*, Paris, Gallimard, Bouquins, 1998.

<sup>456</sup> Liu Qingfeng, « *Gongkai de qingshu yu qishi niandai* » [*Lettres d'amour ouvertes* et les années 1970], propos recueillis par Huang Ping, *Shanghai Wenhua*, vol. 74, n° 3, 2009, p. 96.

années 1960, puis contre l'URSS maintenant ? Et tout cela au nom d'un seul et même dogme. La souplesse idéologique de la population semble trouver là ses limites. Le doute s'installe durablement. De là, il ne reste pour Jin, Liu et leurs amis qu'un petit pas, naturel, à faire pour prolonger leur réflexion en les orientant vers les questions soulevées par la signification du maoïsme, du marxisme-léninisme et plus généralement des idéologies révolutionnaires dans l'histoire de Chine<sup>457</sup>. Il est important de noter que ce « réveil » intellectuel dépasse largement le cas des intellectuels et s'inscrit dans un mouvement générationnel de questionnement profond de l'ensemble des cohortes de jeunes Gardes rouges. Un phénomène qui autorise même certains témoins de l'époque de parler de la Révolution culturelle en évoquant une « ère des Lumières » (啟蒙時代 *qimeng shidai*)<sup>458</sup>.

Le projet du livre de Jin Fan est d'utiliser la grande quantité de courrier disponible pour construire une intrigue, pour enregistrer (記錄 *jilu*) la réalité de la vie intérieure de cette génération. Liu Qingfeng dit qu'elle a rédigé la plus importante partie du roman, que l'intrigue et les personnages sont en partie inventés<sup>459</sup>. Le premier manuscrit paraît en mars 1972 et circule sous le manteau sous forme manuscrite ou ronéotypée. Les premières versions s'échangent dans une chemise en plastique rouge. Ses lecteurs – de manière ironique – l'appellent le « petit livre rouge » (小紅書 *xiao hong shu*)<sup>460</sup>. La seconde publication en septembre 1979, dans le journal non-officiel *Nous* (我們雜誌 *Women zazhi*), pendant la période du Mur de la démocratie de Xidan grâce à des amis – Chen Yueguang (陳越光 nc) et Hu Yinhou (胡音后 nc) – qui feront partie de l'aventure éditoriale du couple quelques années plus tard à Pékin, connaît un succès retentissant. Il faut noter qu'un peu plus loin dans l'entretien Liu précise que c'est grâce à ce type de relations intellectuelles privées (私下的思想溝通 *sixia de sixiang goutong*) construites pendant cette période qu'ils forment un groupe d'amis soudé dont les liens de confiance,

---

<sup>457</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 22-23.

<sup>458</sup> Du titre du roman de Wang Anyi (王安憶 née en 1954), *Qimeng shidai* [L'Ère des Lumières], Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 2007.

<sup>459</sup> On trouve plusieurs interprétations du nom de plume. Soit Liu seule, soit Liu et son mari. Il semble clair, à la lecture de l'ouvrage que Liu transparaît dans le personnage de Zhenzhen, autant que l'exaltation morale de Lao Jiu semble bien correspondre au caractère du jeune Jin Guantao. La page *Baidubaike* dédiée au roman fait de Liu la seule auteure du livre [<http://baike.baidu.com/view/2280071.htm>] (03/07/2016). Nous nous arrêterons quant à nous à la version proposée par Liu dans l'interview étudiée ici. On trouve dans Michael S. Duke, *Blooming and contending: Chinese Literature in the post-Mao Era*, Bloomington, Indiana Uni. Press, 1985, p. 186, une version plus partagée : « *Jin Fan*: the pen name of Mr. And Mrs. Jin Guantao ».

<sup>460</sup> Liu Qingfeng, « *Gongkai de qingshu yu 70 niandai* », p. 97. L'ironie de ce nom n'est cependant audible que pour un public occidental. En effet, les pensées de Mao, réunies dans le « petit livre rouge » ne portent pas à notre connaissance ce titre en Chine où le livre reste intitulé les *Citations du Président Mao* (毛主席語錄 *Mao zhuxi yulu*) ou *Les plus hautes instructions* (最高指示 *zui gao zhishi*).

noués pendant des temps difficiles, auront une importance décisives sur leur avenir professionnel. Ce type de relations personnelles devient un élément clef et une spécificité de ce que l'on appellera – sur le modèle français – les salons (沙龍 *shalong*), lieux d'échanges informels et incubateurs d'idées (*think tank*) avant l'heure. Ils marquent, dans la décennie 1980, de leur influente empreinte la tentative d'autonomisation de la société civile dans des espaces semi-privés, dégagés de tout contrôle étatique<sup>461</sup>. Le roman est enfin publié à nouveau dans le journal officiel *Octobre* (十月雜誌 *Shiye zazhi*) dans le premier numéro en 1980.

Le roman raconte, sous la forme d'échange de lettres entre un groupes de quatre protagonistes, jeunes « envoyés à la campagne » (ou à l'usine) le quotidien, les attentes et les déceptions de toute une jeunesse chinoise pas encore dissidente, mais déjà revenue des excès violents de l'idéologie. Les 43 *Lettres d'amour ouvertes* nous disent le désarroi de Zhenzhen, Lao Jiu, Lao Xiemen (老邪門) et Lao Ga (老嘎) devant l'état catastrophique de leur pays ainsi que leurs espoirs pour le futur. Si l'intrigue paraît plutôt simple, la nature des personnages est très proche de la réalité, un changement important après des décennies d'infatuation politique en littérature. Le roman reflète ainsi la personnalité de la génération de la Révolution culturelle en annonçant la mort du héros socialiste et de l'esthétique réaliste socialiste qui lui correspond. L'usage de la première personne pour décrire les sentiments des personnages est une nouveauté. Le roman est parfois considéré comme une des premières fictions néoromantiques de la génération pensante post-Mao<sup>462</sup>. D'autres critiques ont appelé le roman une « fiction psychologique » (心理小說 *xinli xiaoshuo*), un genre concentré sur une description psychologique des comportements des personnages, reflétant la vie et la société du moment<sup>463</sup>. Près de dix ans avant la « littérature de cicatrices » (傷痕文學 *shenghen wenxue*)<sup>464</sup>, le roman exprime les inquiétudes de la jeunesse éduquée sur la vie, l'amour, la société, l'histoire et le destin de la nation chinoise. Il nous renseigne aussi sur le développement des personnalités de Jin et de Liu avant qu'ils

---

<sup>461</sup> Jean-Philippe Béja, « Regards sur les salons chinois – Embryons de société civile et sphère publique en Chine (1978-1989), *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 1, 1992.

<sup>462</sup> Michael S. Duke, *Blooming and contending: Chinese Literature in the post-Mao Era*, Bloomington, Indiana Uni. Press, 1985, p. 190-2.

<sup>463</sup> Henry Yuhuai He (éd.), *Dictionary of the political thought of the People's Republic of China*, New-York, M.E. Sharpe, 2001, p. 609.

<sup>464</sup> La nouvelle de Lu Xinhua (盧新華 né en 1954), *Cicatrices* (傷痕 *shanghen*), publiée dans *Wenhuibao* de Shanghai le 11 août 1978 est considéré comme le premier témoignage des effets délétères de la Révolution culturelle et des tragédies familiales et intimes qu'elle a engendrées et donne son nom à cet important courant littéraire. On en trouve une traduction par Geremie Barmé dans Lu Xinhua et al., *The Wounded: New Stories of the Cultural Revolution*, Hong Kong, Joint Publishing, 1986.

ne deviennent connus au niveau national<sup>465</sup>. Ainsi, il s'agit peut-être d'avantage d'un échange philosophique que d'un simple récit. À la lecture du roman, on peut cependant encore être frappé par la persistance d'une tension sans intermédiaire entre l'individu et la nation. De plus, les parallèles faits entre savoirs et sentiments et entre science et moralité annoncent la période qui vient.

Le roman est le premier depuis longtemps à exposer la sincérité dans les sentiments et la justesse de la générosité. Il est critiqué pendant la Campagne contre la pollution spirituelle (清除精神污染運動 *qingchu jingshen wuran yundong*) au début des années 1980. Il demeure aujourd'hui une lecture indispensable pour tous ceux qu'intéresse la littérature contemporaine en Chine continentale. Malgré le succès du livre, et l'immense émoi qu'il suscite, Liu avoue pourtant qu'elle et son mari ne se sont jamais sentis à l'aise dans les milieux littéraires, à l'époque comme aujourd'hui, et qu'ils se considèrent continuellement en porte-à-faux avec les intellectuels de leur temps. Déjà, elle dit sentir poindre le retour de la tradition, de Confucius (尊孔復古 *zunkong fugu*) et de la culture ancestrale (祖宗文化 *zuzhong wenhua*), de concert avec une volonté affichée de « puissance » retrouvée telle que la racontera plus tard une série télévisée comme « L'émergence des grandes puissances » (大國崛起 *daguo jueqi*)<sup>466</sup>. D'ailleurs, elle avoue se sentir incompétente (不識時務者 *bushishiwuzhe*) en la matière. Pour elle et son mari, les Chinois d'aujourd'hui n'ont pas réfléchi sérieusement, profondément, à l'histoire et à la culture du siècle et demi écoulé. Surtout, les enseignements des drames de la Révolution culturelle n'ont pas été intégrés et les fanfaronnades bruyantes devant la « puissance économique » et la « spécificité chinoise » (中國特殊 *Zhongguo tezhu*) sont particulièrement effrayantes. Elle avoue encore ne pas être certaine que des gens se souviennent encore du livre. Ce qu'elle affirme au contraire avec certitude, c'est que les valeurs de libération personnelle et de pensée autonome qu'elle défendait avec son mari et

---

<sup>465</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », 1989, *art. cit.*, p. 46.

<sup>466</sup> Cette série de 12 épisodes de 50 minutes a été diffusée en novembre 2006 après trois années de production, sous la houlette du Département de la propagande. Elle s'intéresse aux réussites – et aux ratés – de neuf pays (du Portugal du XVe siècle aux États-Unis au XX<sup>e</sup> siècle), en ne faisant que rarement allusion à la Chine elle-même. Le tour de force est bien entendu d'attribuer la réussite de ces « puissances » à des thèmes historiques coïncidant scrupuleusement avec les grands axes de la politique menée par les dirigeants chinois au nom du « développement pacifique ». Comme le remarque Joseph Kahn dans un article du *New-York Times*, la stabilité sociale, l'investissement industriel, et la force militaire y sont bien plus importants que la libéralisation politique ou l'État de droit dans le succès de ces pays. « China, Shy Giant, Shows Signs of Shedding Its False Modesty », *The New York Times*, 9 décembre 2006 : [<http://www.nytimes.com/2006/12/09/world/asia/09china.html?ex=1323320400&en=dad26021a6a1aed8&ei=5088&partner=rssnyt&emc=rss&r=0>] (04/07/2016).

ses amis ne sont plus en phase avec l'esprit du temps de la Chine d'aujourd'hui. Elle se souvient qu'en écrivant le roman, elle et Jin voyaient dans la littérature, en plus d'un récit des expériences de vie, des sentiments personnels, d'une expression des individualités, un autre élément fondamental : la création des nouveaux principes directeurs d'un nouvel homme, dans une nouvelle vie. « Aujourd'hui, le monde littéraire semble s'être retiré vers la sphère privée », dit-elle. Si la fonction de la littérature est l'expression des expériences émotionnelles individuelles, elle a perdu le caractère commun/public (公共性 *gonggongxing*) des expériences émotionnelles humaines partagées. « La littérature ne serait-elle que la représentation de la sphère privée ? », se demande-t-elle encore. En prenant l'exemple de *Lettres d'amour ouvertes*, Liu dit que la littérature est une exploration du monde de l'esprit humain avec pour fonction de faire naître un homme nouveau. Et que les *Lettres d'amour* ne sont qu'un exemple, une appréhension optimiste de cet homme nouveau né de la réforme et de l'ouverture<sup>467</sup>.

Liu se rappelle comment le vide spirituel et les conditions matérielles (lettres, débats, discussions) de cette quête d'absolu de la jeunesse, à la source même de ce roman, ont eu une influence énorme, décisive, sur les parcours académiques (學術道路 *xueshu daolu*) et les formes d'activisme social (社會活動 *shehui huodong*) qui marquent leur vie d'intellectuels publics. On l'a vu, au moment où commence la Révolution culturelle, Jin est étudiant dans le département de chimie de Beida, Liu est étudiante au département de physique de la même université. Elle passe ensuite rapidement au département de littérature. En simplifiant, dit-elle, le problème central est le surgissement pendant la Révolution culturelle d'une vénération outrancière (瘋狂崇拜 *fengkuang chongbai*) de tout un peuple envers leurs dirigeants. Dans un pays socialiste supposé totalement libéré des scories de l'autoritarisme féodal et de l'exploitation capitaliste, on assiste à un retour dans la vie réelle d'une dictature pire (更為嚴酷的專制獨裁在現實生活中的複活 *geng wei yanku de zhuanzhi ducai zai xianshi shenghuo zhong de fuhuo*) que les dynasties féodales. Elle ajoute que c'est l'expérience de la Révolution culturelle et les expériences intellectuelles conséquentes qui vont les pousser, elle et son mari, à abandonner leur spécialité d'origine pour les décider à se tourner vers l'étude de l'histoire et de la culture, en

---

<sup>467</sup> Liu Qingfeng, « *Gongkai de qingshu yu 70 niandai* », art. cit., p. 100.

étant toujours près pour, le moment venu, saisir l'occasion de brandir à nouveau l'étendard des Lumières (重舉啟蒙的旗幟 *zhongju qimeng de qizhi*)<sup>468</sup>.

Le couple réitère en 1975 en publiant un long poème, encore sous le nom de Jin Fan, *La Légende de l'île du soleil* (太陽島的傳說 *Taiyang dao de chuanshuo*)<sup>469</sup>. Le texte paraît entre le tremblement de terre de Haicheng – le 4 février 1975 – et celui, infiniment plus dévastateur des Tangshan du 28 juillet 1976. Quelques années seulement ont passé, mais nous avons changé d'époque. Pour Liu, il semble qu'à ce moment, la Chine est entrée dans une phase d'expectative anxieuse et incertaine. Tout le pays semble savoir la proximité de grands bouleversements, mais personne ne connaît les conséquences que peut engendrer ce nouveau tour. Cette fois l'intrigue se dessine autour de l'annonce d'un tremblement de terre sur une île isolée parsemée de nombreuses statues, sur le modèle de l'île de Pâques, immenses et brillantes, délaissées par les anciens (古代人 *gudairen*). Trois personnages y représentent trois générations vivant à l'ombre des imposantes sculptures. Ils ne se parlent pas parce qu'à ce moment, à part complots et mensonges, il n'y a plus de sens véritable de la communication (真實的溝通意義 *zhenshi de goutong yiyi*) entre ces générations<sup>470</sup>. Une série de tests scientifiques annonce qu'une catastrophe peut advenir à tout moment. Finalement, rien n'arrive. Au contraire, une nouvelle vie (新生命 *xin shengming*) paraît alors être envisageable. Le texte est interprété comme une prémonition politique (政治預言 *zhengzhi yuyan*) : la Révolution culturelle et la maladie de Mao n'ont pas plongé la Chine dans le chaos. Liu, qui a fait l'expérience de la vie en période d'activité sismique, explique que les souvenirs de la rédaction du poème sont inoubliables. Elle affine l'intrigue, approfondi les personnages. Jin et Liu sont alors séparés. Il est dans une école ouverte, à Anyang dans le Henan, quand elle est à Zhengzhou. Jin, de son côté, se souvient

---

<sup>468</sup> Liu Qingfeng, « *Gongkai de qingshu yu 70 niandai* », *art.cit.*, p. 99.

<sup>469</sup> Le poème est réédité une décennie plus tard, Jin Fan, « *Taiyangdao de chuanshuo* » [La Légende de l'île du soleil], *Zouxiangweilai*, vol. 2, décembre 1986, p. 92-129.

<sup>470</sup> Il est important de noter que l'absence de liens entre les générations est un trait majeur de la faiblesse du mouvement libéral chinois et un fardeau du mouvement démocratique. Victime des foudres du pouvoir à intervalles réguliers, le souvenir des raisons de la contestation est effacé et son existence même devient un sujet tabou. Ainsi, la première jeunesse de la RPC est élevée dans la vindicte antidroitière de 1957 ; devenue Gardes rouges, cette génération n'écouterait pas les expériences des anciens droitiers qu'elle a appris à mépriser ; revenue en ville après le Mouvement d'envoi à la campagne, elle gagnera difficilement l'appui de ceux-là même qu'elle vilipendait une décennie plus tôt. La génération suivante, en prenant la rue en 1989, ignore les appels à la prudence d'une génération radicale délégitimée par l'opprobre globale jetée sur la Révolution culturelle par le retour en force du discours développementaliste au tournant des années 1980. Voir Jean-Philippe Béja, *À la poursuite d'une ombre chinoise – Le mouvement pour la démocratie en Chine (1919-2004)*, Paris, Seuil, 2004.



profiter du sommeil des élèves pour écrire à la lumière d'une torche<sup>471</sup>. Liu reconnaît avoir participé à quelques événements après la sortie du livre dans les milieux littéraires de la capitale. Elle sent immédiatement que cette *Légende de l'île du soleil* sera leur dernière incursion dans le monde de la littérature. Jin aussi envisage ce poème comme un adieu à la littérature avant d'entrer dans l'exploration théorique (理論探索 *lilun tansuo*). Avec le recul, Jin conclut que même si *La Légende* n'a pas suscité un engouement similaire à leur premier roman, la nouvelle conserve pour eux une signification encore plus importante parce qu'il raconte métaphoriquement le traumatisme (創傷 *chuangshang*) subi par leur génération, en même temps qu'il annonce la résurrection d'idéaux qu'elle a jusque-là dû étouffer.

Pour Liu, ce qu'il faut comprendre de cette période incertaine qui va de 1969 à la mort de Mao, c'est que l'autoritarisme intellectuel de la Révolution culturelle inspira une intense réflexion sur la tradition historique chinoise. Elle précise que, ce qui très tôt fait la spécificité des discussions qu'elle a avec son mari tient dans une compréhension claire que la société et la culture chinoises contemporaines revendiquent être le fruit d'une critique radicale d'une structure sociopolitique « féodale » (封建政治社會結構 *fengjian zhengzhi shehui jiegou*) ancienne. Dès lors, se demandent-ils : comment est-il possible que l'antitraditionalisme – la « tradition » antitraditionaliste du 4 mai – n'arrive pas à se dégager du carcan (桎梏 *zhigu*) de la tradition ? Le couple commence à envisager que, dans les appels récurrents à la révolution, résonne l'ombre du système dynastique. Ils se sentent eux-mêmes les victimes dans leur engagement affectif et émotionnel pour la nation chinoise d'une structure profonde de la culture traditionnelle (傳統文化的深層結構 *chuantong wenhua de shengceng jiegou*) qu'ils décident d'explorer ensemble. Pour aller plus loin, il leur faut entreprendre une recherche conjointe des histoires de Chine, moderne et ancienne. Liu souligne qu'il a été nécessaire pour cela de renouveler la méthodologie des études historiques tant l'historiographie officielle, et les principes de leur propre éducation dans la « Chine nouvelle », maintiennent hermétiquement clos deux mondes censés être irrémédiablement séparés autour de l'événement charnière de la « libération » de 1949.

---

<sup>471</sup> « Jin Guantao : Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 165.

## d) Une archéologie intellectuelle des secondes Lumières

Dans une courte biographie, publiée à différentes occasions, Jin explique que pendant sa jeunesse, la majorité des gens – lui compris – vivaient dans un état d'« engourdissement philosophique » (哲學麻木 *zhexue mamu*) pas forcément inconfortable tant les omissions et les erreurs étaient largement partagées qu'elles apparaissent normales et raisonnables. Il se souvient pourtant avoir été longuement perturbé par cette idée simple qu'« une pierre n'existe que parce qu'on s'y cogne ». Si d'un côté, l'idée semble appartenir au domaine des problèmes parfois absurdes soulevés par les philosophes, d'un autre côté, en instillant un doute quant à la réalité des représentations, cette simple phrase eut un pouvoir aussi déroutant que profond sur l'esprit en formation du jeune Jin<sup>472</sup>. Pourtant, cette première expérience de doute philosophique ne suffit pas à le sortir de sa torpeur. Il décide de s'investir à corps perdu dans les sciences pour, dit-il, s'engager davantage dans les Quatre modernisations (四個現代化 *sige xiandaihua*) et servir son pays<sup>473</sup>. Jin se rappelle que :

les lycéens et les collégiens de ma génération, nous étions persuadés que le problème du système social ne se posait plus en Chine pour la raison très simple qu'il y avait été résolu. Telle était notre certitude. Nous n'avions alors pour ambition que de nous vouer, très concrètement, à la modernisation de la Chine, en opérant à cette fin dans le domaine des sciences et des techniques, en devenant des professionnels<sup>474</sup>.

Depuis son plus jeune âge, la première génération éduquée par les institutions de la République populaire est abreuvée religieusement de matérialisme dialectique (辯證唯物主義 *bianzheng weiwuzhuyi*), nous dit Jin. De ce mélange insipide de prédications emballées de bon sens (無味的常識和說教包裹著 *wuwei de changshi he shuojiao baoguo zhe*) viendra pourtant l'étincelle qui fera grandir la flamme. En effet, les doutes grandissants quant à la perfection des discours officiels se multiplient. « Qu'il s'agisse de

---

<sup>472</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 2.

<sup>473</sup> Le projet des Quatre modernisations est introduit dès janvier 1963 par Zhou Enlai, lors d'une conférence à Shanghai. Les domaines concernés sont l'agriculture, l'industrie, la défense nationale et les sciences et technologies. Zhou y fait encore allusion le 13 janvier 1975 à la Première session du 4<sup>ème</sup> Congrès national populaire. Elles seront finalement officiellement adoptées le 22 décembre 1978 lors du Troisième plénum du 11<sup>ème</sup> comité central et sont un marqueur fort définissant le retour de la stabilité, la consolidation du pouvoir de Deng Xiaoping, et le tournant réformateur des années 1980. Voir, *Sources of Chinese Tradition*, p. 487-8 pour le texte de Zhou ; p. 488-91 pour celui de Deng.

<sup>474</sup> Cheng Yingxiang, en collaboration avec Claude Cadart, *Dégel de l'intelligence en Chine*, *op. cit.*, p. 357.

philosophie, ou du cœur des hommes, un mouvement de libération devient chaque jour plus nécessaire », écrit Jin<sup>475</sup>. Paradoxalement avoue-t-il, c'est la Révolution culturelle qui, si elle eut des effets différents sur chacun, précipite cette dynamique de maturation intellectuelle par un retournement ironique des deux slogans des débuts du mouvement, « douter de tout » (懷疑一切 *huaiyi yiqie*) et « tout détruire » (打倒一切 *dadao yiqie*). On peut dire que, si elle ajoute bien le supplément d'âme et de contrainte morale réclamé à corps et à cri par Mao, ce ne sera pas dans le sens escompté, bien au contraire<sup>476</sup>. Sans la Révolution culturelle, écrit encore Jin, il serait sans doute resté un scientifique et serait probablement devenu professeur de chimie, sur la voie ouverte par son père<sup>477</sup>. Il ne se serait sûrement pas aventuré sur les chemins de la réflexion sur l'histoire, l'humanité et la philosophie<sup>478</sup>. Pourtant, une question resurgit avec insistance, et elle sonne comme le cri des premiers intellectuels modernes : « Où va la Chine ? ». Jin, Liu et leur génération découvrent que moderniser la Chine exige qu'on la dote aussi, et peut-être même d'abord, d'institutions sociales et politiques modernes<sup>479</sup>. Jin note ses réflexions, sur la Chine, l'histoire ou la philosophie. Ces notes circulent dans son groupe d'amis. Chacun à son tour les distribue à son cercle d'intimes. C'est par ce système de circulation par le bas, en rhizome, de notes éparses, que Liu tombe sous le charme de leur auteur et que Jin rencontre sa future femme<sup>480</sup>. Dans cette lecture à posteriori des effets des bouleversements intimes provoqués par cet épisode long et dramatique, l'idée d'un moment d'intense maturation en même temps que la découverte d'un immense espace de liberté (dans la société plutôt terne, voire ennuyeuse, de la « construction socialiste ») revient régulièrement dans les témoignages sur l'époque<sup>481</sup>. En effet, le désordre politique paralyse la bureaucratie. Des failles apparaissent dans le contrôle, la surveillance se relâche, des bibliothèques sont ouvertes par les Gardes rouges. La jeunesse la plus active intellectuellement peut alors se procurer des livres normalement interdits<sup>482</sup>. Jin saura profiter au maximum de ces brèches ouvertes dans le contrôle social.

---

<sup>475</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 3.

<sup>476</sup> Michel Bonnin, *Génération perdue*, Paris, éditions de l'EHESS, 2004, p.436.

<sup>477</sup> Hua Shiping, *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China, 1978-1989*, New-York, Suny Press, 1995, p.77-78.

<sup>478</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 3.

<sup>479</sup> Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>480</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 163.

<sup>481</sup> Les aspects mornes de la vie en RPC pour de jeunes adolescents sont très bien évoqués par le romancier Yu Hua dans *La Chine en dix mots*, trad. Isabelle Rabut, Arles, Actes Sud/Lettres chinoises, 2010.

<sup>482</sup> Xu Youyu, *Xingxing sese de zaofan*, *op. cit.*, p. 50-51.

Pour lui, tous les Chinois ont participé à la Révolution culturelle. La seule différence tient dans le degré d'implication de chacun. Il y a les militants – les Gardes rouges (紅衛兵 *hongweibing*) – qui, de critiques en séances de lutte, maltraitent leurs ennemis dont l'incertain pedigree de classe empêche une « bonne compréhension » des directives du centre. Entre les positions souvent interchangeables de bourreaux ou de victimes, il y a ceux qui essaient de se garder à bonne distance des violences du moment. Jin les nomme les « libres et sans entraves » (逍遙派 *xiaoyaopai*) et admet être de cette engeance. Sans préciser avec exactitude les événements qui vont provoquer son éveil, Jin dit simplement qu'à un moment, pour lui, « tout devient philosophique » (在我的心中都變成了哲學 *zai wode xinzhong dou biancheng le zhexue*)<sup>483</sup>. Sur les raisons de son propre basculement, Liu est plus explicite. Elle se souvient d'une visite de Jiang Qing (江青 1914-1991), femme de Mao et égérie de la Révolution culturelle, en juillet 1966 à Beida. Elle entend encore ses attaques portées contre la belle-fille de Mao, Zhang Shaohua (張少華 1938-2008), au nom de la lutte des classes. En voyant la femme du « suprême leader » instrumentaliser son jeune public pour régler ses problèmes intimes de jalousie familiale, Liu avoue que, jusque là innocente au point de s'opposer à ses parents au nom d'une juste lecture des paroles des grands dirigeants, ses convictions de jeunesse commencent ce jour à se fêler. Elles laissent rapidement la place à un scepticisme croissant qui s'installe comme la marque intellectuelle de cette génération qui, pour trouver des réponses éprouve vite le besoin de retourner aux écrits originaux des grands auteurs incontestables sur lequel est fondée une vision du monde qui semble désormais se dérober<sup>484</sup>.

### e) Jin Guantao philosophe : l'esprit de système pour sortir de Marx

Pour Jin, il s'agit donc d'abord de sortir des vérités dogmatiques pour revenir au vrai Karl Marx. La relecture du *Capital* et de *L'Idéologie allemande* le conduit directement à Engels, puis l'engage si profondément dans la lecture de Hegel, que ses camarades, avec qui il partage ses préoccupations, finissent par l'appeler « Jin ge'er », jeu de mot entre le

---

<sup>483</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 3.

<sup>484</sup> Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 353-355. Sur Jiang Qing, on peut lire avec plaisir la biographie romancée écrite par Lucien Bodard, *Le Chien de Mao*, Paris, Grasset, 1998. (Poche, 2000). Les aspects peu académiques de ce livre sont à mettre en balance avec la connaissance fine que l'auteur possède de la Chine où il est né en 1936. Simon Leys a aussi beaucoup écrit sur M<sup>me</sup> Mao, voir, *Essais sur la Chine*, *op. cit.*

nom de Jin et le nom chinois de Friedrich Hegel (黑格爾 Hei Ge'er)<sup>485</sup>. Il a alors 20 ans. La soif (渴望 *kewang*) de comprendre en profondeur la philosophie marxiste crée immédiatement une crise profonde et intime de son idéalisme (理想主義的危機 *lixiangzhuyi de weiji*) qui correspond peu ou prou à la fin de la période la plus violente de la Révolution culturelle (1966-1969) et aux premières désillusions des Gardes rouges. Il perçoit la crise sociale dont il est témoin comme une crise intellectuelle où le sentiment de la fracture précède une crise imminente du monde réel. Donc, même s'il ne s'investit pas dans les troubles de la Révolution culturelle, ce sont bien ses conséquences qui l'amènent à modifier sa perception intellectuelle de la réalité. Cette crise des représentations entraîne la résurgence d'un doute identitaire qui fait écho au premier XX<sup>e</sup> siècle chinois tout en faisant pour Jin de la Révolution culturelle l'événement le plus confondant de la quête chinoise de modernité. Il s'engage alors à résoudre l'énigme consistant à réinterpréter théoriquement le cours des événements. Il s'agit pour Jin et sa génération de lutter contre la « dissolution de soi », l'érosion graduelle de l'autonomie de l'individu, pendant les décennies qui suivent le 4 mai, et en particulier au début des années 1940<sup>486</sup>.

Très vite, Jin réalise que tout ce qu'il a appris ne lui servira à rien. Il s'impose donc un plan de lecture drastique pour tenter de comprendre dans une perspective renouvelée le matérialisme historique et repenser l'histoire de l'humanité avec sa propre interprétation de la méthodologie dialectique<sup>487</sup>. Il ne pense pas alors que cette quête va lui prendre plus de vingt ans. Il entame cette démarche en se disant simplement que c'est dans le passé du pays qu'il faut aller chercher pour comprendre la Chine d'aujourd'hui<sup>488</sup>. Pour comprendre Marx en détail, et actualiser l'idée que le « développement des forces de production est l'ultime moteur de l'évolution historique », Jin entreprend avec une certaine anxiété d'entrer dans le système philosophique hégélien. Le premier pas est d'étudier la normativité de la qualité de l'objet étudié (對象質的規定性 *duixiangzhi de guidingxing*). Il faut ensuite déterminer la négation de cette qualité, pour aboutir à une nature binaire (兩重性 *liangzhongxing*). Il

---

<sup>485</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 5-6.

<sup>486</sup> L'expression est de Benjamin Schwartz, cité par Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 730.

<sup>487</sup> Le matérialisme dialectique se veut une prolongation du matérialisme historique au domaine de la nature. Il veut unir le matérialisme basé sur les sciences de la nature à la théorie hégélienne des contradictions. Le matérialisme dialectique vise à analyser l'ensemble de l'évolution des sociétés humaines. L'expression est généralement utilisée pour exprimer l'ensemble de la dimension philosophique du marxisme et englobe la conception marxiste du monde prise dans toute son ampleur. Voir, Andrew Edgar et Peter Sedgwick (éds.), *Cultural Theory – The Key Concepts*, New-York, Routledge, 2008, p. 92-94.

<sup>488</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 6.

s'agit de clarifier ainsi les aspects négatifs inhérents à tout objet (內在的否定方面 *neizai fouding fangmian*) pour découvrir les lois du développement naturel. L'analyse de la nature duale de la marchandise – usage et échange pour Marx – est une réussite de ce type de raisonnement<sup>489</sup>. Pourtant, Jin bute sur la sensation que la dialectique hégélienne s'égare en faisant de l'essence d'une chose une régularité définie<sup>490</sup>.

Jin se rappelle de l'été 1967 comme d'un moment de réflexion particulièrement fort. Il entreprend la rédaction d'un court article où il compare l'histoire de la civilisation chinoise et l'histoire mondiale. Insatisfait aujourd'hui par l'immaturité de ce premier essai (qui n'apparaît pas dans sa bibliographie, a-t-il seulement été publié ?), il semble se dévoyer dans des spéculations théoriques de plus en plus absconses. Après une année, il avoue se perdre dans ce qu'il appelle dès lors le « borbier hégélien » (黑格爾體系的泥潭 *Heige'er tixi de nitan*). Il réalise alors que le retour à Marx demeure l'unique chose qu'a su faire sa génération. Or, loin de résoudre ses interrogations, au lieu de se tenir debout aux portes de la vérité, il a le sentiment d'être sur le seuil de l'enfer<sup>491</sup>. La première exigence de la logique dialectique est de montrer l'évolution interne des choses pour analyser la normativité de leur substance et déterminer des lois scientifiques d'un développement continu. En 1968, en poursuivant jusqu'au bout cette logique, Jin réalise soudain que la question est faussée car l'utilisation de la parole pour montrer l'évolution est impossible puisque le principe de développement coexiste avec sa propre négation. Si la méthodologie dialectique hégélienne est poussée dans ses ultimes retranchements, on ne peut qu'aboutir à des conclusions absurdes<sup>492</sup>. Cette maîtrise intime de la dialectique hégélienne pousse le « génie intuitif » de Jin à considérer la nécessité de nouveaux concepts pour enregistrer la réalité continue du développement des systèmes, qu'ils soient naturels ou sociaux. La méthode hégélienne, pour Jin, échoue à comprendre les dommages que ces paradoxes infligent à la pensée logique<sup>493</sup>. Une crise de méthodologie interne<sup>493</sup> qui nous laisse, dit-il encore, au bord du précipice en coupant toute possibilité de retraite.

Se remémorant une discussion avec un ami qui l'interrogeait sur les possibilités de l'avenir, il se souvient lui avoir répondu: « Notre génération vivra peut-être dans l'ombre de

---

<sup>489</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 7.

<sup>490</sup> Bill Brugger et David Kelly, *Chinese Marxism in the Post-Mao Era*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 75.

<sup>491</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 9.

<sup>492</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *ibid.*, p. 9.

<sup>493</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 74-75.

la pensée »<sup>494</sup>. Cette impasse philosophique explique sa nouvelle retraite dans les sciences (向科學的隱退 *xiang kexue de yintui*)<sup>495</sup>. Dans ce tournant, Jin n'arrête jamais d'utiliser ses réflexions philosophiques pour nourrir son exploration scientifique. Des allers-retours entre les deux domaines qui permettent à Jin d'appliquer les termes de la philosophie hégélienne à la compréhension d'abstractions mathématiques (抽象代數 *chouxiang daishou*), à la mécanique quantique (量子力學 *liangzi lixue*) ou encore à la théorie de la relativité (相對論 *xiangduilun*). Devant l'impossibilité d'obtenir des résultats probants, il décide de révolutionner – dans le sens d'un retournement complet – son mode de fonctionnement en utilisant désormais la science comme une arme pour sortir la philosophie de ses apories métaphysiques<sup>496</sup>.

L'hiver 1968 est particulièrement froid. Pour échapper aux troubles extérieurs et conserver son temps de lecture, Jin passe ses journées dans une salle non chauffée. L'encre gèle dans les encriers. Avec le recul, la difficulté des conditions devient insignifiante tant cette période est cruciale dans le processus de révision des erreurs dans lesquelles Jin, Liu et sa génération ont été élevés. Jin exprime bien l'extrême difficulté à sortir de ces absurdités, tant le monde de leur enfance est imprégné de la mainmise du Parti communiste sur les représentations et par le pouvoir normatif de l'« idéolangue » maoïste sur tous les domaines d'expression de la réalité<sup>497</sup>. Dans cette forêt obscure, le rationalisme scientifique (科學理性 *kexue lixing*) semble une lumière vers laquelle Jin n'aura de cesse de se diriger<sup>498</sup>. Avec l'année 1970, la Révolution culturelle entre dans une phase moins violemment active. L'intensité de la mobilisation urbaine décroît et l'armée reprend le pouvoir. L'ordre est de retour. La Chine est anxieuse et déprimée. Après avoir reçu son diplôme universitaire, Jin est envoyé à Zhengzhou, pour travailler dans une usine de plastique. Liu est dans le Guizhou, où elle enseigne dans une école élémentaire. En 1973, Liu rejoint son mari à Zhengzhou et continue à enseigner. Finalement, en 1974, Jin intègre l'université comme professeur de chimie<sup>499</sup>. C'est à cette époque qu'il publie ses premiers articles scientifiques. Avec le recul, il les juge aujourd'hui comme les écrits ordinaires (平

---

<sup>494</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 12.

<sup>495</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *ibid.*, p. 12.

<sup>496</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *ibid.*, p. 13.

<sup>497</sup> David E. Apter et Tony Saich, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994. Le néologisme anglais d'« ideolangue », inventé par le théoricien de la littérature russe Mikhaïl Epstein (né en 1950) capture efficacement l'effet déterminant du vocabulaire marxiste sur le monde de la pensée en RPC. Cité par Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>498</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 17.

<sup>499</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 164.

凡 *pingfan*) d'un travailleur scientifique vivant entre la salle de classe et le laboratoire. Le lien n'est pas encore fait entre son travail quotidien et ses réflexions d'ordre philosophique. Pourtant, un de ces articles le fera remarquer lors d'une importante Conférence nationale de planification scientifique (全國科學技術規劃大會 *quanguo kexue jishu guihua dahua*) tenue à Pékin en 1977, et sera le déclencheur de son retour dans la capitale<sup>500</sup>.

Les efforts théoriques fournis par Jin pour sortir du marxisme montrent bien la spécificité chinoise de l'imprégnation de celui-ci sur tous les aspects de la vie intellectuelle. À la différence de l'exemple soviétique où, après la mort de Staline en 1953, et surtout après le XX<sup>e</sup> congrès de 1956, le poids de l'idéologie commence à se désagréger, Mao réussit à ériger un système plus stable inculquant de véritables croyances et fabriquant de vrais croyants. « Les paradigmes maoïstes, souvent ré-exprimés sous forme de slogans lapidaires en Chinois classique, ont eu un impact profond sur le langage et la culture populaire »<sup>501</sup>. Et, si le stalinisme a eu ses vrais dévots, il n'a jamais atteint la qualité et la sincérité de la foi maoïste dans le pouvoir des idées et la force de persuasion de la doctrine. C'est pour cela que Jin peut parler de la sortie du marxisme comme de la perte d'une foi religieuse<sup>502</sup>. Le sentiment partagé à l'époque est que, quelles qu'en soient les raisons – Mao lui-même, le fanatisme, le culte de la personnalité, le pouvoir politique, le système de parti unique – le système des idées a été poussé dans ses derniers retranchements. Avancer ou reculer provoquerait – encore – une catastrophe. Une situation qui explique peut-être pourquoi il a fallu tant de patience et d'effort théorique pour repenser le système, sans chercher à le détruire intégralement tant il imprégnait l'esprit et les cadres cognitifs de chacun.

En effet, même si l'orthodoxie reste présente (journaux, manuels, unités de travail), l'idéologie adoptée dans les années 1920 et 1930, au moment où elle se révèle inadaptée à résoudre les problèmes qui avaient conduit à son adoption, ne peut être rejetée d'un seul coup :

À cause de son enfermement théorique (*theoretical closure*) qui est aussi politique, par pragmatisme, [le marxisme] ne peut pas être abandonné. La seule solution, si on

---

<sup>500</sup> Jin Guantao (sous le pseudonyme de Yue Yongtao 樂湧濤), « Lun liangzi lixue de gongli jichu » [Sur les axiomes de base de la mécanique quantique], *Wuli* 物理 (Physiques), vol. 5, n° 5, 1976.

<sup>501</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 2-3.

<sup>502</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, ibid.*



peut dire, est de combler l'abîme (*to enclose the abyss*) pour ensuite reconstruire l'édifice marxiste pas à pas, concept par concept<sup>503</sup>.

Comprendre cette difficulté à entreprendre ce processus devant l'immensité de la tâche est important pour bien percevoir le rôle axial des intellectuels de la génération de Jin Guantao, dans une remise en question personnelle vigoureuse qui se reproche le manque d'indépendance intellectuelle dont elle a fait preuve pendant les périodes d'excès des décennies précédentes. Ce faisant, Jin met le doigt sur la question du rôle des intellectuels dans la Révolution. À la fois acteurs de la réussite des communistes dans les premiers temps, puis martyrisés et instrumentalisés par ceux là même qu'ils – les intellectuels – ont portés au pouvoir. Au tournant des années 1980, la génération de Jin s'interroge sur la situation forcément ambiguë d'intellectuels forcément organiques plus ou moins consciemment enfermés dans la manière chinoise du totalitarisme communiste. Elle entame une forme de déconstruction, progressive, pas toujours consciente, mais au final efficace, de ce que Michel Bonnin et Yves Chevrier ont appelé l'impasse de Yan'an (*the Yan'an predicament*) quant au statut et au rôle des intellectuels modernes dans la situation présente de leur pays<sup>504</sup>.

Ainsi, au sortir de la phase la plus active de la Révolution culturelle (1966-1969), Jin pense qu'il n'existe qu'une alternative. D'un côté, le retour à Karl Marx conduit vers un néo-marxisme permettant de critiquer le modèle stalinien et ses dérives de type maoïstes, sur la base des idées originelles d'un « jeune Marx » plus humaniste ; de l'autre, reste toujours la possibilité du rejet pur et simple du marxisme. Il avoue tendre vers cette seconde option. Marx provoque en effet chez lui une forme de méfiance dérivée de celle que lui inspire désormais Hegel. Les points communs, en termes de démarche et de méthode, lui posent problèmes. Pourtant, le formatage intellectuel hégélien du Jin Guantao des premiers écrits offre de nombreuses ressemblances méthodologiques, théoriques et épistémologiques avec cette première passion intellectuelle pour Hegel. Effectivement, « sortir de Marx » lui prendra dix ans<sup>505</sup>. Une sortie qui se fait autour de deux interrogations : pourquoi et comment une majorité des intellectuels modernes a-t-elle si

---

<sup>503</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism*, *op. cit.*, p. 2-3.

<sup>504</sup> Michel Bonnin et Yves Chevrier, « The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy during the Post-Mao Era », *The China Quarterly*, n° 127, 1999, p. 571.

<sup>505</sup> Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 359.

facilement assimilé le marxisme ? Comment l'esprit du confucianisme traditionnel a-t-il pu réinvestir la forme chinoise du marxisme ?<sup>506</sup>

La nécessité d'abandonner les constructions hégéliennes oblige Jin à accepter les exigences de nouveaux cadres théoriques, imposés cette fois par la science. En s'élevant contre le mysticisme frauduleux de toute philosophie prétendant dépasser les standards scientifiques rationnels, il cherche désormais à fonder une nouvelle épistémologie, dans les pas de Lucio Colletti (1924-2001), marxiste italien dissident qui rapproche Marx de Kant, en l'éloignant de Hegel<sup>507</sup>. Jin trouve dans la méthode scientifique ce qu'il reproche aux postulats philosophiques, une méthode, raisonnée et progressive, pour déterminer les bases qui permettent de construire avec certitude une réflexion. Il accuse les philosophes d'être d'abscons spéculateurs qui manquent du courage de reconnaître leur propre vanité. Il revoit la géométrie non-euclidienne d'Évariste Galois (1811-1832) ou de Nicloaï Lobatchevsky (1792-1840). Il évoque l'incroyable modernité de l'école pythagoricienne et s'emporte d'admiration pour la physique quantique et la théorie de la relativité. C'est désormais la science qui fera avancer la philosophie, et non l'inverse. Dans une référence religieuse rare dans son œuvre, Jin évoque le mot du physicien britannique Paul Dirac (1902-1984) : « Dieu est un mathématicien incroyable, il a construit l'univers grâce à des mathématiques de haut niveau »<sup>508</sup>. La relecture des théories newtoniennes – cibles récurrentes des attaques hégéliennes – est une nouvelle révélation. Jin regrette tout de même de n'avoir eu accès aux maîtres – Albert Einstein (1879-1955), Werner Heisenberg (1901-1976) – sans l'aide de professeurs formés et compétents, devançant ainsi le reproche de dilletantisme qui sera bientôt fait à cette génération d'autodidactes. Il lit avec avidité *La Science et le bon sens* (Gallimard, 1955) de Julius Oppenheimer (1904-1967). En paraphrasant Bertrand Russell (1872-1970), Jin écrit même que l'abandon de Hegel lui donne l'impression de sortir de prison. Il ne s'agit plus de rechercher la vérité de l'« Homme », vérité universelle, mais abstraite. En prenant désormais en compte le biais subjectif de toute structure mentale, formée au contact d'un contexte – culturel, national, chronologique – particulier, Jin Guantao recadre l'étendue de ses possibles et réoriente sa recherche. Sa responsabilité devient la création des bases philosophiques pour la construction de la culture chinoise (為了中國文化創設 *weile Zhongguo de wenhua chuangshe*). Jin formalise ainsi une première rupture entre science et philosophie qui entérine l'obsolescence théorique des grands

---

<sup>506</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 24.

<sup>507</sup> Sur Colletti, voir Gérard Lébovici (éd.), *Le Marxisme et Hegel*, Paris, Champs-libres, 1976.

<sup>508</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 14.

discours philosophiques dix-neuviémistes, dont le Parti a jusque là imposé la survie, malgré les révolutions scientifiques du XX<sup>e</sup> siècle<sup>509</sup>.

Au terme de son retour aux classiques marxistes, Jin a réalisé l'immense hiatus qui existe entre les écrits originaux et leur version sinisée. Il conclut à leur incapacité à affirmer des vérités d'ordre universel. Il considère désormais que la seule vérité à laquelle il peut parvenir est la sienne et, conséquemment, celle du peuple chinois (中華民族的真理 *Zhonghua minzu de zhenli*). Se met en place à ce moment une tension que l'on retrouvera tout au long de sa carrière qui est peut-être – sans doute – un trait déterminant tant des travaux de Jin et de sa femme que de la mentalité des années 1980 dans les milieux intellectuels. Il subsiste une contradiction entre la volonté universelle de vérité scientifique et la contrainte nationale (ou culturelle) sur cette même vérité<sup>510</sup>. En effet, cette relation apparemment paradoxale entre universalisme scientifique et conscience nationale est, dans la perspective des Lumières, au fondement de la modernité chinoise qui tend à séparer libération individuelle et libération nationale. Ainsi, quand Jin commence à questionner la mentalité de sa propre génération, il se demande comment peut persister en Chine une mentalité qu'il appelle féodale. Il se demande encore comment lui-même, qui ne sait rien d'une tradition confucéenne qu'il a tôt appris à mépriser, se retrouve envahi d'un sentiment de devoir, d'obligation morale, vis-à-vis de son pays et de sa propre culture. Il perçoit dans son propre humanisme scientifique (科學人生觀 *kexue renshengguan*) une forme d'holisme théorique (一元理論 *yi yuan lilun*) qu'il sent confusément enraciné dans les « sillons profonds de sa culture nationale » (紮根於民族文化的深厚土壤 *zhagen yu minzu wenhua de shenhou turang*)<sup>511</sup>. Il commence à voir dans le marxisme chinois une version nouvelle – « voilée » – de la tradition confucéenne. Pour lui, le retour d'un impératif moral et l'obligation stricte d'agir selon une codification sociale contraignante ne sont que les habits neufs de la pensée du Maître de Qufu. Malgré les révolutions et les

---

<sup>509</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent in Post-Mao China*, op. cit., p. 21.

<sup>510</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », art. cit., p. 31-32.

<sup>511</sup> Lin Tongqi, « Jin Guantao: renwen de kexue lixingzhuyi », art. cit., 2006, p. 192. Ce tournant vers les particularités culturelles est aussi important dans la prise en compte par Jin et Liu de l'existence d'autres sources d'inspiration – égyptiennes, grecques ou arabes – dans leur réflexion sur la structure des sociétés traditionnelles. Une inspiration qui relativise l'importance du binarisme Chine/Occident, suffisamment rare pour être soulignée. Jin en fera même un livre à l'issu d'un voyage en Égypte, avec Wang Junxian, *Beizhuang de shuailuo – Gu Aiji shehui de xingwang* [Déclin tragique – Grandeur et décadence de l'Égypte classique], Taipei, Fengyun Shidai, 2009 (1986). Le déclin de l'Empire égyptien commence quand la cohésion culturelle de l'empire, centrée autour du pharaon et de l'écriture des scribes, se dilue dans l'influence croissante de la civilisation grecque et la disparition progressive des hiéroglyphes, dans un mouvement structurel que les auteurs rapprochent du cas chinois.

attaques contre cette tradition, il en vient à percevoir dans l'idéologie confucéenne une capacité de régénération qu'il veut interroger scientifiquement. Un vague raisonnement commence à se faire en lui : la capacité de la conscience traditionnelle chinoise à se réaffirmer de générations en générations malgré les drames et les soubresauts de l'histoire. Ce tournant vers une réflexion nationale est à souligner car il montre que la relation de Jin et Liu à leur propre culture est beaucoup plus subtile, complexe et intéressante que certaines lectures et certaines accusations de « nihilisme culturel » peuvent laisser croire. Résolument modernes, Jin et Liu sont cependant très éloignés de l'étiquette d'« antitraditionnalistes radicaux » généralement stratégiquement apposé à leurs travaux pour les disqualifier au nom d'un nationalisme souvent peu convaincant. Nous y reviendrons.

Au terme d'une décennie de réflexion, Jin arrive à cette conclusion qu'une philosophie rationnelle n'est possible que selon une triple articulation qui nécessite :

- d'abord l'utilisation du concept d'incertitude pour remplacer [celui de] contradiction en faisant de la dialectique l'expression scientifique du développement de ce principe (用不確定性概念來取代矛盾，以作為辨證法有關世界萬物是發展的這一原理的科學表達 *yong buquedingxing gainian qudai maodun, yi zuowei bianzhengfa youguan shijie wanwu shi fazhan de yi yuanli de kexue biaoda*) ;
- ensuite, la construction d'une méthodologie basée sur l'analyse de la possibilité d'existence et options d'évolution des ensembles organisés (建立一種用於分析有組織的整體為何能存在又為何會演化的方法 *jianli yizhong yongyu fenxi you zuzhi de zhenti weihe neng cunzai you weihe hui yanhua de fangfa*) ;
- enfin, l'utilisation de nouvelles perspectives paradigmatiques et conceptuelles pour observer les systèmes d'organisation spécifiques de la relation des hommes avec les objets qu'ils observent (用新的發展觀和整體觀考察人和他觀察的對象耦合而成的特定的組織系統 *yong xin de fazhanguan he tizhiguan kaocha ren he ta guan cha de duixiang ouhe er cheng de teding de zuzhi xitong*)<sup>512</sup>.

Une triple articulation qui aboutit de fait chez Jin aux trois questions qui guident son cheminement philosophique et qui dirige les trois essais philosophiques qu'il publie dans

---

<sup>512</sup> Jin Guantao, « Wode zhexue tansuo », *art. cit.*, p. 40.

l'atmosphère intellectuelle plus détendue et stimulante du milieu des années 1980. Ces trois questions permettent aussi d'apprécier tant le style et la sophistication méthodologique de Jin, que le niveau et le sérieux avec lesquels il exprime ses préoccupations. Le premier essai – *Philosophie du développement* (發展的哲學 *fazhan de zhexue*) – doit partir de la critique des erreurs de Hegel pour insuffler des normes dans les standards scientifiques. Jin essaie d'y réconcilier l'insistance de la dialectique hégélienne sur l'idée de processus avec le principe d'indétermination des sciences et des mathématiques modernes, c'est-à-dire, de démontrer la validité de l'idée de processus (dialectique) sur la base de conceptions scientifiques récentes. Le second questionnement – *Philosophie globale* (整體的哲學 *zhengti de zhexue*) – s'intéresse à l'étude méthodologique des liens réciproques entre un ensemble et ses sous-ensembles. L'inspiration cybernétique est très marquée. C'est un essai méthodologique où Jin oppose aux structures unifiées de connaissances, un pluralisme de savoirs sur le monde. Il cherche ainsi à établir une méthode pour analyser un système organisé, intégré et autorégulé dans le but de pouvoir déterminer les conditions de son existence et les possibilités de ses évolutions. Le troisième – *Philosophie de l'homme* (人的哲學 *ren de zhexue*) – est une étude du problème de l'objectivité au regard de la science moderne. Jin cherche à y démontrer que l'objectivité de l'observation est la condition nécessaire pour qu'existe une science centrée sur l'homme. Il essaie d'y déterminer la relation de l'homme en tant qu'observateur, par rapport à un système qui est son objet de recherche et dont il est en même temps une partie intégrante, et qu'il participe donc dudit système<sup>513</sup>.

La conclusion de Jin procède dès lors selon la voie ouverte par Ilya Prigorine (1917-2003) qui affirme que la seule loi universelle est le principe d'indétermination (不確

---

<sup>513</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, p. 51. Les trois essais philosophiques écrits par Jin sont publiés dans la collection *Zouxiangweilai* [Marche vers le futur] en 1986, 1987 et 1988. Le premier est en fait un long article qui paraît dans la revue qui porte le nom de la collection (voir plus bas). Les deux autres paraissent dans la collection sous forme de fascicules indépendants. L'aura de scientificité de ces trois essais participera à leur notoriété. Il faut noter que se sont ses seuls écrits (outre ses articles scientifiques de jeunesse) qu'il ne signe pas avec sa femme. L'autobiographie et les trois essais sont réunis et publiés à Taïwan en juin 1991 par les éditions *Fengyun shidai* sous le titre « *Ershinian de tansuo: wo he zhexue* » [20 ans d'exploration : la philosophie et moi]. Nous utilisons ici une version rééditée dans un recueil sous le titre *Xitong de zhexue* [Philosophie systémique], Beijing, New Star Publishing, 2005. Le titre anglais porté sur la couverture *My Philosophy Study* peut se traduire par « Mon étude philosophique » (avec une coquille qui écrit « Phliosophy » !). Pourtant, il semble que la volonté de faire système, pour un Jin Guantao qui est au milieu des années 1980 au sommet de sa notoriété soit centrale dans son succès. « Mon système philosophique » semble être un titre mieux adapté au contenu du livre.

定性原則 *buquedingxing yuanze*)<sup>514</sup>. Jin arrive ainsi à remettre théoriquement en cause un fondement intellectuel marxiste – le déterminisme – tout en réaffirmant les liens entre science et culture. Jin remet ce faisant de la complexité – de l'indéterminé – dans l'évolution de tout système. Prigorine parle d'autant plus aux scientifiques chinois que lors d'une conférence donnée à Pékin en 1978, il développe sa volonté de remettre l'homme au sein de la nature, alors que la science du XIX<sup>e</sup> siècle l'en avait « sorti » dans une dynamique que le physicien belge d'origine russe avoue proche du précepte chinois fondamentale de la correspondance entre l'homme et la nature (天人合一 *tianren heyi*). Il parle d'une « excellente alliance entre la science occidentale et la compréhension de la totalité et de l'harmonie dans la culture chinoise » conduisant logiquement à une nouvelle philosophie de la nature<sup>515</sup>. Aussi complexes que peuvent paraître de tels développements, en se référant aux plus récentes avancées scientifiques de son temps, Jin construit les arguments d'un dossier à charge puissant dirigé contre les fondations théoriques d'une orthodoxie – intellectuelle, scientifique, historique, épistémologique – sur laquelle est assis le pouvoir depuis 1949. Pour lui, au final, la science met l'accent sur trois choses fondamentales : la pratique comme critère de la vérité, la créativité et la tolérance pour des points de vue divers et un scepticisme nécessaire<sup>516</sup>.

Publiés respectivement en 1985, 1986 et 1987, ces trois essais, bien qu'indépendants, font système et posent les bases d'une méthode rationnelle dont Jin a alors déjà mis à l'épreuve la valeur théorique dans les premiers essais d'histoire écrits avec sa femme. Sans le formuler consciemment, Jin et les autres intellectuels participent d'un mouvement qui tentent de faire évoluer l'état de la philosophie chinoise moderne au delà des trois grandes découvertes scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle – conservation, cellule et évolution – dans laquelle celle-ci semble stagner<sup>517</sup>. On peut ainsi résumer l'exploration philosophique de Jin comme une tentative de redéfinir la problématique d'ensemble du matérialisme dialectique marxiste à la lumière des derniers développements scientifiques<sup>518</sup>. Malgré l'utilisation d'un

---

<sup>514</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 69. Physicien et chimiste belge d'origine russe, prix Nobel de chimie en 1977, Ilya Prigorine est célèbre pour avoir prolongé la physique newtonienne une troisième fois – après la physique quantique et après la théorie de la relativité – par la reconnaissance d'un principe d'indétermination qui réconcilie la physique avec le sens commun (*Wikipédia*). Invité à New-York en 1986, Jin et Liu auront l'occasion de discuter de la problématique de l'inévitabilité avec des élèves de Prigorine.

<sup>515</sup> Cité par Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 59.

<sup>516</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent, op. cit.*, p. 220.

<sup>517</sup> David Kelly, « Chinese Controversies on the Guiding Role of Philosophy Over Science », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 14, juillet 1985, p. 23.

<sup>518</sup> Lin Tongqi, « Subjectivity: Marxism and "The Spiritual" in China since Mao », *Philosophy East and West*, vol. 44, n° 4, octobre 1994, p. 617.

vocabulaire scientifique parfois à la limite de l'ésotérisme pour bien marquer un désir de « scientificité », ainsi qu'une volonté clairement transparente de subversion qui imprègne alors les écrits de Jin, leur filiation avec le cadre marxiste reste encore évidente. Il est souvent d'ailleurs délicat de démêler ce qui chez Jin tient de la prudence stratégique, de l'habitus intellectuel, ou de la volonté affichée de louvoyer encore avec le cadre marxiste, ce qui autorisera Dave Kelly, le sinologue sans doute le plus sérieux sur ces questions théoriques, de parler dans le cas de Jin Guantao, d'un « croyant ironique », capable de s'engager pour la rationalité scientifique au travers de son engagement pour le marxisme<sup>519</sup>. Une difficulté à « nommer Jin » qui donne longtemps à sa malléabilité intellectuelle une réelle difficulté à l'identifier selon les différentes taxinomies intellectuelles élaborées depuis les années 1960<sup>520</sup>. Jin peut-être s'en amuse-t-il puisqu'il fait lui-même encore le lien entre les thèmes de sa trilogie et les trois principes de base du matérialisme dialectique.

Ce qu'il nomme son axiome conditionnel (條件性公理 *tiaojianxing gongli*) se veut similaire au principe d'objectivité du monde et affirme qu'il n'existe pas dans celui-ci de conditions non nécessaires. Son axiome d'incertitude (不確定性公理 *buquedingxing gongli*) se veut, lui, répondre au principe de changement et de développement du monde où toute certitude se développe dans un océan d'incertitude<sup>521</sup>. Enfin, sa structure stable des structures cognitives (結構穩定的認知結構 *jiegou wending de renzhi jiegou*) ressemble au principe d'une humanité connaissant le monde en même temps qu'elle le change<sup>522</sup>. Dans ce sens, on peut dire que l'exploration philosophique de Jin est une tentative de redéfinition intégrale de la problématisation du matérialisme dialectique à la lumière des derniers développements scientifiques. Les trois essais sont largement imprégnés – inspirés dit Jin – par les trois théories en vogue à l'époque qui rêvent de marier les sciences naturelles et les sciences humaines, ou plus justement, d'appliquer les premières aux secondes : la cybernétique (控制論 *kongzhilun*), la théorie systémique (系統論 *xitonglun*)

<sup>519</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxist*, op. cit., p. 7.

<sup>520</sup> Cette difficulté à « cadrer » Jin Guantao est sensible dans les différentes catégorisations qui lui sont assignées : « scientifique », « cybernéticien », « historien marxiste » ou « historien confucéen », voir « neo-Confucian scholar ». La question « Jin Guantao est-il marxiste ? » semble encore difficile à résoudre catégoriquement, malgré les tentatives sérieuses de poser le problème. Voir David Kelly, « Out of the Abyss: the Ironic Marxism of Jin Guantao », actes de séminaires non publiés, novembre 1988. Je remercie Jin Guantao et Liu Qingfeng de m'avoir fourni une copie de ce document

<sup>521</sup> Li Tongqi, « Jin Guantao: Renwen de kexue lixingzhuyi » [Jin Guantao : rationalisme scientifique des sciences humaines], in *Renwen xunqiu lu: Dangdai Zhong Mei zhuming de xuezhe sixiang bianzhi* [À la recherche des sciences humaines : Analyse de la pensée de chercheurs chinois et américains célèbres], chapitre 9, Beijing, New Star Press, 2006, p. 185.

<sup>522</sup> Jin Guantao, cité par Lin Tongqi, « Subjectivity: Marxism and "The Spiritual" », art. cit., p. 617.

et la théorie de l'information (信息論 *xinxilun*). Un triptyque que les Chinois nomment aujourd'hui les « trois vieilles théories » (老三論 *laosanlun*) avec la condescendance un peu amusée désormais de mise quand on parle de la vie intellectuelle des années 1980.

Pourtant, dès la fin des années 1970, le désir d'un retour à un monde rationnel guidé par des lois scientifiques universelles est partagé par l'ensemble d'une population traumatisée par des décennies d'utopisme politique violent aux résultats peu probants. Il est important de noter que, malgré les lourdeurs d'un vocabulaire scientifique qui rendent parfois difficile la lecture des travaux de Jin, le départ et l'objectif de ses recherches ne semblent être ni le savoir, ni même la méthode scientifique, mais bien la recherche de valeurs spirituelles et le désir de liberté, ainsi que les raisons qui justifient le piteux état dans lequel il considère son pays et sa culture. C'est dans cette ambiguïté qui lie la science de Jin à son humanisme sincère qu'on peut lire un des reproches les plus pertinents de l'ensemble de ses travaux. Parfois, en effet, Jin semble trop préoccupé par la théorie, et la question se pose dès lors logiquement de savoir s'il adapte celle-ci à la vérité historique, ou au contraire, s'il prend des libertés avec l'histoire pour valider une théorie qui peut paraître totale, donc fermée, voir « claustrophobe »<sup>523</sup>. Avec une emphase qui lui est propre, Jin écrit, au regard des objectifs de son travail que son aventure philosophique – comme refondation épistémologique et méthodologique – n'a de sens que si elle ouvre la voie vers « le sommet d'une montagne d'où on pourra voir le soleil levant », à savoir, les valeurs, le sens et les préoccupations ultimes de la vie humaine. Devant un tel but, la question de la valeur scientifique se pose effectivement. Une des préoccupations prioritaires des intellectuels est alors la reconstruction globale d'une subjectivité graduellement érodée dans un processus de perte d'autonomie individuelle entamé après le 4 mai 1919. Jin répond à cela que, dans le contexte particulier du tournant des années 1980, le rationalisme scientifique se veut finalement au service de l'humanité dans une relation amicale où l'importance de l'humain est la raison de toutes choses, et donc de la science. « Aujourd'hui, nous devons nous réveiller du rêve d'une objectivité sans lien avec l'humanité et trouver devant nous un monde où l'Homme est le centre »<sup>524</sup>.

La même envie rationnelle et progressiste semble être présente au sommet de la hiérarchie autour du slogan qui ramène progressivement Deng Xiaoping et les siens à la direction des

---

<sup>523</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>524</sup> Cité par Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 738.



affaires derrière le slogan : « chercher la vérité dans les faits » (實事求是 *shishi qiushi*)<sup>525</sup>. Le 11 mai 1978 paraît dans le quotidien *Clarté* (光明日報 *Guangming ribao*) un article intitulé « La pratique est l'unique critère de vérification de la vérité » (實踐是檢驗真理的唯一標準 *shixian shi jianyan zhenli de weiyi biao zhun*) signé par un « commentateur spécial du journal » (本報特約評論員 *benbao pinglun yuan*). Cet article – en entérinant le premier mouvement de libération intellectuel – marque le début officiel de la lutte idéologique entre les « pragmatiques » autour de Deng Xiaoping et Hu Yaobang (胡耀邦 1915-1989), alors responsable du Département de la propagande, et les « dogmatiques » réunis autour d'un Hua Guofeng (華國鋒 1921-2008) qui s'applique à ne scrupuleusement rien faire en soutenant l'intenable principe des « deux vérités immuables » (兩個凡是 *liangge fanshi*)<sup>526</sup>. Divisé en quatre parties, l'article est une attaque claire et décisive contre le camp des continuateurs maoïstes. Il veut imposer : (1) la pratique sociale comme critère de la vérité ; (2) l'unité entre la théorie et la pratique ; (3) l'idée que les dirigeants sont de fervents praticiens de la pratique ; et enfin, (4) la vérification permanente des théories par la pratique<sup>527</sup>. Il stipule également, d'une manière absolument audacieuse à l'époque, que :

La science ne connaît pas de zones interdites. Partout où un absolu autoproclamé au-delà de la pratique impose ses limites, il n'y a pas de science, pas de véritable

---

<sup>525</sup> L'habile détournement du mot de Mao Zedong (prononcé en pleine Guerre sino-japonaise, au 6<sup>e</sup> congrès du Parti de 1938, moment où un certain pragmatisme l'emporte sur le dogmatisme) par Deng Xiaoping et coordonné par Hu Yaobang dans leur lutte contre Hua Guofeng pour reconquérir le pouvoir est magistralement raconté par Chen Yan dans *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 23-29. Il faut se rappeler que cette phrase réapparaît dans un discours intitulé « Réformer nos façons d'apprendre », prononcé à une conférence pour les membres du Parti en mai 1941. C'est le premier des trois documents fondamentaux qui fournissent les principes directeurs de la Campagne de rectification qui, de 1942 à 1944, installent définitivement le pouvoir de Mao et des siens, et leur mainmise sur le langage et ses représentations. Voir, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>526</sup> Les deux « vérités immuables » apparaissent dans un éditorial du *Quotidien du peuple* (*Renmin ribao*) du 7 février 1977. Elles imposent l'intenable politique de Hua Guofeng selon un unique critère : « Nous soutiendrons fermement toutes les décisions politiques prises par le Président Mao, et nous suivrons toutes les instructions données par Mao ». Sur la carrière de Hu Yaobang, voir Merle Goldman, *Sowing the Seeds of Democracy – Political Reform in the Deng Xiaoping Era*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, p. 25-41.

<sup>527</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 27. L'article est partout disponible sur le web. Offensive stratégique répondant à l'éditorial du *Quotidien du peuple* du 7 février 1977 signé Hua et intitulé « Stabiliser la situation, et résoudre les problèmes » (*ji yao wending jushi, you yao jie jue wenti*), il peut être considéré comme la contre-attaque des réformateurs. Les détails de sa première publication – le 10 mai, la veille de sa parution dans *Clarté* (*Guangming ribao*) – dans *Actualités théoriques* (*Lilun dongtai*), un organe interne, journal de l'École des cadres du Parti dirigé par un Hu Yaobang dont l'approbation suffit et sert de blanc-seing indispensable pour être ensuite accepté et diffusé dans la grande presse. Sur les détails et les acteurs de cette stratégie éditoriale, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 43-52. Voir aussi l'interview de Ruan Ming, éditeur de *Lilun dongtai* à l'époque dans, Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 29-39.

marxisme-léninisme, pas de pensée Mao Zedong, mais seulement de l'obscurantisme, de l'idéalisme, du despotisme culturel<sup>528</sup>.

L'appel au pragmatisme rationnel de l'expertise ne pourrait être plus clair, ni la main tendue aux intellectuels. Dans ce processus, la philosophie de la science occidentale sert de cheval de Troie pour effectuer la rénovation idéologique des arènes politiques et économiques<sup>529</sup>. Ce débat sur le critère de la vérité met en place un processus double. Il sécularise la théorie marxiste en refondant son assise théorique, tout en émancipant la pensée du carcan idéologique<sup>530</sup>. De juin à novembre 1978, les débats sur le thème de « la pratique et la vérité » deviennent incontrôlables. Ils se développent dans toute la presse officielle et servent de prétexte – toujours en usant d'un vocabulaire marxisto-scientiste plus ou moins prononcé – pour se ranger ou pour rallier des voix dans le camp des réformateurs. La « ligne de front » s'aligne sur la science, la raison, et les vérifications pratiques contre les superstitions, la religion et l'autocratie, un ensemble de noms codés pour s'attaquer à l'autorité personnelle de Mao, à son infaillibilité supposée, et à la mainmise sans partage de ses héritiers sur les plus hauts échelons du pouvoir<sup>531</sup>. Ces discussions peuvent être interprétées comme une tentative de relire le marxisme chinois en revenant sur les idées d'autorité ultime de la raison et de (re)découverte de l'humanité, issues de la Renaissance italienne et des Lumières françaises<sup>532</sup>. Dans une transition de la science dite « dure » vers les sciences sociales se perpétue à la fin des années 1970 une autre distinction clé, au cœur de la relation entre une modernité chinoise représentée par le pouvoir communiste, et une autre modernité, celle des sciences dont le « collège invisible » de la communauté scientifique transnationale est le seul juge<sup>533</sup>. Dans une interprétation utilitaire du concept de science s'opposent deux manières d'envisager le monde qui vont nourrir une tension entre les dirigeants communistes et une communauté scientifique dont les intérêts, communs au début des réformes, vont progressivement diverger, jusqu'à devenir presque naturellement antagonistes. Quand quelques mois plus tard, Deng Xiaoping, lors du 3<sup>e</sup> Plénium du 11<sup>e</sup> comité central de décembre 1978, engage l'avenir du Parti sur sa capacité à promouvoir le développement et la prospérité économique se mettent en place les

---

<sup>528</sup> Cité par, Zhang Baoming, *Qimeng Zhongguo – Jindai zhishi jingying de sixiang kulü* [La Chine Lumière – Le difficile voyage des intellectuels modernes], Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015, p. 5.

<sup>529</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 12-13.

<sup>530</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine, op. cit.*, p. 36.

<sup>531</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, op. cit.*, p. 50.

<sup>532</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 739.

<sup>533</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent, op. cit.*, p. 21.

articulations décisives qui vont nourrir le dilemme central du processus réformateur... jusqu'à l'impasse.

C'est sur l'ambivalence de nombreux pays communistes quant à la définition même du terme de « science » que se construit progressivement une équivoque qui provient directement de l'essence rationnelle du projet des Lumières, et qui naît en Chine de la qualité scientifique que revendique l'idéologie marxiste. En affirmant la scientificité du marxisme, les premiers communistes chinois créent un lien solide entre le projet révolutionnaire de modernité et les bases scientifiques indispensables à son accomplissement. En effet, le marxisme-léninisme propose aux intellectuels chinois une approche révolutionnaire du progrès social et du développement national à un moment précis – le tournant des années 1920 – où celui-ci semble triompher dans la toute jeune URSS quand, dans le même temps, l'aura et la validité internationale du projet libéral européen semblent s'être effondrées simultanément dans le premier conflit mondial. Le marxisme offre en effet une philosophie complète qui réunit les humains et la nature selon un ensemble de lois et de principes universaux valides et cohérents avec la science qui devient ainsi logiquement une force motrice du projet maoïste au nom de l'amélioration technique du niveau de productivité et, conséquemment, la source d'une promesse d'abondance matérielle infinie. Puis, au moment où la direction du pays tentent de refonder une légitimité battue en brèche par des décennies de romantisme révolutionnaire en réinstallant le projet socialiste sur son assise scientifique, la volonté réelle du pouvoir de gérer rationnellement une société complexe crée logiquement une connivence d'intérêt inévitable entre les élites scientifiques par définition favorables au projet modernisateur et la direction du régime et sa bureaucratie<sup>534</sup>. Connivence d'autant plus forte que la tradition intellectuelle chinoise de conseiller le pouvoir a survécu sous de nombreux aspects en RPC et explique pour partie la complexité de la relation entre l'État et les intellectuels. Dans ce contexte en effet, critiquer le pouvoir, ou ses cadres, est un moyen de montrer – parfois au prix de sa vie – sa vraie loyauté envers l'État et ses dirigeants<sup>535</sup>.

La modification de la composition de l'élite scientifique liée à la réhabilitation et à la réintégration, sous l'égide de Hu Yaobang, de nombreux cadres dans les arcanes des

---

<sup>534</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent, op. cit.*, p. 5.

<sup>535</sup> On retrouve cette idée d'un glissement « structurel » des intellectuels modernes dans les habits de leurs prédécesseurs lettrés dans, par exemple, Merle Goldman, Perry Link et Su Wei, « China's Intellectuals in the Deng Area: Loss of identity with the State », in Lowell Dittmer et Samuel S. Kim, *China's Quest for National Identity*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1993. Voir encore, Merle Goldamn, *Sowing the Seeds, op. cit.*.

institutions scientifiques par le Parti à partir de 1977-78, refonde cet intérêt commun initial. Là pourtant s'instaure une contradiction irrémédiable entre un pouvoir soucieux de « scientificité » et un collège d'experts et de spécialistes sur lequel il n'a d'autre choix que de s'appuyer. D'un côté, existe l'ambition et le danger potentiel d'un détournement des buts scientifiques vers une société d'expertise technocratique déshumanisée, gérée par une bureaucratie plébéienne aux ordres d'un pouvoir fort. Par définition, ce type de société est d'essence totalitaire, et est condamné à terme de suffocation et d'atrophie à cause d'un pouvoir qui – même s'il s'en défend – pèse comme une contrainte sur la liberté créative indispensable à tout travail de recherche. De l'autre côté, les tenants du savoir scientifique progressent eux, par définition, en se nourrissant de débats contradictoires sur la pertinence des valeurs et des méthodes qui, au-delà de leurs propres domaines – et de leurs frontières nationales et culturelles – contribuent à façonner dans la sphère publique des normes argumentatives pluralistes et ouvertes. Ainsi, en Chine comme ailleurs, l'influence croissante d'une élite scientifique épaulée par le pouvoir irrigue par capillarité la nouvelle vie politique d'une normativité de tendance libérale issus des mécanismes d'arbitrage des conflits internes – théoriques, épistémologiques, moraux – fondés sur des processus délibératifs en total opposition avec la politique autoritaire de l'expertise<sup>536</sup>. Au départ, le Parti n'a d'autre choix que d'accepter ce qui reste encore du domaine de la nécessité. Pourtant, de cette différence de perspective sur la science et l'expertise, les conditions de leur élaboration, ainsi que sur les ultimes préoccupations (終極關懷 *zhongji guanhuai*) du corps scientifique naît un quiproquo qui, s'il est étouffé par un intérêt initial commun, reste fondamental tant il est ancré au cœur même du projet chinois moderne. Jin, Liu et tous les activistes culturels qui émergent à partir du début des années 1980 sont les acteurs – inconscients peut-être au départ – de ce mariage de raison initial entre savoir et pouvoir, et de son délitement progressif pourtant prévisible.

---

<sup>536</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent*, *op. cit.*, p. 7-9.



## Chapitre V – La recherche d'un « espace culturel » non-officiel

---

### a) Le Courrier de la dialectique de la nature : le patronage officiel

Quand Jin et Liu se retrouvent à Pékin en 1978, après huit années d'exil intérieur loin de la capitale, pour relancer le *Courrier de la dialectique de la nature* (CDN), l'époque a changé. Ils sont désormais prêts. Le CDN est un journal émanant de la prestigieuse Académie des sciences (中科院 *Zhongkeyuan* Chinese Academy of Science, ou CAS). Fondé en 1956, c'est au départ un instrument de propagande, sur le modèle soviétique, qui lie l'institutionnalisation des sciences, des technologies et de leur l'histoire à la promotion du patriotisme. Il est peu étonnant dès lors que la plupart des articles ayant pour thème l'histoire chinoise des sciences et des techniques ne dépeignent qu'une série de réussites superbes et d'inventions géniales. Après son rétablissement et durant l'émancipation intellectuelle du tournant des années 1980, le CDN devient un des périodiques les plus libéraux. Après les déconvenues de la Révolution culturelle en effet, Yu Guangyuan reprend le journal en main au moment même où il est nommé vice-président de l'Académie des sciences sociales de Chine, nouvellement créée. Concomitamment, les équipes de propagande sont retirées des universités et une attaque majeure est lancée contre la politique éducative de la Bandes des quatre<sup>537</sup>. Yu ne s'implique que rarement dans le quotidien éditorial du journal. En tant qu'intellectuel officiel de haut rang et de Yananite historique, il légitime le journal tant de son aura scientifique qu'il le protège grâce à sa position politique<sup>538</sup>. Aux premiers temps de sa réédition, le journal publie de nombreux articles sur les conséquences catastrophiques en URSS d'une science corrompue par l'idéologie. La chute de Trofim Lyssenko (1898-1976) en 1964 sert de levier pour critiquer

---

<sup>537</sup> La CASS est fondée en 1977, comme une extension de la Division de philosophie et de sciences sociales de la CAS. Yu y occupait le poste de Secrétaire du Parti avant le début de la Révolution culturelle. Le premier président de CASS est Hu Qiaomu (胡喬木 1912-1992), le second vice-président est Deng Liqun (鄧力群 1915-2015), deux rigoureux idéologues et théoriciens qui donneront tout au long des années 1980 du fil à retordre aux intellectuels les plus libéraux. Sur la remise en place des institutions scientifiques les plus prestigieuses que sont la CAS et la CASS, voir, Miller Lyman, *Science and Dissent, op. cit.*, p. 69 et suivantes.

<sup>538</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 396.

l'intervention des politiques révolutionnaires maoïstes dans le champ de la recherche scientifique<sup>539</sup>. Le journal dont le titre implique le traitement de questions scientifiques en des termes marxistes orthodoxes présente au contraire des perspectives libérales sur les questions de dialectique qui font écho au climat de décongestion intellectuel du moment. Plus simplement, il tend à constamment dépasser son cadre pour devenir un des plus importants forums de débat intellectuel, idéologique et politique. Sous la houlette de ses deux rédacteurs en chef, Li Baoheng et Fan Dainian (范岱年, né en 1948), et la complicité de Jin, Liu et de leurs collègues, le CDN joue un rôle hautement polémique au début des années 1980 en publiant des articles qui introduisent l'état des études occidentales en philosophie, histoire et sociologie des sciences. Les noms de philosophes et d'historiens des sciences célèbres, comme Karl Popper (1902-1994) ou Thomas Kuhn (1922-1996) apparaissent alors pour la première fois. À partir de 1981, le journal ajoute à son titre « Journal théorique de philosophie, d'histoire et de sociologie des sciences naturelles ».

Alors que depuis leur retour à Pékin, Jin et Liu profitent de leur notoriété nouvelle, de leur position au sein du CDN et plus généralement du climat général plus clément, pour rencontrer des gens, participer à des conférences, élargir leur cercle de relations en orientant le journal vers des positions plus ouvertement libérales, ils entament – avec Fan Hongye (樊洪業 né en 1942), le collègue de Jin au bureau éditorial du CDN – une série d'articles où ils jouent avec les marges de ce qui est autorisé ou pas<sup>540</sup>. De fait, Jin, Liu et Fan reprennent le fil politiquement réformiste – voire subversif à l'époque – des cybernéticiens d'Allemagne de l'Est pour tenter de fournir une base théorique à des réformes politiques ouvertement démocratiques<sup>541</sup>. Un texte, publié en 1980, semble être le premier – c'est en tous cas le plus explicite – dans lequel les auteurs systématisent les liens qu'ils font entre la scientificité des « trois théories » (cybernétique, théorie des systèmes et théorie de l'information) appliquée au monde social et la nécessaire consistance théorique

---

<sup>539</sup> L'affaire Lysenko – du nom d'un technicien agronome dont les élucubrations pseudo-scientifiques et les manipulations politiques envoyèrent au goulag tout un pan de l'intelligentsia scientifique soviétique au nom de la primauté de l'idéologiquement correct sur la connaissance scientifique – fit grand bruit jusqu'à sa chute. Andreï Sakharov (1921-1989), physicien et prix Nobel de la paix dit de lui qu'« il est responsable pour la honteuse arriération de la biologie et de la génétique soviétique en particulier, pour la dissémination de perspectives pseudo-scientifiques, pour l'aventurisme, pour la dégradation de l'apprentissage, et pour avoir diffamé, renvoyé, fait arrêter et condamner à mort de nombreux véritables scientifiques » (*Wikipédia*).

<sup>540</sup> Fan est diplômé en chimie de l'université de Jilin en 1965. Il travaille ensuite à la CAS, d'abord à l'Institut de microbiologie (1965-1978) puis il rejoint le CDN. Il est spécialisé dans l'histoire des sciences au début de l'ère moderne.

<sup>541</sup> Sur la fonction politique de la cybernétique en République démocratique d'Allemagne (RDA), considérée à l'époque comme la société industrielle la plus avancée d'Europe centrale, on peut lire, Peter C. Ludz, « Marxism and System Theory in a Bureaucratic Society », *Social Research*, vol. 42, n° 4, hiver 1975.

de leurs conclusions avec un projet constitutionnel réformateur<sup>542</sup>. La société y est décrite comme un système dynamique d'information et de contrôle doté de capacité d'ajustement aux évolutions entraînées par son développement. Le postulat est double. D'abord, tous les systèmes sont irrémédiablement sujets à perturbations. Le problème consiste à déterminer les régularités qui peuvent être maintenues au milieu des dérèglements. Ensuite, la capacité de ces systèmes à résister à des troubles momentanés plus ou moins importants prouve l'existence de mécanismes régulateurs (調解體制 *tiaojie tizhi*) qui offrent la capacité de retourner à un état antérieur quand cessent les perturbations<sup>543</sup>. L'ossification de ces mécanismes d'ajustement affecte l'ensemble du système. Il faut donc, pour remédier à cela établir des institutions qui permettent de réguler les dynamiques entre information et retour d'information ou rétroaction (反饋 *fankui* ou *feedback* en anglais). Ces institutions indispensables à la santé du système ont quatre principales fonctions :

1. la réalisation des objectifs (目標實現 *mubiao shixian*) ;
2. le contrôle des performances (性能監控 *xingneng jiankong*) ;
3. la formulation des politiques (政策制定 *zhengce zhiding*) ;
4. la mise à disposition d'un mécanisme exécutif (執行結構 *zhixing jiegou*).

Pour les auteurs, la conséquence logique du fonctionnement efficace de ces institutions oriente nécessairement le système vers une réforme institutionnelle qui ressemble fortement à du constitutionnalisme, où une stricte séparation des pouvoirs est indispensable. Cette structure nouvelle – cybernétiquement cohérente – est donc dépendante de la science autant que de la démocratie<sup>544</sup>. De telles conclusions montrent, s'il en est encore besoin, l'inclination démocratique de ce groupe de jeunes intellectuels impatients de faire avancer la cause des réformes. Ce penchant démocratique est pourtant contrebalancé par la certitude que leur rôle, d'experts, de techniciens, de scientifiques, leur assigne une fonction indispensable et une position distinctive dans l'organigramme des réformes. Cet engagement spécifiquement important dans le devenir de la nation est

---

<sup>542</sup> Jin, Liu et Fan, « Kongzhilun yu zhidu gaige » [Cybernétique et réforme institutionnelle], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 3, 1980. Voir, Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 60.

<sup>543</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 75-76.

<sup>544</sup> Brugger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 60.



souvent le signe d'une forme d'élitisme assumé du savoir technique qui frise parfois l'arrogance<sup>545</sup>.

Dans les numéros suivants du CDN, le même trio expose ses positions dans une discussion sur les relations entre tradition chinoise et modernité. Les trois jeunes historiens des sciences se penchent sur le retard technologique chinois en abordant la « question de Needham » dans la perspective des différences culturelles structurelles entre l'Occident et la Chine<sup>546</sup>. Ce débat, dont les termes sont sans doute dépassés aujourd'hui pour ses apories eurocentrés et son binarisme Est/Ouest, est très en vogue à l'époque. Il conjugue à un comparatisme souvent superficiel une perspective structurelle engageante bien qu'obsolète. Il se fait alors l'écho du déterminisme culturel ambiant qui assigne les échecs de la Chine à une forme redondante d'essentialisme ethnoculturel déjà présent dans le tournant culturel de la crise politique qui suit l'échec de la première République au milieu des années 1910<sup>547</sup>. Les nouvelles Lumières se réinscrivent ainsi dès le départ dans des interrogations qui reprennent celles de leurs prédécesseurs, dans l'état où ils les avaient laissés en suspend au début du siècle, interrompus qu'ils avaient été par l'urgence politique du moment. En octobre 1982, les trois collègues participent à Chengdu à une conférence dont l'intitulé est sans équivoque : « Tradition scientifique et culture : les raisons du retard chinois en science moderne ». La publication des actes du colloque annonce déjà le ton de la Fièvre culturelle<sup>548</sup>.

---

<sup>545</sup> Christopher Buckley, « Science as Politics and Politics as Science: Fang Lizhi and Chinese Intellectuals' Uncertain Road to Dissent », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 25, janvier 1991, p. 15-16.

<sup>546</sup> La question de Needham, « Pourquoi la science moderne ne s'est pas développée en Chine (ou en Inde) mais en Europe seulement ? », repose sur quatre hypothèses. D'abord, la science chinoise a été en avance sur la science partout ailleurs du III<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Ensuite, le développement scientifique repose sur une tradition philosophique chinoise qui – contrairement aux grands paradigmes dix-neuviémistes occidentaux – a servi la recherche intellectuelle. Troisièmement, en rapprochant la science du contexte social d'ensemble dans laquelle elle se développe, Needham repose la question de la différence Chine/Occident dans le cadre d'une différence entre structures sociales qui « dé-essentialise » la question. Enfin, Needham lie la question du développement scientifique européen à partir du XVII<sup>e</sup> siècle au développement parallèle du capitalisme. Il lie ainsi deux questions jusque là envisagées séparément et oblige le développement d'une histoire sociologique de l'étude des sciences. Le projet éditorial de Needham est aujourd'hui une somme encyclopédique de sept volumes, publiés à partir de 1954 par les presses de l'université de Cambridge. En français, on trouve de Joseph Needham, *Science et civilisation en Chine – Une courte introduction*, Paris, Picquier, 1995. Sur la construction de la question du retard scientifique à l'aube des réformes, on peut lire, Zhao Guojie (趙國傑), « "Li Yuese nanti" qiuji shuping » [Réponses apportées à la « question de Needham »], *Tianjian shida xuebao* (Bulletin de l'école normale de Tianjin), n° 1, 1998. Pour Zhao, la méthode d'analyse globale (*zhengti fenxi fangfa*) de Jin et Liu n'échappe pas à un comparatisme eurocentré (*xi'ou zhongxinlun*). Il leur reproche de minimiser l'importance des sciences et des technologies dans l'évolution de la structure de la société chinoise moderne (p. 4).

<sup>547</sup> Voir le livre de Li Huaiyi, *Reinventing Chinese History*, *op. cit.*

<sup>548</sup> Zhongguo kexueyuan – Ziran bianzhengfa tongxun| zazhishe [La société du CDN de la CAS] (éd.), *Kexue chuantong yu wenhua – Zhongguo jindai kexue luohou de yuanyin* [Culture et tradition scientifique – Les

Deux articles mettent Jin, Liu, et Fan, au centre des débats. Ils y examinent « la relation de deux contextes culturels complémentaires – chrétienté et confucianisme – dans leur rapport à la socialisation (社會化 *shehuihua*) de la structure primaire de la science en insistant particulièrement sur l'idée que la structure de la science moderne et de la technologie peuvent émerger et se développer seulement en concentrant les réussites de l'humanité comme un tout »<sup>549</sup>. Dans leur conclusion, les auteurs semblent pourtant relativiser l'universalisme formel de leur texte :

La structure de la science moderne apparaît quand le féodalisme occidental se change en capitalisme parce qu'à cette époque, les réussites scientifiques de toute l'humanité convergent vers l'Europe. La science moderne n'est pas l'enfant du seul capitalisme. De plus, elle rencontre aussi des limites sous le régime du capitalisme. Si la grande nation chinoise acquiert finalement une compréhension de l'histoire par une introspection douloureuse et une compréhension de la science par le biais de la recherche scientifique, alors, elle pourra viser un nouveau départ et avancer vers la prospérité et le développement, portant haut la torche de la science moderne.

En accusant sans détour la « centralité éthique » (理論中心主義 *lilunzhongxinzhuyi*) du confucianisme dans le retard chinois, les trois jeunes gens affirment ici avec une forme d'emphase caractéristique du style des intellectuels de cette génération la relation systématique – pas toujours consciente et souvent non revendiquée – de leurs recherches à ce sous-texte politique et idéologique évident mais pas toujours explicite, corrélé à une spécificité de la nature même de l'écriture historique qui cherche à utiliser le passé pour servir le présent (古為今用 *guweijinyong*)<sup>550</sup>. Pour eux, les inventions chinoises tiennent

---

raisons du retard chinois en science moderne], Xian, Shaanxi kexue jishu chubanshe, 1983. Ye Xiaoqing date la conférence de 1981, in Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity: Jin Guantao's Approach to Chinese History », in Gloria Davis, *Voicing Concerns, op. cit.*, p. 188.

<sup>549</sup> Jin, Liu et Fan, « Historical Changes in the Structure of Science and Technology », *art. cit.*, p. 165 (voir note suivante).

<sup>550</sup> Les deux textes originaux apparaissent dans la bibliographie de Jin, publiés respectivement en 1982 et 1985 dans le CDN. Nous utilisons ici leur traduction anglaise, Jin Guantao, Fan Hongye et Liu Qingfeng, « The Structure of Science and Technology in History : On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West Since the 17th Century (Part One) », p. 137-164 et « Historical Changes in the Structure of Science and Technology (part two, a commentary) », in Fan Dainian and Robert S. Cohan (éd.), *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, Dordrecht, Boston et Londres, Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 179, Kluwer Academic Publishers, 1996. Pour nos commentaires, nous avons utilisé aussi la recension de Iwo Amelung, parue dans le *EASTM (East Asian Science, Technology and Medicine)*, n° 21, 2003, p. 149-155.

plus d'un heureux hasard opportunément utilisé que d'un réel intérêt pour la chose scientifique *per se*, et ils tiennent la mentalité pragmatique du confucianisme pour responsable de la détérioration d'un esprit scientifique créatif, en raison d'une pensée technologique utilitariste contrainte et par conséquent condamnée à demeurer inerte<sup>551</sup>. Ainsi, si la lecture des deux articles – basés sur l'analyse statistique des réussites scientifiques et technologiques de la Chine et de l'Occident au cours des deux derniers millénaires – ne fait pas réellement progresser les questions posées par le « puzzle » Needham, l'important est ailleurs.

D'abord, en offrant une perspective critique, moins catégorique, quant aux effets des « réussites » et des « triomphes » de la science chinoise, l'équipe du journal se réinscrit dans la continuité d'un discours développementaliste de l'histoire chinoise, qui, inventé au tournant du XX<sup>e</sup> siècle – notamment par Liang Qichao – prend pour point de départ une mésestime assez systématique de la situation chinoise, quel que soit le domaine, et insiste sur la nécessité d'une évolution réformiste incrémentielle. L'autre message politique qui sous-tend ces textes et les références nombreuses à des chercheurs et universitaires occidentaux est l'insistance répétée de la possibilité et du bénéfice pour le pays de la multiplication des échanges académiques avec les pays occidentaux, puisque l'essor de la science occidentale a été déterminée par un système ouvert de transferts technologiques, alors que le développement scientifique chinois, étroitement lié à l'État unifié et à une économie de propriétaires a donc toujours été intrinsèquement attaché aux cycles de prospérité et de déclin dynastiques<sup>552</sup>. Réforme et ouverture, le message est on ne peut plus clair, et il est on ne peut plus clairement reçu par un lectorat avide de nouveauté. Enfin, et peut-être surtout, il est évident que cette question du « retard chinois » n'est pas simplement une question d'ordre académique, née d'une simple et louable curiosité intellectuelle. Cette problématique résonne plutôt, dans l'affectation dramatique – et pas toujours scientifique – des textes de l'époque, comme le devoir urgent auquel ces jeunes chercheurs se sont promis de répondre<sup>553</sup>.

---

<sup>551</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>552</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, p. 49-50.

<sup>553</sup> Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.*, p. 188.

## b) Les *Manuscrits de jeunesse* : le désir d'indépendance

Déjà à cette époque Jin confie à Fan son ambition de créer une école encyclopédique sur le modèle français pour relancer ce qu'il perçoit comme le grand mouvement intellectuel dont la Chine a besoin. Pourtant, malgré l'attention nationale portée sur leur journal, et le climat relativement ouvert de leur unité de travail, Jin, Liu et certains de leurs collègues sentent cependant le besoin d'un espace plus autonome, moins contraint et plus efficace encore pour exprimer l'entière réalité de leurs vues sur la société chinoise, son histoire et sa culture. Le problème de Jin, c'est que le contrôle ultime du travail éditorial du CDN reste aux mains de l'organisation du Parti. Ce besoin d'autonomie dans le choix final des publications est une question clef de l'engagement des jeunes intellectuels qui participent à la reconstruction des institutions<sup>554</sup>. Tous ne partagent pas cette volonté, mais c'est pourtant dans les unités de travail les plus ouvertes qu'on trouve la source d'une nouvelle tentative d'organisation des dynamiques de l'activisme social en dehors du cadre formel de l'appareil bureaucratique qui cherche à inventer une nouvelle forme de relation entre l'État et la société dans une optique que les acteurs voudraient désormais plus négociée qu'imposée<sup>555</sup>.

Il faut rappeler ici que la situation du monde de l'édition après la sévère « famine éditoriale » (書荒 *shuhuang*) de la décennie précédente est, à la fin des années 1970, totalement schizophrénique. En effet, nourrir la plus grande population de lecteur du monde demande des moyens et des stratégies rationnelles conséquentes. En plus d'une logistique à reconstruire (papier, imprimerie, réseaux de distribution), le besoin de professionnels des métiers de l'édition est indispensable. Les professionnels de l'édition ont alors passé la majeure partie de leur carrière professionnelle dans des mouvements politiques aux objectifs souvent ésotériques et sont loin de répondre aux critères adéquats. L'absence d'un marché de l'édition est, on s'en doute, un problème corrélé, l'immense majorité des livres produits depuis la nationalisation des industries de l'édition répondant à des commandes d'État pour défendre une « ligne de masse » (群眾路線 *qunzhong luxian*) univoque décidée au sommet de la hiérarchie du Parti. Les dirigeants en ont conscience et

---

<sup>554</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 397.

<sup>555</sup> Philip C.C. Huang, « "Public Sphere"/"Civil Society" in China? The Third Realm between State and Society », *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, p. 237-8. Plus généralement, sur la dynamique sociale mise en mouvement par les intellectuels au tournant des années 1980, Michel Bonnin et Yves Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*

le Bureau des publications (出版事業管理局 *chuban shiye guanliju*) souligne, dès 1977, deux aspects pour « renforcer et améliorer le travail d'édition ». Le premier, quantitatif, veut que la production rattrape, et dépasse dès 1980, la production de 1949, en assurant la fourniture constante de livres essentiels. Le second, plus qualitatif, insiste sur l'établissement d'une « industrie de production de livre relativement moderne au regard des critères internationaux de la fin des années 1970 »<sup>556</sup>.

Alors que se mettent en place les cadres d'une scène intellectuelle divisée entre trois cultures, une « tradition lointaine », celle de la civilisation chinoise classique, une tradition libérale, issue du Mouvement pour la nouvelle culture, urbaine et « occidentalisée », et une « tradition proche », celle du marxisme-léninisme-pensée Mao, il est sans doute nécessaire de revenir sur la spécificité de la situation des intellectuels chinois dans leur lien à l'État et à la société dans son ensemble pour bien comprendre ce qui se joue à ce moment<sup>557</sup>. La relation des intellectuels au pouvoir n'est pas une problématique spécifiquement chinoise. Partout ceux qui créent des savoirs, les partagent, les enseignent, ont une relation particulière à un État dont ils sont souvent dépendants (salaires, carrières, positions) en même temps qu'ils sont bien souvent les plus à même d'exposer ses faiblesses et ses corruptions<sup>558</sup>. En Chine, le désir d'autonomie de la sphère intellectuelle est soumis à la double dynamique d'une histoire longue, impériale d'un côté, et aux impératifs plus contemporains d'un XX<sup>e</sup> siècle centré sur une révolution politique où les intellectuels ont joué un rôle central, tant par leur participation initiale, puis par leur instrumentalisation, que par les longues et violentes répressions dont ils ont été régulièrement victimes. En effet, il est important de comprendre que la schizophrénie des intellectuels modernes – tiraillés entre leur affectation souvent officielle et leur devoir moral de critique de l'État au

---

<sup>556</sup> Un rapport est publié à l'issue de la réunion du Bureau en 1978 sous le nom de « document 141 » (*Guofa di 141 hao wenjian*) où, au travers d'un amphigourisme sémantique et idéologique dense transparait la claire volonté d'apporter des changements fondamentaux dans l'industrie éditoriale chinoise et de proposer un calendrier pour la réforme de l'édition, de l'impression et de la distribution de livres. Voir, Geremie Barmé, « Notes on Publishing in China, 1976 to 1979 », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 4, juillet 1980. Sur les aspects plus matériels de la production de livres et de périodiques (papiers, impression, distribution) à cette époque, voir Gayle Feldman, « The Organization of Publishing in China », *The China Quarterly*, n° 107, septembre 1986.

<sup>557</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 739.

<sup>558</sup> Sur la problématique de la relation des intellectuels à l'État, on peut lire, Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir – Les intellectuels en question*, Marseille, Agone, 2010. On lira aussi avec intérêt, les interventions d'Edward Saïd lors des prestigieuses conférences Reith de 1993, *Representations of the Intellectual*, Londres, Vintage books Edition, 1996 (traduites en français sous le titre, *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Seuil-Essais, 1998).

nom des intérêts du « peuple » – concerne en premier lieu ceux qui veulent se pencher sur l'histoire du pays<sup>559</sup>.

La jeunesse intellectuelle qui a traversé les épisodes chaotiques de la période maoïste pose donc à ce moment les deux questions conjointes de l'espace public et de la société civile d'une manière nouvelle tant la situation du pays à ce moment est unique. Contrairement aux cohortes qui ont d'abord soulevé ces problématiques suite à la nécessité de modernisation sociale qui suivit l'échec de la transition politique Empire/République au début du XX<sup>e</sup> siècle, la jeunesse chinoise à la fin des années 1970 n'a plus ni l'optimisme de ses précurseurs, ni la foi en une solution idéologique unique aux problèmes du pays, même si cette tentation « totalisante » – que Geremie Barmé appelle le « quick fix » (solution rapide)<sup>560</sup> – reste présente. Ce qui commence à poindre prudemment à partir du début des années 1980 semble se rapprocher d'assez près de la définition désormais classique que Jürgen Habermas fait de la société civile : un « processus au cours duquel le public constitué d'individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État »<sup>561</sup>. Si ce n'est totalement vrai dans la réalité, cela semble au moins être le projet, l'objectif ultime des activistes culturels. Cependant, la complexité des rapports entre l'État et l'intelligentsia impose en Chine une différence de taille. Contrairement aux différents espaces publics qui, en Europe de l'Est pour l'époque qui nous concerne, se sont transformés en levier de négociation avec le pouvoir – on pense notamment au syndicat ouvrier polonais *Solidarité* (*Solidarnosc*) – pour se lever contre les régimes communistes, en Chine, les premières Lumières viennent de l'intérieur (內部發動的 *neibu fadong de*), elles émanent d'un pouvoir (在權力中心進行的 *zai quanli zhongxin jinxing de*) en voie de sécularisation (世俗化 *shisuhua*) après des décennies de socialisme utopique (烏托邦社會主義 *wutuobang shehuizhuyi*). L'espace public n'est pas envisagé pour s'émanciper de l'autorité étatique, mais pour la réformer. C'est le Parti lui-même qui, stratégiquement, pour assurer sa propre préservation, a besoin d'élargir la base sociale de sa légitimité et de son projet modernisateur en cooptant une partie de l'élite intellectuelle et scientifique. Une spécificité chinoise qui amène certains à considérer comme vouée à

---

<sup>559</sup> Sur cette tension au cœur du statut même des intellectuels chinois, on peut lire, Hua Shiping, « One Servant, Two Masters: The Dilemma of Chinese Establishment Intellectuals », *Modern China*, vol. 20, n° 1, janvier 1994. Sur cette même situation, restreinte à la situation des historiens, Yves Chevrier, « La servante-maîtresse » *art. cit.*

<sup>560</sup> Geremie Barmé, *In the Red*, *op. cit.*, p. 54-58.

<sup>561</sup> Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1997.

l'échec toute tentative d'institutionnalisation d'une société civile sur le modèle habermassien<sup>562</sup>. C'est le Parti, et lui seul, qui fonde la possibilité même de cet espace et en définit plus ou moins clairement les limites, tant celui-ci semble parfois confus quant à la finalité de son propre projet<sup>563</sup>. En l'ouvrant à une certaine partie seulement de la population – les élites éduquées – cet espace reste « public », avec pourtant une sérieuse restriction. Espace infime numériquement et dont l'influence est inversement proportionnelle à l'immensité de la population quand on regarde l'ensemble du pays. Cet embryon intellectuel de société civile ne jouit pas de l'autonomie vis-à-vis de l'État à laquelle on se réfère quand on essaie de distinguer une société civile réelle<sup>564</sup>. Elle n'est pas le « pouvoir des impuissants » d'un Vaclav Havel (1936-2011). Elle est la volonté d'élargissement de cette base et sa transformation en société civile institutionnalisée. Cette tension est centrale dans le jeu complexe des relations entre l'État et cette infime partie de la société chinoise. Enjeu qui d'ailleurs n'est pas propre non plus aux années 1980. Il est au cœur de la modernité chinoise, telle qu'elle est envisagée depuis les premières Lumières<sup>565</sup>. Plus que de parler de hoquet de l'histoire, on peut parler de la continuité d'un mouvement intellectuel d'ensemble qui couvre tout le XX<sup>e</sup> siècle et qui se poursuit aujourd'hui.

Jin et Liu ont tiré de leur expérience la certitude que c'est dans l'histoire du pays que se trouvent les clefs de compréhension de la relation de la société à l'État chinois et de ses difficultés récurrentes. Ils sont persuadés que les schémas historiographiques qui dessinent le cadre intellectuel de leur génération sont formés de paradigmes idéologiques qu'il est nécessaire de remettre en cause en priorité. De nouvelles méthodes historiennes – calquées sur le modèle scientifique – apporteront nécessairement la vérité. Dès le milieu des années 1970, ils tiennent prêt un article où ils ont systématisé leur nouvelle perspective sur l'histoire longue du pays. Il ne leur manque que le vecteur approprié pour le publier. Une première tentative pour fonder un journal non-officiel est lancée en 1980 par un groupe de jeunes trentenaires – majoritairement sans affectation officielle – autour de Lin Chun (林春 né en 1952) et de Li Yinhe (李銀河 né en 1952). Ils désirent trouver un moyen de publier

---

<sup>562</sup> Frolic Michael B., « State-Led Civil Society », in Timothy Brook et Michael B. Frolic (éds.), *Civil Society in China*, New-York, M.E.Sharpe, 1997, p.51. Sur l'absence de « tampon » entre l'État et la société, et sur l'existence d'un « principe d'autorité » en lieu et place de sphère publique, on lira : Chevrier Yves, « L'historien du politique et la Chine – Quelques réflexions », *Journal des anthropologues*, n° 92-93, 2003 [<http://jda.revues.org/2132?lang=en>] (01/07/2016).

<sup>563</sup> Xu Jilin, « Qimeng de mingyun », *art. cit.*, p. 4-5.

<sup>564</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals », *art. cit.*, p. 422.

<sup>565</sup> Pour une archéologie des débats sur ce sujet, voir Ma Shuyun, « The Chinese Discourse on Civil Society », *The China Quarterly*, mars 1994.

leurs travaux sans que les contenus soient filtrés par aucune instance officielle. Ils cherchent à se libérer des contraintes qu'impose encore le patronage officiel sur les publications.

Devant la difficulté d'obtenir une permission pour publier un nouveau périodique, ils décident de contourner le système en publiant, à intervalles réguliers une collection d'essais (論叢 *luncong*) qu'ils titrent *Manuscripts de jeunesse* (青年文稿 *qingnian wengao*). La tutelle institutionnelle leur est accordée. Un éditeur donne son accord pour s'occuper des aspects matériels de la publication. Tout semble en ordre. Le premier volume comprend dix essais et porte le sous-titre « Réflexions sur l'histoire » (歷史的沉思 *lishi de chensi*). Les dix jeunes auteurs font montre d'audace en tentant des approches nouvelles et en exprimant des arguments peu orthodoxes dans un climat idéologique général – il faut le rappeler – encore tendu et intolérant<sup>566</sup>. Jin et Liu y ont glissé le premier article où ils développent leur hypothèse historique sous le titre : « Méditation sur l'histoire : discussion sur la société féodale chinoise et les causes de sa longévité » (歷史的沉思：中國封建社會及其長期延續原因的探討 *Lishi de chensi: Zhongguo fengjian shehui jiqi changqi tingxu yuanyin de tantao*). La distribution des premiers exemplaires commence – en privé – en décembre 1980. Pourtant, le Bureau des publications (aujourd'hui, 新聞出版中樞 *Xinwen chuban zhongshu*) découvre vite le stratagème pour passer outre les mailles des évaluations des institutions de censure<sup>567</sup>. Surtout, devant certains développements politiques nationaux (l'échec de la tentative électorale dans les cantons de 1980) et

---

<sup>566</sup> Tous les auteurs deviendront des activistes culturels ou des économistes réformistes de renom. L'un d'entre eux deviendra secrétaire de Zhao Ziyang. D'autres participeront à l'écriture de la série télévisée controversée *L'Élégie du fleuve*. Un autre deviendra dissident. Dans le premier (et dernier) numéro des *Manuscripts*, on trouve une discussion sur les fondations intellectuelles communes aux sciences naturelles et sociales (qui poursuit le débat ouvert par le CDN), une clarification des erreurs de Engels dans sa lecture de Hegel, un examen du processus de distribution des revenus à la lumière de la théorie des systèmes, une analyse de l'économie privée émergente, une réinterprétation de la notion marxiste de nature humaine ou encore un sondage sur le mariage en Chine. Edward Gu, « Cultural Intellectuals », *art. cit.*, p. 398.

<sup>567</sup> Quatre institutions sont impliquées dans le travail contrôle et de censure :

1. Administration générale de la presse et des publications (*Xinwen chuban zhongshu*) ;
2. Administration d'État de la radio, du film et de la télévision (*Guangbo dianying dianshi zongju*) ;
3. Département des industries de l'information (*Xinxi chanye bu*) ;
4. Bureau d'information du Conseil d'État (*Guowuyuan xinxi bangongshi*).

L'ensemble est aujourd'hui téléguider par les politiques du Département central de la propagande, le Propburo (*Zhonggong zhongyang xuanchuan bu*), dont la traduction officielle est désormais Département de la publicité. On trouvera les détails des attributions de chaque institution sur le site du « Congressional Executive Commission on China » (CECC) : [<http://www.cecc.gov/pages/virtualAcad/exp/expcensors.php>] (21/10/2015). Le site web de cette commission du gouvernement américain fournit des liens très riches vers les différentes législations qui encadrent le contrôle de l'information et des publications en Chine aujourd'hui (en anglais et en chinois).



internationaux (en particulier la voix grandissante du syndicat Solidarnosc en Pologne), Deng Xiaoping suspend l'implémentation d'un programme de réformes politiques proposé à l'été 1980 et ordonne une répression ferme de la « libéralisation bourgeoise » en s'attaquant en particulier aux « organisation illégales et aux journaux illégaux »<sup>568</sup>. Les *Manuscrits de jeunesse* sont illégaux, les volumes programmés interdits, le projet s'effondre. Le mouvement parallèle, extérieur aux cercles académiques officiels, des publications de journaux non-officiels (民刊 *minkan*), né pendant le Mur de la démocratie du carrefour de Xidan (西單民主牆 *xidan minzhu qiang*) à Pékin, est définitivement supprimé<sup>569</sup>. Déjà, la réaffirmation bruyante des Quatre principes fondamentaux (四個基本原則 *sige jiben yuanze*) avait défini – de manière suffisamment floue pour être utilisée à tout moment – les limites à ne pas dépasser<sup>570</sup>.

### c) La collection « Vers le futur » : les chemins de l'autonomie

Pourtant, tout n'est pas encore perdu. En effet, un monde cultivé, fait d'étudiants, de professions « libérales » (professeurs, journalistes, mais aussi médecins, avocats... on retrouve ici les catégories socioprofessionnelles urbaines qui avaient soutenu les manifestants du 4 mai) et d'un public avide de solutions neuves et rationnelles pour résoudre les problèmes dont le sentiment général est qu'ils peuvent, à terme, submerger le pays, est à l'écoute de ces jeunes intellectuels dont l'énergie et le style détonnent avec les habitudes monotones des publications officielles. Dans ce climat, les « trois théories »

---

<sup>568</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 399.

<sup>569</sup> Sur le Mur de la démocratie de Xidan, Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 40-47. Le « Mur » dure de novembre 1978 à décembre 1979, avec le soutien d'un Deng Xiaoping qui affirme son soutien au mouvement populaire dans plusieurs interviews données à des médias étrangers en novembre 1978. Il a alors besoin d'une assise la plus large possible pour reprendre le pouvoir. Des « jeunes instruits » qui tentent plus ou moins légalement de revenir en ville, se retrouvent à un carrefour non loin du centre politique de Pékin où se tiennent d'importantes réunions, cruciales pour l'affirmation du pouvoir réformateur. On y écrit des affiches en « grands caractères » *dazibaos*, on parle, on échange, on harangue. Les discussions politiques et la critique du pouvoir, perdurent jusqu'à ce que Deng, sûr d'avoir assis son pouvoir, réprime et interdise cette nouvelle fixation de la contestation. De grands noms de la culture et de la dissidence émerge à ce moment, Ma Desheng (馬德昇 né en 1952), le poète Bei Dao (北島 né en 1949), et bien sur, Wei Jinsheng (魏京生 né en 1950), qui passera 18 années en prison pour avoir proposé une cinquième modernisation – la démocratie – au gouvernement. On trouve le texte intégral de Wei dans, De Bary et Lufrano, *Source of Chinese Tradition*, *op. cit.*, p. 497-500.

<sup>570</sup> Les Quatre principes fondamentaux affirmés après la fermeture du Mur de la démocratie de Xidan – voie socialiste, dictature du prolétariat, direction du PCC, marxisme-léninisme-pensée Mao Zedong – excluent de fait toute évolution politique.

semblent offrir une forme nouvelle d'approche scientifique des problèmes sociaux<sup>571</sup>. Une « fièvre méthodologique » (方法熱 *fangfa re*) naît de la confiance absolue dans la possibilité que Jin et Liu n'ont jamais abandonnée d'une histoire vraie, scientifique, axiomatisée, différente du récit communiste. Leur article historique, qui explore la capacité de régénérescence de la structure de la société chinoise traditionnelle avec un vocabulaire d'une « scientificité » nouvelle, existe en fait depuis 1974. Il circule – encore sous forme ronéotypée – dans les cercles amicaux et arrive, en 1980 dans les mains de Bao Zunxin (包遵信 1937-2007) qui tente de le faire publier dans la revue scientifique nouvellement créée par la CASS, *Sciences Sociales Chinoises* (中國科學研究 *Zhongguo kexue yanjiu*), dont il est rédacteur en chef. L'article est refusé, pour être finalement publié dans une revue confidentielle de la province du Guizhou dont le directeur est un ami du frère de Liu. L'article paraît au début de l'année 1980 et, malgré le relatif éloignement, provoque une véritable fureur et résonne d'un formidable écho en prolongeant d'une manière nouvelle et inattendue le débat sur le féodalisme<sup>572</sup>. Jin le dit lui-même, « nous n'avions pas anticipé un tel engouement »<sup>573</sup>. La même année, un éditeur du Hunan leur propose de publier l'article s'ils le transforment en essai. Cette stratégie de contournement de la censure en travaillant avec de plus petits éditeurs régionaux, moins directement susceptibles de s'exposer aux foudres de la censure, est alors connue et porte ironiquement le nom de la stratégie maoïste d'« encerclement des villes par les campagnes » (農村包圍城市 *nongcun baowei chengshi*)<sup>574</sup>. Malgré cette sollicitation d'une des maisons d'édition provinciales les plus progressistes de l'époque, le contenu du livre est encore trop hétérodoxe. Le texte ne paraîtra finalement qu'en 1984 sous forme d'essai et prendra alors son nom populaire de *Prospérité et crise* (興盛與危機 *xingsheng yu weiji*). Quand le livre paraît, la maison d'édition se protège en ajoutant un avertissement qui annonce que les perspectives exprimées par leurs auteurs peuvent ne pas être « matures » ou « correctes », mais qu'elles participent néanmoins du développement du marxisme<sup>575</sup>.

---

<sup>571</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, op. cit.*, p. 105.

<sup>572</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, p. 49. Jin et Liu, « Lishi de shensi – Zhongguo fengjian shehui de jiegou: yige chaowending jiegou » [Structure de la société féodale chinoise – Un système hyperstable], Guiyang, *Shifan daxue xuebao*, n° 1 & 2, 1980.

<sup>573</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 166.

<sup>574</sup> Geremie Barmé, « Notes on Publishing in China », *art. cit.*, p. 172.

<sup>575</sup> Jin et Liu, *Xingsheng yu Weiji – Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* [Prospérité et crise : l'Hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], Hunan renmin chubanshe, 1984. Voir Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 400, note 7.

La détermination sans faille de Jin et de Liu à publier leur lecture « hérétique » de l'histoire chinoise dans les meilleures conditions est centrale dans leur volonté de trouver un espace culturel non-officiel indépendant. Il est pratiquement impossible de séparer le travail d'historiens, de celui de publicistes et d'éditeurs du couple tant ces différentes activités sont intimement liées. Une conférence sur les « trois disciplines » (三學 *sanxue*), organisée en novembre 1980 à Hefei, dans l'Anhui, permet, de faire les rencontres qui vont initier ce qui permettra bientôt au couple de dépasser ses frustrations<sup>576</sup>. Malgré le titre un peu suranné de la conférence, les *sanxue* représentent alors l'effort le plus poussé pour déterminer une approche rationnelle, scientifique, de l'ingénierie humaine et sociale<sup>577</sup>. Organisée sous la très officielle tutelle de la Commission d'État sur la science et la technologie (國家科學技術委員會 *guojia kexue jishu weiyuanhui*), de la CAS, de la Commission d'éducation (國家教育委員會 *guojia jiaoyu weiyuanhui*) et de l'Association – semi-officielle – pour l'avancement de la science et des technologies (科協 *kexie*), elle fait figure d'événement tant le public est venu nombreux. Très vite, l'importante quantité de participants crée une atmosphère de marché académique de type bourse à l'emploi assez caractéristique du monde anglo-saxon. L'espace est prompt pour créer de nouveaux réseaux et lancer de nouvelles initiatives. C'est là que Jin rencontre Tang Ruoxin (唐若昕 né en 1955), un membre de l'Institut de recherche sur la jeunesse (中國社科院青少年研究所 *Zhongguo shekeyuan qingshaonian yanjiusuo*) de la CASS, qui aura un rôle d'intermédiaire (穿針引線 *chuanzhen yinxian*) au moment de négocier le statut d'un comité éditorial sur lequel travail Jin depuis l'échec des *Manuscrits de jeunesse*<sup>578</sup>. Tang montre en effet un intérêt particulier pour les derniers développements théoriques en même temps qu'il nourrit certaines ambitions politiques<sup>579</sup>.

En effet, sous l'apparente respectabilité offerte par la couverture officielle de la conférence se nouent de nouvelles amitiés en même temps que se crée un nombre important d'associations et de publications qui fournissent à une nouvelle génération

---

<sup>576</sup> Les trois disciplines en question sont la « scientologie » (科學學 *kexuexue*), la « talentologie » (人才學 *rencaixue*) et la « futurologie » (未來學 *weilaixue*). Elles s'intéressent respectivement au développement de la science, à l'identification et à l'utilisation de nouveaux talents et à la compréhension et à la préparation du futur.

<sup>577</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>578</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 170. Jin et Tang écriront ensemble, quelques années plus tard, *Xifang de yueqi: xifang shehui jiegou de bianqian* [L'essor de l'Occident : évolutions de la structure des sociétés occidentales], Taipei, Fengyun Shidai, 1989.

<sup>579</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 106.

l'opportunité de former des réseaux d'accointance personnelle et, peut-être un sentiment inconnu et prometteur d'être enfin capable de prendre des initiatives. Peu après la conférence, Li Baoheng quitte la CAS pour prendre la direction d'un nouveau journal publié par *Kexie*. Il est invité à faire de la sorte par un protégé direct de Hu Yaobang et propose à Jin de le suivre. Animé par l'idée de gérer un organe officiel qu'il pourrait transformer selon sa propre vision, Jin réunit un groupe d'amis parmi lesquels Bao Zunxin et Fan Hongye. Pourtant, le système joue à nouveau contre eux et, le fonctionnement des nominations et des créations de postes échappent à Li<sup>580</sup>. Quelle que soit la qualité et la cohérence du projet et des candidats présentés, le contrôle du Parti sur les nominations empêche le projet d'aboutir. Si les *Manuscripts*, comme projet éditorial d'essence purement privé, sont déclarés illégaux, le journal est une tentative de creuser une niche dans la bureaucratie qui déclenche les mécanismes de résistance de l'establishment. Déçu par ce second échec, le groupe d'amis se sent néanmoins de plus en plus soudé, et n'a pas l'intention d'abandonner. Il s'agit désormais de trouver un compromis, un accord *ad hoc* où une organisation non-officielle (民間 *minjian*) ne serait attachée que d'une manière très lâche à une unité de travail (單位 *danwei*) officielle pour obtenir légitimité et ressources tout en évitant d'être partie intégrante de l'unité pour ne pas avoir à se conformer à ses règles et à ses contraintes<sup>581</sup>. En résumé, trois difficultés doivent être surmontées : (1) d'abord, en accord avec les principes internes du monde éditorial, un comité de rédaction doit être rattaché de façon formelle à une institution établie et recevoir l'accord idéologique de l'organisation du Parti de cette institution. Ensuite, (2) un lien tacite doit être confirmé avec une maison d'édition dont le comité du Parti réclame un contrôle de principe sur les choix éditoriaux, le comité gardant en réalité ce pouvoir. Enfin, (3) il reste nécessaire d'obtenir le soutien – officiel ou informel – de certains officiels en poste<sup>582</sup>.

Après de nombreuses difficultés, notamment autour de la question du contrôle éditoriale, y compris avec les célèbres éditions pékinoises *Joint Publishing* (*sanlian*

---

<sup>580</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *ibid.*, p. 106-108. Ce second projet est victime du processus hiérarchique de sélection et d'attributions des postes. Excessivement hiérarchisée, la procédure se joue sur trois niveaux de décisions. De la négociation entre l'éditeur (總編 *zongbian*), le rédacteur en chef (主任編輯 *zhuren bianji*) et le responsable éditorial (主任編輯 *zeren bianji*) dépend tout le système éditorial. Les traductions françaises de ces fonctions – en particulier de celle, nodale de *bianji* (編輯) [éditeur et/ou rédacteur] – correspondent cependant assez mal à la réalité de l'organigramme d'un journal chinois en RPC, où les liens d'amitié, et les sentiments de réciprocités jouent un rôle très important, dans un univers très hiérarchisé où les relations de patronage sont déterminantes dans l'affectation des postes.

<sup>581</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>582</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 401-402.

*shudian* 三聯書店), la solution apparaît en 1982 sous la forme d'un comité éditorial externe (社外 *shewai*). Ce type de comité pratiquant une forme d'autonomie de l'intérieur n'est pas nouveau. Il est habituellement utilisé pour l'édition de numéros ou de volumes spéciaux et est constitué d'experts invités par une maison d'édition, de manière honorifique, pour en assurer la qualité et la rigueur académique. Un rôle de conseiller qui laisse tous les aspects plus techniques à l'équipe de la société d'édition et qui octroie un prestige considérable aux matériaux publiés. Son influence est donc déterminante sur la qualité des publications. Un tel comité n'est donc pas « établi », mais externe à la structure invitante. Pourtant, le système d'évaluation est encore entre les mains de la maison d'édition qui possède tous les pouvoirs décisionnels<sup>583</sup>. Le comité n'a de toute façon pas de raison de survivre au-delà du projet pour lequel il a été fondé. N'étant pas une « entité substantive » (實體 *shiti*) aux capacités opératives, ses pouvoirs sont limités et perçus comme anodins. Pour ces raisons, le comité éditorial externe est considéré comme inoffensif. C'est bien là, sur la qualité à donner à cet espace d'indépendance, que Jin, Liu et leurs amis perçoivent une faille à exploiter. Ils décident d'approcher les Éditions populaire du Hunan (湖南人民出版社 *Hunan renmin chubanshe*) dont nous avons évoqué la souplesse et l'ouverture. Ils les abordent avec un projet de publication d'une collection de livres qu'ils appellent – sur les conseils de Bao Zunxin, se rappelle Liu<sup>584</sup> – « Vers le futur » (走向未來叢書 *zouxiang weilai congshu*) en référence à leurs aspirations autant qu'en référence à une série de livres publiés par cette même maison, sous le titre « Vers le monde » (走向世界 *zouxiang shijie*). Ils refusent pourtant une offre qui viendrait affaiblir la cohérence de leur projet en limitant justement leur degré d'autonomie.

C'est à ce moment que réapparaît Tang Ruoxin. La chronologie est ici importante pour comprendre l'opportunité à saisir. Hu Yaobang, qui a eu une longue carrière dans la Ligue de la jeunesse du Parti (共產主義青年團 *gongchanzhuyi qingniantuan*) et y conserve bon nombre d'alliés, vient alors tout juste d'être élevé au rang de Secrétaire général du Parti. La fondation de l'Institut de recherche sur la jeunesse, émanation de la Ligue, date de ce même moment. L'Institut cherche alors de nouveaux projets et à intégrer de nouveaux talents dans son giron. Tang en est l'un des dirigeants. Il propose que la série « Vers le futur » devienne un projet de l'Institut qui prendrait la responsabilité de nommer

---

<sup>583</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 109.

<sup>584</sup> Cheng Yingxiang, *Le Dégel de l'intelligence*, op. cit., p. 366.

le comité éditorial (編輯委員會 *bianji weiyuanhui*). La solution semble d'autant plus acceptable que Jin et Liu ont rendu un service au fils de Zhang Liqun (張黎群 1918-2003), un autre yananite, membre historique du Parti, investi dans les questions d'éducation, qui s'avère être à ce moment le directeur de l'Institut<sup>585</sup>. Pour le convaincre, Jin met trois principes en avant. D'abord, la Chine a grandement besoin d'un mouvement intellectuel majeur du type de celui du 4 mai. Ensuite, le moteur doit en être la jeunesse qui attend avec impatience qu'on lui laisse l'occasion de faire ses preuves. Enfin, il assure que les aspects intellectuellement innovants du groupe resteront politiquement mesurés. Il s'agit, affirme-t-il avec le tact et les précautions nécessaires, de faire absolument attention à ne pas devenir un poids pour leurs tutelles institutionnelles<sup>586</sup>. En clair, Jin garantit qu'aucun des activistes démocratiques de l'époque ne sera inclu dans le groupe dont l'engagement fondamental s'oriente seulement vers un travail de recherche et d'ouverture culturelle, pas vers une opposition politique frontale<sup>587</sup>.

On le perçoit bien, avec le recul, les enjeux exprimés dans la volonté de ces jeunes intellectuels d'accéder légalement à une forme d'autonomie sans s'opposer directement au pouvoir, montrent toute la complexité de la relation des hommes de savoir aux institutions, dans un pays où les liens entre État et société sont biaisés par les enjeux d'un pouvoir en pleine mutation. Sans revenir en longueur sur les dynamiques en jeu dans le poids de l'héritage symbolique des intellectuels chinois avec la classe de leurs prédécesseurs lettrés, le tournant des années 1980 remet en avant des questionnements qui ont largement été ouverts par le Mouvement pour la nouvelle culture<sup>588</sup>. Cette problématique ancienne est, dans le cas de la Chine communiste, rendue encore plus compliqué par l'attrait que les intellectuels ont eu pour la révolution sociale dans un premier temps, par leur cooptation subséquente, et enfin par leur instrumentalisation dans les rangs d'un Parti-État qui, on le sait, a historiquement inventé une réalité incontestable en imposant un contrôle total sur la réalité et ses représentations<sup>589</sup>. Une volonté d'utilisation souvent cynique des intellectuels

---

<sup>585</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 110. Il n'est rien dit de plus du service, sinon qu'il est « important ». Un détail qui montre bien comment fonctionne le système de réciprocité au cœur de la bureaucratie.

<sup>586</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>587</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 400.

<sup>588</sup> Sur la question des liens entre lettrés et intellectuels, on peut lire, par Yves Chevrier, « Fin de règne du lettré ? », *art. cit.*, et de Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*

<sup>589</sup> Nous renvoyons à l'excellente étude de Tony Saich et David Apter, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic* (Harvard University Press, 1994) citée dans la première partie. On peut lire aussi la non moins

– greffé sur une fascination persistente pour le trône et le rôle de conseiller du Prince – existe réellement. Elle est heureusement contrebalancée par une pratique plus ancienne de patronage et de conseil dans le contexte de querelles idéologiques et de luttes factionnelles au sein des institutions bureaucratiques<sup>590</sup>. Ce qui se joue, en cette tentative de sortie de ce schéma classique, c'est la possibilité, ou non, pour les intellectuels, d'inventer un nouveau type de relation où ils sortiraient d'un rôle pivot traditionnel entre un pouvoir qu'ils conseillent – et potentiellement réprimandent – et une société dont ils se veulent à la fois les éducateurs et les porte-paroles. En effet, la situation a changé et l'Empire n'est pas la République populaire. Théoriquement, les administrateurs lettrés confucéens sont en même temps des bureaucrates au service de l'État et des instructeurs des normes sociales adéquates qu'ils enseignent par l'exemple à leurs administrés. La tradition chinoise soumet les intellectuels – les lettrés – au pouvoir de l'État qu'ils conseillent et critiquent au nom de principes moraux. Cette tradition (qu'on trouve chez les disciples de Confucius) installe l'idée de principes supérieurs à la loi du Prince qui poursuivent une orthodoxie légitimant critique et dissidence tout en limitant la nécessité du pluralisme idéologique et donc politique<sup>591</sup>. À ce titre, les lettrés forment une classe. Il forme même la classe dominante de l'organisation sociale traditionnelle. Face à ce rôle historique en tension entre État et société, les intellectuels progressistes de renom ne sont, au tournant des années 1980, au mieux que quelques centaines. Ce qui est spécifique aux secondes Lumières chinoises, c'est la volonté consciente de cette infime minorité plus ou moins bien installée dans le système de rompre avec un schéma classique d'inféodation structurelle à l'État, en créant un espace d'expression hors de l'establishment<sup>592</sup>.

#### **d) Les comités de rédaction et la « Fièvre culturelle »**

Rappelons que cette revendication est à l'époque courageuse, voire téméraire. S'il faut attendre trois années complètes (1981-1984) pour que puisse enfin paraître la première série de livres de la collection « Vers le futur », c'est aussi que les tensions entre les groupes politiques – réformateurs contre conservateurs, et un Deng qui louvoie entre les

---

passionnante collection d'essais réunis et édités par Ban Wang dans, *Words and Their Stories – Essays on the Language of the Chinese Revolution*, Leiden, Brill, 2011.

<sup>590</sup> Michel Bonnin et Yves Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*, p. 570.

<sup>591</sup> Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*, p. 571.

<sup>592</sup> Merle Goldman, *Sowing the Seeds*, *op. cit.*, p. 286-287.

deux, pour simplifier – ont déjà eu des effets négatifs qui touchent en particulier le monde de la culture et de l'édition. En décembre 1980, on l'a vu, il s'agit de critiquer les effets de la tendance au « libéralisme bourgeois ». Parallèlement se déroulent d'importantes réunions en vue de l'adoption d'une future « Résolution sur quelques questions de l'histoire du PCC » (*Guanyu jianguo yilai de ruogan lishi wenti de jueyi* 關於建國以來黨的若干歷史問題的決議). Ce moment important où le nouveau pouvoir doit se prononcer sur ses prédécesseurs historiques est, on l'imagine, un moment particulièrement sensible où le Parti cherche à renforcer le contrôle de la pensée et de l'expression<sup>593</sup>. Cette offensive contre le relâchement idéologique se cristallise autour d'un scénario écrit par Bai Hua (白樺 né en 1930). Le script questionne en effet la valeur du patriotisme chinois d'une manière qui parle directement à la population en enrageant la vieille garde<sup>594</sup>. L'appel des officiels à la critique reste pourtant peu suivi, d'autant que Hu Yaobang intercède en faveur de l'auteur et qu'en l'absence d'enjeu politique de taille, la campagne est victime d'une véritable grève du zèle de la « délation méritante » et de la « critique résolue »<sup>595</sup>. Même si elle n'a que peu d'effets, le monde éditorial est néanmoins directement visé par un décret du Comité central de décembre 1980. La situation reste tendue dans les milieux de la presse et de l'édition pendant presque toute l'année 1981. L'affaire Bai Hua révèle de facto l'ambiguïté et sans doute les limites du programme de modernisation denguiste. Sur un fond de réforme économique et d'acceptation fragmentaire et progressive de libéralisme est toléré un peu de pluralisme intellectuel et artistique, mais les vues qui menacent le pouvoir restent sévèrement réprimées<sup>596</sup>. L'affaire marque le début d'une caractéristique du climat politique et intellectuel des années 1980, à savoir un mouvement pendulaire entre des périodes de relatif relâchement relatif et des périodes de rétractations autoritaires : 1983, 1987... Les *Manuscrits de jeunesse* en ont fait les frais, nous le savons, en 1980. La seconde réaction conservatrice ne se fait pas attendre. Pour bien la comprendre, rappelons qu'entre 1978 et

---

<sup>593</sup> La Résolution est finalement adoptée en juin 1981 lors du 6<sup>e</sup> plénum du 11<sup>e</sup> comité central. Elle gèle la critique externe de Mao en fixant ses parts de responsabilités dans la dérive « féodale » du socialisme chinois et limite ainsi toute remise en question de la légitimité du Parti dans un geste de contrition rare dans un parti communiste. Mao se voit en effet attribuer un « bilan » 30% négatif – 70% positif.

<sup>594</sup> « Amour amer » (苦戀 *kulian*) de Bai Hua met en scène un peintre chinois de renom qui abandonne sa situation pour revenir en Chine et participer à la construction du socialisme. Il se retrouve harcelé et torturé pendant la Révolution culturelle et n'arrive plus à répondre à la question de sa fille : « Vous aimez ce pays, mais ce pays vous aime-t-il en retour ? ». Voir Merle Goldmann, *Sowing the Seeds*, *op. cit.*, p. 88 et suivantes.

<sup>595</sup> Lire l'interview de Bai Hua, in Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 110-137.

<sup>596</sup> Xu Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism and Pro-Democracy Enlightenment », *Modern China*, vol. 27, n° 1, janvier 2001, p. 128.



1982, la croissance économique dépasse les 7% par an, ce qui se traduit par une nette amélioration du quotidien des Chinois. Après les importants débats sur l'émancipation de la pensée, la société chinoise reprend goût à la vie au grand dam des tenants conservateurs de la frugalité socialiste. En quelques mots, Chen Yan nous remet parfaitement dans une ambiance qui ne peut que déplaire à certains :

La rue s'émaille de vêtements multicolores, la littérature refleurit, notamment sous l'appellation de « littérature des cicatrices » (傷痕文學 *shenghen wenxue*), des groupes de jeunes artistes se lancent dans l'avant-garde, la musique s'ouvre à des genres jusque là ignorés et les amoureux se permettent de timides démonstrations<sup>597</sup>.

Ce réveil de l'individu ne peut être perçu que comme une menace pour les conservateurs du Parti dont l'influence est à l'époque encore importante. Ils perçoivent bien que cet espace recréé une brèche entre la population et le Parti, distance que le PCC avait si bien réussi à réduire au minimum hors des institutions sous son contrôle (Parti, Ligue de la jeunesse, des femmes, unité de travail). À la manœuvre, on trouve Deng Liqun (鄧力群 115-2015), idéologue de haut rang et yananite historique, alors directeur du Département de la propagande, et Hu Qiaomu (胡喬木 1912-1992), autre idéologue conservateur, membre permanent du Bureau politique et directeur du département de la propagande du Comité central. Ils lancent une campagne qui veut toucher tous les domaines de la création, la littérature, la philosophie, les arts. La Chine se voit revenir au temps de la Révolution culturelle. Foncièrement opposés aux réformes dans les domaines créatifs, artistiques, intellectuels, leur campagne pour « nettoyer la pollution spirituelle » (清除文化污染 *qingchu wenhua wuran*) périclite pourtant dès qu'elle commence à toucher aux domaines économiques. Un éditorial du *Quotidien du peuple* du 2 décembre 1983 clôt les débats en écartant les réformes économiques des critiques contre les influences intellectuelles et idéologiques découlant de l'ouverture – très – progressive du pays. Cette campagne marque quand même encore les hésitations d'un pouvoir qui « navigue à vue », ou plus exactement, selon l'expression même de l'économiste Chen Yun (陳雲 1905-1995), « traverse la rivière en tâtant les pierres » (摸石頭過河 *mo shitou guo he*). À partir de là se précise le hiatus

---

<sup>597</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, op. cit., p. 69.

entre une modernisation envisagée comme rhétorique autoritaire de développement et une modernisation, fille des Lumières, visant à termes un projet politique démocratique<sup>598</sup>.

La question de la chronologie est donc particulièrement déterminante. Ainsi, le 19 mai 1982, le comité éditorial de « Vers le futur » est formellement établi comme une unité « dépendante » de l'Institut de recherche sur la jeunesse. Il tient sa première réunion officielle dans les locaux de l'Institut au terme d'un accord sur la relation plutôt délicate entre les deux<sup>599</sup>. Il existe quatre principes pour pouvoir être publié dans la collection :

- dans le domaine de la pensée, s'attacher aux problématiques contemporaines ;
- être résolument pluridisciplinaire ;
- être accessible et pouvoir tenir dans la poche ;
- enfin le comité insiste sur l'équilibre entre traductions d'ouvrages occidentaux et travaux de jeunes chercheurs chinois, qui « doivent rester en cohérence avec les pratiques de la réforme chinoise » (有結合中國改革實際 *you jiehe Zhongguo gaige shiji*).

Une cinquième condition, non écrite, veut que les membres du comité n'aient pas plus de 50 ans. Bao Zunxin – né en 1933 – est le doyen du premier comité. L'Institut soutient financièrement le comité et nomme les membres fondateurs en tant que comité exécutif qui a lui la possibilité de nommer les membres du comité éditorial, d'élire son rédacteur en chef ainsi que ses adjoints et surtout de décider de l'ensemble des décisions éditoriales. En d'autres termes, le comité n'est pas une unité ordinaire au sein de l'Institut, il s'agit plutôt d'un corps autonome, rattaché formellement à celle-ci, mais jouissant de ses propres droits, même si ceux-ci restent clairement définis<sup>600</sup>. Cette relation lâche n'est pas entièrement nouvelle. Elle existe notamment dans le domaine commercial. Par contre, c'est la première fois que cette relation dite d' « affiliation » (掛靠關係 *guakao guanxi*) s'inscrit dans une entreprise culturelle non-officielle. Ce mode de contournement devient bientôt un mode d'affiliation (掛靠模式 *guakao moshi*) et est rapidement reproduit et utilisé comme modèle

---

<sup>598</sup> Xu Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism », *art. cit.*, p. 128.

<sup>599</sup> La composition du premier comité, les affiliations et les affections de ses membres fondateurs sont discutées en détail dans Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 113-120.

<sup>600</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op. cit.*, p. 112.

de développement pour de nombreux autres projets éditoriaux. Il fait tâche d'huile pendant ce qui devient la « fièvre des collections » (叢書熱 *congshure*)<sup>601</sup>.

Pour la collection « Vers le futur », la légitimité qu'offre ce nouveau statut à la marge du système facilite désormais l'approche d'une maison d'édition. Les liens anciens de Zhang Liqun dans la province du Sichuan d'où il est originaire facilitent le contact avec la maison d'édition officielle de la province (四川人民出版社 *sichuan renmin chubanshe*). La présence de Liu Maocai, le frère de Qingfeng à l'Académie des sciences sociales de la province influence sans doute aussi leur décision. Notons au passage que, relativement éloignée de Pékin, la province jouit d'une longue tradition d'indépendance vis-à-vis du centre politique<sup>602</sup>. En même temps, le Sichuan étant la province la plus peuplée du pays, les potentiels commerciaux d'entreprises éditoriales novatrices sont nombreux, et la perspective de gains substantiels ne laisse pas indifférent un monde de l'édition qui se voit sommé de s'ouvrir aux lois d'un marché du livre (re)naissant. L'intégration de quelques économistes proches conseillers de Zhao Ziyang nourrit en plus le sentiment d'un soutien politique durable et solide. De plus, la caution spirituelle (關懷 *guanhuai*), inattendue, voire paradoxale, de Deng Liqun au projet de Jin assure la quadrature du cercle en mobilisant l'appui d'un autre symbole politique de poids. Deng, un ancien compagnon d'arme du père de Liu, aux temps héroïques de Yan'an, fera preuve d'un « conservatisme de gauche » rigoriste – jusqu'à s'opposer au comité – pendant les années 1980. Les travaux de son fils, Deng Yingtao (鄧英洵 1952-2012) avec qui Jin et Liu se sont liés d'amitié dans leur exil intérieur dans le Henan, ont été acceptés par le comité éditorial pour la première série de publications à venir<sup>603</sup>. On voit là à quel point la gymnastique institutionnelle et les stratégies de personnes sont d'une importance fondamentale dans la réussite du projet, et comment ces jeux de patronage et d'entregent ont été – sont encore – nécessaires pour faire aboutir un projet d'une telle envergure.

---

<sup>601</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 406.

<sup>602</sup> Palier intermédiaire entre les hauts plateaux tibétains et la Chine des plaines, le Sichuan est aussi grand que la France et compte aujourd'hui plus de 80 millions d'habitants (auxquels on peut ajouter les quelques 30 millions d'habitants de la municipalité de Chongqing, séparée administrativement depuis mars 1997 mais sichuanais de langue et de culture). De nombreuses personnalités politiques ou culturelles en sont issues, nommons juste Deng Xiaoping et Ba Jin (Pa Kin). La province est depuis le début des réformes le plus grand pourvoyeur de travailleurs migrants. On trouve encore beaucoup de Sichuanais dans les milieux d'affaires, de la politique ou de la culture, au point qu'un hebdomadaire national (人物周刊 *renwu zhoukan*) se demandait en couverture d'un numéro de novembre 2005 si les Sichuanais n'étaient pas le « sel de la Chine » (中國之鹽 *Zhongguo zhi yan*).

<sup>603</sup> Edward Gu, « Cultural Intellectuals », *art. cit.*, p. 402, et Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op. cit.*, p. 84-85.

D'autant que le jeu politique des factions au sein des plus hautes instances de l'appareil évolue vite. Les critiques « contre le libéralisme bourgeois » (1981) et « contre la pollution spirituelle » (1983) dépassent le cadre du simple activisme éditorial. Elles inscrivent un mouvement nouveau de la société civile balbutiante dans une lutte factionnelle qui la dépasse<sup>604</sup>. Trois ans plus tard, au moment où sortent les premiers livres de la collection « Vers le futur », leur réception bénéficie non seulement d'un processus de distribution nouveau, mais surtout d'un climat différent. Les débats entre réformateurs et vieille garde conservatrice ont pris un nouveau visage. Les clivages au sein de la réforme denguiste sont désormais clairement marqués et la collection s'inscrit clairement du côté de ceux qui soutiennent le changement et le progrès. Quand en mars 1984 sortent les douze premiers volumes de la collection, le succès est immédiatement exceptionnel<sup>605</sup>. La nouveauté des contenus, des opinions exprimées, même les dessins modernistes des couvertures, sont instantanément sollicités par une jeunesse qui achète les ouvrages par centaines de milliers<sup>606</sup>. La collection « met le feu ! » (就火了 *jiu huo le*) se rappelle Jin. La rencontre entre un public impatient et curieux, et une collection innovante, sur un marché éditorial balbutiant, assure le succès commercial d'une construction administrative et financière à la limite de la légalité socialiste. Les livres s'arrachent, les éditions réimpriment. Jin se souvient que, sincèrement idéaliste, le comité ne parle pas d'argent. S'il l'avait fait, sans doute ses membres auraient-ils pu en gagner bien davantage<sup>607</sup>.

La première série publiée se divise en trois disciplines principales. On y trouve les traductions d'ouvrages scientifiques comme *Le Tao de la physique* (Sand, 2000, première édition américaine 1975) du physicien américain Fritjof Capra (né en 1939) qui introduit un lien entre les dernières découvertes scientifiques et certaines formes de mysticisme orientale (hindouisme, bouddhisme, taoïsme). On y trouve *Gödel, Escher, Bach : les brins d'une guirlande éternelle* (Dunod, 1985, première édition américaine, 1979) de Douglas Hofstadter (né en 1945). Prix Pulitzer 1980, le livre tente une analogie entre la manière dont se développe l'univers et celles de systèmes de notre environnement quotidien plus formels, en faisant un lien « systémique » entre un logicien, un peintre et un compositeur. En filigrane bien sûr demeure la question centrale à l'époque – en particulier dans le monde

---

<sup>604</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>605</sup> Les livres sont en fait en cours d'impression une année auparavant précise Jin, mais le comité et la maison d'édition préfère retarder leur parution pour ne pas interférer avec la campagne « contre la pollution spirituelle » en cours. Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 170.

<sup>606</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>607</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 170.

scientifique – de savoir si, oui ou non, l'univers est régi par des lois que l'on peut connaître, définir, et exploiter dans d'autres domaines, qu'ils soient scientifiques ou sociaux. La traduction du Rapport Meadows, *The Limits of Growth* (publié en 1972, remis à jour en 2000) est peut-être la première mise en garde mondiale, commandé par le Club de Rome au Massachusetts Institute of Technology (MIT), quant à l'impact du développement économique – la croissance – sur l'avenir de la planète<sup>608</sup>. Trois livres se penchent sur l'économie chinoise. Le livre de Deng Yingtao (le fils de Deng Liqun) applique les principes de la cybernétique à l'économie. Enfin, on trouve dans cette première série, un ouvrage de linguistique et un livre sur la découverte du Nouveau monde par Christophe Colomb (1451-1506). Liu publie des articles sur l'histoire scientifique chinoise qu'elle a prolongée en essai<sup>609</sup>. Le livre est ainsi sous-titré : « Pourquoi la science moderne n'est-elle pas apparue en Chine ? ». Pour ce qui nous concerne surtout, Jin voit enfin paraître son hypothèse historique de l'hyperstabilité des structures de la société de la société féodale chinoise sous le titre, *Sous la surface de l'histoire* (在歷史的表象背後 *Zai lishi de biao shang bei hou*) à une échelle qui lui convient.

La diversité des sujets, l'originalité des traitements, leur modernité – réelle ou supposée – mais avant tout leur actualité, contribuent au succès de la série qui arrive à un moment où les réformateurs reprennent en main le destin politique et idéologique du pays. Surtout, le travail de tous ces intellectuels pour mettre sur pied ce projet est révélateur d'une certaine adéquation – un peu inattendue après l'isolement relatif de la décennie de la Révolution culturelle – avec les problématiques globales qui touchent, au début des années 1980, un échiquier intellectuel mondiale pas encore globalisée. Cette péréquation entre la situation jugée déplorable du pays et l'actualité des préoccupations internationales mises en avant par ces jeunes trentenaires contredit tout de même leur obnubilation du « retard chinois ». En effet, les élites éduqués – dont font partie les membres des comités éditoriaux – ont réussi, avec un décalage, et souvent un passage par la Russie soviétique ou les satellites d'Europe centrale, à rester en phase avec les grandes tendances théoriques et

---

<sup>608</sup> Fondé en 1968, le Club de Rome est un groupe de réflexion qui s'est tôt intéressé à l'écologie en regard des problèmes complexes posés par le développement (*Wikipédia*). Ce premier rapport est publié en 1972 et traduit en français sous le titre *Halte à la croissance!* (Fayard, 1972). Si le rapport fait de nombreuses prévisions peu convaincantes, il établit que ses buts ne sont pas de déterminer précisément les conséquences des actions concrètes de toute l'humanité, mais plutôt de saisir les tendances et les directions de l'histoire. Kelly et Brugger, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 42.

<sup>609</sup> Publié d'abord dans la collection « Vers le futur » en 1984, l'essai est réédité sous le même titre, *Rang kexue de guangmang zhaoliang ziji* [Laissez nous éclairer par les lumières de la science], Beijing, New Star Publishing, 2006.

intellectuelles d'une scène académique internationale (occidentale) en pleine mutation. La soif publique de sortir de la sécheresse intellectuelle des décennies précédentes et les opportunités naissantes du marché de l'édition font le succès de la série qui, jusqu'en 1988 publie dans tous les domaines des sciences sociales des traductions originales d'auteurs occidentaux (Freud, Weber, Levenson), des essais d'introduction aux travaux d'autres auteurs, philosophes, économistes (Wittgenstein, Keynes) et des essais de jeunes universitaires dont certains deviendront célèbres<sup>610</sup>. La liste des auteurs est un véritable catalogue de la scène intellectuelle la plus contemporaine et la période est considérée par certain comme supérieure en envergure et en intensité au Mouvement du 4 mai<sup>611</sup>.

### Académie de la culture chinoise

S'il est impossible d'embrasser l'ensemble des collections, des comités et des publications qui font le mouvement et l'activisme de la Fièvre culturelle, il est également impossible de parler du comité et de la collection « Vers le futur » sans mentionner deux autres groupes d'intellectuels qui, s'ils partagent une même posture antitotalitaire et la volonté de diffuser des savoirs, proposent des approches différentes en termes de contenus et de moyens de diffusion<sup>612</sup>. L'« Académie de la culture chinoise » (中國文化書院 *Zhongguo wenhua shuyuan*) trouve d'abord une affiliation officielle avec le Bureau d'éducation continue de Pékin début 1985, après deux mois de négociations ainsi qu'une relation d'affiliation avec une association de recherche sur le marxisme-léninisme. Formée par un groupe de jeunes professeurs de philosophies de l'université de Pékin, l'Académie cherche à s'inscrire dans la tradition chinoise des *shuyuan*, ces écoles locales qui ont longtemps été le cœur éducatif de la Chine traditionnelle et qui ont disparu avec l'arrivée des « nouveaux savoirs » (新學 *xinxue*) et la migration urbaine des élites au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Ces jeunes philosophes s'adressent plus spécifiquement à un public d'étudiants. Ils organisent des conférences où ils invitent de nombreux chercheurs et universitaires

---

<sup>610</sup>Pour une liste complète des publications, par disciplines et par années, voir Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 404-6. En chinois, on retrouve la liste, par années, sur la page *Wikipedia* de la collection :

[<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%B5%B0%E5%90%91%E6%9C%AA%E6%9D%A5%E4%B8%9B%E4%B9%A6>] (16/11/2015).

<sup>611</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 728.

<sup>612</sup> Nous ne donnons ici qu'un très bref aperçu, ce thème a déjà été fort bien traité, notamment chez Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.* ; Edward Gu, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, et Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, et bien sur dans Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*

étrangers – américains surtout – tels Du Weiming (杜維明 né en 1940), Tsou Tang (鄒黨 1918-1999) ou Frederick Wakeman (1937-2006), préfigurant déjà le tournant global de l'université et des études chinoises dans la décennie suivante. L'Académie propose aussi, nouveauté pour l'époque, une quantité de cours par correspondance dont le succès est énorme, et qui, enregistrés sur des cassettes vidéos par des grands intellectuels aujourd'hui disparus sont devenus de véritables raretés, notamment les conférences de Liang Shuming ou celles de Feng Youlan<sup>613</sup>. L'Académie trouve en Chine la caution intellectuelle d'illustres penseurs et chercheurs comme Liang Shuming donc, mais aussi Zhang Dainian (張岱年 1909-2004) ou Tang Yijie, qu'elle intègre dans un prestigieux conseil qui supervise les travaux du comité éditorial. L'Académie forme au final un groupe assez cohérent et une collaboration réussie entre plusieurs générations intellectuelles<sup>614</sup>. Les cours traitent en premier lieu de la philosophie traditionnelle au regard de la modernité, de la religion ou du confucianisme, mais abordent aussi bien la musique, la calligraphie ou la géographie. Les questions de comparatisme entre sociétés ont notamment une place de choix. Il faut noter en passant qu'à cette époque, la culture traditionnelle chinoise apparaît pour toute la jeunesse comme quelque chose de... nouveau<sup>615</sup>.

### **Culture : la Chine et le monde**

Le troisième groupe, formalisé à la fin de l'année 1985 autour d'étudiants de Beida fraîchement diplômés, se retrouve aux Joint Publishing de Pékin. Ils perçoivent leur mission comme la revitalisation du processus d'importation à grande échelle d'idées modernes occidentales par le biais de la traduction et de la publication. Le projet de départ est de traduire une liste de 470 ouvrages<sup>616</sup>. Ils veulent reprendre le travail où l'avait laissé un Yan Fu, interrompu par les guerres, puis progressivement abandonné par la RPC. Les travaux de la collection « Culture : la Chine et le monde » (文化：中國與世界 *Wenhua: Zhongguo yu shijie*) se divise en quatre projets éditoriaux. D'abord, la collection donne son nom à un journal centré sur les études philosophiques modernes et ce qui ne s'appelle pas encore les *Cultural Studies*. Ensuite, deux séries de livres se présentent sous la forme de

---

<sup>613</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *ibid.*, p. 154.

<sup>614</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *ibid.*, p. 6-7 et p. 154-5

<sup>615</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *ibid.*, p. 146.

<sup>616</sup> Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*, p. 584. L'ambition du projet n'ira cependant jamais jusque là, la réalité sera plus compliquée, voir Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op. cit.*, p. 199-201.

collections d'essais (論叢 *luncong*). Une première propose des classiques de la pensée moderne occidentale en traduction. Une autre, composée de travaux à visée plus pédagogique, offre des essais d'introduction à des œuvres ou à des auteurs connus. Enfin, une dernière série promeut des travaux originaux de jeunes chercheurs chinois<sup>617</sup>. Cette troisième entité est de loin la moins institutionnalisée – elle n'établira jamais de relation d'affiliation – et gravite autour de son organisateur, Gan Yang (甘陽 né en 1952), qui semble se suffire de quelques proches et de réunions informelles<sup>618</sup>. Les traductions de Nietzsche, Sartre ou Heidegger feront tout de même sensation, même si le projet initial finira par se perdre entre querelles internes et pressions politiques.

Trois éléments importants sont à retenir de ce rapide survol de l'organisation de ces trois groupes d'intellectuels. Premièrement, les trois sont tous reliés directement à l'Université de Pékin (*Beida*), ce qui, d'une manière ne serait-ce que spatiale, les inscrit dans une continuation directe avec les premières Lumières chinoises et donne une forme d'unité à un mouvement intellectuel qui apparaîtrait sinon très protéiforme. En ce sens, on peut parler d'un « renouveau » d'une tradition intellectuelle<sup>619</sup>. En effet, les trois personnes qui forment le noyau du comité de « Vers le futur » – Bao, Jin et Liu – sont diplômées de Beida. Les deux autres groupes d'activistes culturels sont issus du Département de philosophie de cette même université, considérée comme *le* centre intellectuel de la nation depuis le 4 mai, et comme *le* département de philosophie pendant les années 1950<sup>620</sup>. Sans épiloguer, rappelons que des noms aussi prestigieux que Cai Yuanpei, Chen Duxiu, Lu Xun, Hu Shi, Li Dazhao, Liang Shuming, sont tous passés par Beida<sup>621</sup>. Et encore, qu'après la campagne de réforme du système éducatif en 1952 (pour s'aligner sur le modèle soviétique), tous les départements de philosophie sont supprimés, à l'exception de celui de Beida, qui devient un centre important de la discipline et accueille en son sein des noms comme Feng Youlan, Zhang Dainian, Tang Yijie, pour ne mentionner que des noms déjà

---

<sup>617</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts to River Elegy*, *op.cit.*, p. 170.

<sup>618</sup> Le parcours intellectuel de Gan Yang est un peu sinueux et parfois difficile à suivre. Attaché aux « continuistes » dans les années 1980, il est aujourd'hui affilié à la Nouvelle gauche. Il semble cependant arriver à fédérer tout cela dans une « République socialiste confucéenne ». Sur ce thème, on peut lire, « Prendre en compte la continuité historique pour penser le politique aujourd'hui », trad. Sébastien Billioud, *Extrême-Orient Extrême Occident*, n° 31, 2009.

<sup>619</sup> Chen Fong-ching, « The Popular Cultural Movement of the 1980s », in Gloria Davies, *Voicing Concerns*, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>620</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>621</sup> Sur le lien unique entre Beida et la politique, voir, Timothy B. Weston, *The Power of Position – Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*, Berkeley, UCLA Press, 2004.



cités<sup>622</sup>. Dans ce sens, la renaissance intellectuelle des années 1980 peut encore être perçue comme un prolongement du Mouvement du 4 mai, « expression d'intellectuels chinois qui cherchent à remplir leur responsabilité traditionnelle envers la nation »<sup>623</sup>. La tradition dont il s'agit ici est bien celle de la modernité<sup>624</sup>. Ce n'est donc pas par hasard si le concept de « Lumières chinoises », titre du livre de Vera Schwarcz publié en 1986, porte principalement sur un groupe d'étudiants de cette université. L'histoire veut qu'un jeune assistant bibliothécaire de cette même université, Mao Zedong, au début des années 1920, prît fort mal le peu d'intérêt qu'eurent pour lui de prestigieux aînés. Son mépris implacable pour les intellectuels et sa passion douteuse pour les humilier trouveraient là leurs racines<sup>625</sup>.

Deuxièmement, l'espace de liberté qui s'ouvre devant ces jeunes intellectuels qui tentent de transformer un espace public embryonnaire mais influent en une société civile institutionnalisée est une superbe scène où faire valoir son intellect, ce qui n'exclut évidemment pas les querelles de personnes. Si les productions sont souvent talentueusement habillées d'un verni théorique savamment abscons et parfois superficielle, elles n'arrivent pas masquer la dure réalité de batailles égotiques où l'ambition des uns n'est limitée que par l'ombre que leur fait celle des autres. « Avec le succès vient la croissance, qui entraîne des complications et des problèmes » se rappelle Jin<sup>626</sup>. Ainsi, en plus des difficultés déjà conséquentes lié à un « milieu » aux marges des institutions, neuf, contraint et, de fait, fragile, les organisations, encore précaires, rencontrent vite des problèmes internes liés à des questions de personnalité d'individus capables mais ambitieux et souvent insatisfaits de leurs positions subalternes dans les organigrammes. De plus, la visibilité nouvelle qu'offrent les transformations mercantiles du marché de l'édition renouvellent les besoins de publicité, tant dans le sens de visibilité publique (公共性 *gonggongxing*) que de

---

<sup>622</sup> Pour plus de détails, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *ibid.*, p. 129-141.

<sup>623</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *ibid.*, p. 8.

<sup>624</sup> Sur Beida et les origines de la « tradition moderne » chinoise, voir Timothy B. Weston, « The Founding of the Imperial University and the Emergence of Chinese University », in Peter Zarrow et Rebecca Karl (éds.), *Rethinking the 1898 Reform Period – Political and Cultural Change in Late Qing China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs, 2002, p. 99-123.

<sup>625</sup> Jacques Andrieu, *Psychologie de Mao Tsé-toung*, Bruxelles, éditions Complexe, 2002.

<sup>626</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 209.

nécessité commerciale (廣告 *guanggao*), ce qui multiplie progressivement les occasions de controverses parfois bruyantes<sup>627</sup>.

Ces problèmes sont malheureusement résolus par des choix drastiques des comités, « hautement déplaisantes, mais nécessaires » qui entraînent des ruptures irréconciliables en minant les revendications unanimes de départ<sup>628</sup>. D'autres décisions toutes aussi difficiles, pour des raisons de stratégies de survie aux limites du monde officiel oblige aussi parfois à faire des choix délicats quant à la juste composition des équipes. Il en va ainsi de l'éviction de Bao Zunxin du comité de « Vers le futur »<sup>629</sup>. Indispensable entre 1982 et 1984 par son parcours et son pedigree indiscutable dans les institutions, son manque d'organisation, et sans doute son verbe et son impatience envers les stratégies plus prudentes de ses jeunes collègues, obligent le comité à lui offrir une position honorifique, moins exposée. Pour Bao, le nouveau pouvoir social des comités doit s'affirmer comme un pouvoir en soi, ce qui ne manquerait pas d'aliéner les autorités<sup>630</sup>. Il est remplacé par Jin en 1986, dont le crédit intellectuel s'est rapidement et considérablement accru.

Enfin, et peut-être surtout, en reprenant les trois grands axes de la vie intellectuelle chinoise du XX<sup>e</sup> siècle – philosophie des sciences, philosophie chinoise et philosophie occidentale – ces trois groupes, et la constellation de leur progéniture, tentent plus ou moins consciemment à l'époque d'agencer la construction d'institutions discursives autonomes de la modernité pour sortir de la mainmise du Parti sur le discours. Ils portent en eux une multitude de réflexions qui expriment la complexité et les tensions d'une société chinoise en transition dont les élites intellectuelles cherchent – autant que le pouvoir et leur propre utopisme leur en laisse la possibilité – à intégrer la Chine à un ordre mondial

---

<sup>627</sup> Geremie Barmé et Gloria Davies, « Have we been noticed yet? Intellectual Contestation and the Chinese Web », in Merle Goldman et Edward Gu (éds.), *Chinese intellectuals Between State and Market*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>628</sup> Chen Fong-ching, « The Popular Movement of the 1980s », *art. cit.*, p. 80.

<sup>629</sup> Bao termine ses études à Beida en 1964. Antitraditionaliste fervent, historien, philosophe, passionné de littérature, il dépend de la CASS où ses fonctions dans l'édition académiques auront une valeur décisive dans l'aventure de la collection Vers le futur. Il a été rédacteur en chef de l'influente revue *Lire* (讀書 *Dushu*) entre autre. Il est un des intellectuels qui ira jusqu'au bout de son engagement en faveur des revendications des étudiants du mouvement de 1989 et fait de la prison après le 4 juin. Admirateur précoce des constructions théorique de Jin, c'est lui qui rédige la préface de *Prospérité et crise* dans laquelle il réaffirme la confiance des intellectuels dans la possibilité d'une réforme du Parti de l'intérieur. La préface a disparu des rééditions en caractères simplifiés. Pour se faire une idée de la truculente personnalité du personnage, on peut lire de lui, « À propos de la "Fièvre de la fin des Qing" », trad. Jacques Seurre, *Perspectives chinoises*, vol. 27, n° 1, 1995, p. 12-17.

<sup>630</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 209 ; Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*, p. 583 ; Gu Edward, « Cultural Intellectuals and the Politics », *art. cit.*, p. 400.

culturel capitaliste postsocialiste<sup>631</sup>. En d'autres termes, la lutte est engagée pour sortir de cette « impasse yananaise » que le pouvoir cherche à maintenir en cherchant à imposer encore son autorité sans failles sur le discours alors que la population et avant tout les élites intellectuelles et scientifiques s'évertuent à en fonder un autre. Si c'est encore imperceptible au début, on peut dire, avec l'éclairage du temps, que c'est bien autour d'une question d'hégémonie sur le discours et les représentations de la réalité que se dramatise le crescendo d'hostilités qui poussera bientôt les autorités à user de la force pour réprimer une foule de citoyens venue soutenir les revendications estudiantines.

Au milieu des années 1980, l'issue est encore incertaine et c'est un florilège de nouveaux termes et concepts jusque là inconnus qui vient stimuler une nouvelle grammaire de l'imagination en même temps qu'une nouvelle esthétique intellectuelle pour répondre aux nécessités qu'introduisent les nécessités de l'expression d'idées inconnues jusque là. Les « systèmes » (系統 *xitong*), les « sous-systèmes » (子系統 *zixitong*), les « rétroactions » (反饋 *fankui*), les « structures » (結構 *jiegou*), les « niveaux » (層次 *cengci*), « orientations » (取向 *quxiang*) et autres « identités » (認同 *rentong*) deviennent alors partie intégrante du nouveau bagage sémantique. Ils indiquent un enrichissement des outils analytiques en même temps qu'un élargissement considérable des horizons intellectuels, ainsi que la possibilité croissante de projets politiques alternatifs. À ce jeu, Jin et sa femme sont des précurseurs, et sans doute parmi les théoriciens les plus sophistiqués, au style immédiatement reconnaissable<sup>632</sup>. Dans les travaux de Jin et Liu, il faut particulièrement faire attention à la problématique entre trois mots que traduit souvent le même terme de « système ». 制度 *zhidu* dénote un ordre institutionnel concret, défini par un ensemble de principes d'action ou de méthodes de travail qui envisage la société dans sa totalité (système féodal, socialiste). 系統 *xitong* est la totalité formée par certains objets, en accord avec un réseau de relations définies. Enfin, 體系 *tixi* est une totalité formée de connections mutuelles parmi un certain nombre d'objets mis en relation. À cela, il faut ajouter le terme 體制 *tizhi*, généralement traduit par « structure », qui définit l'ordre institutionnel d'une organisation<sup>633</sup>. Ce renouveau langagier – qui passe notamment par les traductions – poursuit et réanime un processus d'innovation intellectuel par l'appropriation

---

<sup>631</sup> Zhang Xudong, « On Some Motifs in the Chinese "Cultural Fever" of the Late 1980s: Social Change, Ideology, and Theory », *Social Text*, n° 39, été 1994, p. 129.

<sup>632</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 739.

<sup>633</sup> Brigger et Kelly, *Chinese Marxism, op. cit.*, p. 51.

d'idées occidentales, qui n'est pas, comme on le dira plus tard, un « occidentalisme » béat, mais un enthousiasme profond pour une idée de modernisation commune aux deux moments des Lumières chinoises, en même temps qu'un moyen de tenir les autorités à distance au prétexte de l'expertise, tout en exprimant indirectement une critique sourde mais évidente des difficultés de la situation présente<sup>634</sup>.

Ce nouveau discours que tente d'imposer cette société civile élitiste par définition à un espace public aux contours flous, changeants et fragiles, partage trois assomptions. D'abord, son centre est la quête personnelle de l'individu, et des valeurs qui lui sont essentielles de dignité et de droit, dans un effort de redécouverte de son humanité (人的再發現 *ren de zaifaxian*). Ensuite, cette quête cherche à ré-explorer (人的再探索 *ren de zaitansuo*) les éléments singuliers de la structure interne de la personne. Enfin, se posent les questions du sens ultime de la vie et des moyens de se réaliser dans une tentative de reconstruction de l'humain (人的再製造 *ren de zaizhuzao*). La nation est au cœur des premières Lumières, l'homme, on le voit est au cœur des secondes. Cette foi dans ce triptyque – redécouverte, ré-exploration, reconstruction – exprime l'ensemble du processus qui nourrit la dynamique de la décennie qui suit 1978 et qu'on peut diviser en six engagements intellectuels majeurs, intriqués et mutuellement stimulants :

1. les discussions sur le critère de vérité à partir de 1978 ;
2. les débats sur l'aliénation et l'humanisme en 1979-80 ;
3. l'émergence de la subjectivité (主體性 *zhutixing*) en littérature, en philosophie et dans les sciences sociales comme outils pour contourner les blocages officiels de la quête d'humanité ;
4. le retour à partir du milieu de la décennie de travaux sur le confucianisme;
5. les débats sur la méthode scientifique ;
6. et enfin, le grand débat – toujours en cours – sur la construction culturelle chinoise<sup>635</sup>.

Une certaine logique habite cette progression. Le débat sur l'humanisme et l'aliénation prolonge assez rapidement celui sur le critère de la vérité et interroge l'existence de la nature humaine, en dehors de son existence sociale, de sa « nature de classe » disait-on à

---

<sup>634</sup> Zhang Xudong, « On Some Motifs », *art. cit.*, p. 740.

<sup>635</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 729 et suivantes.

l'époque. C'est une étape supplémentaire où le marxisme et surtout la possibilité de son détournement/aliénation, imprime une critique théorique des excès du maoïsme, et provoque, de l'intérieur du système, le début d'une forme d'objectivisation de l'idéologie. Est donc entamé à partir de là un processus de mise à distance simultanée du système<sup>636</sup>. Le philosophe Li Zehou est l'initiateur reconnu de la tentative importante de renouveau du subjectivisme dans les années 1980. Subjectivité qu'il définit comme « l'existence, la force et la structure des hommes en tant qu'espèce supra-biologique [...] avec une emphase subjective sur la structure psychologique de l'intellect, de la volonté et de l'affection humaine »<sup>637</sup>. Une approche qui a pour objectif la pleine réalisation de la puissance et de la créativité infinie de l'individu. On comprend évidemment la portée – et le succès public – d'un tel message quand on se rappelle que le « subjectivisme » était un des maux à « rectifier » pendant les purges yananaïses. Dans le même temps, cette quête d'humanité fait revenir Confucius sur le devant de la scène, notamment en réactualisant le concept de Mandat du ciel (天命 *tianming*) et de sa source populaire de légitimation et de contestation légitime du pouvoir. Ainsi, dès la fin des années 1970, Li Zehou – toujours lui – penche pour une réévaluation d'un certain humanisme confucéen en total contradiction avec les jugements officiels de son temps. Il propose un confucianisme culturel basé sur les sentiments et la sensibilité<sup>638</sup>. Cette impulsion néoconfucéenne est inséparable d'une double dynamique académique et politique. Les efforts institutionnels (création de centre d'études) pour raviver la recherche sur le sujet sont nourris des réussites économiques visibles de petites entités de culture confucéenne (Taïwan, Hong Kong, Singapour, Corée du Sud), et du prosélytisme infatigable d'apôtres de cette doctrine dont le plus célèbre représentant reste à ce jour le philosophe sino-américain Du Weiming<sup>639</sup>.

À une quête d'humanité qui se tourne vers le passé, on oppose souvent les orientations résolument modernes, « scientifiques » d'un autre courant important du réveil intellectuel des années 1980. Pourtant, on peut retrouver la trace des origines de la science moderne et de l'humanisme dans le terreau commun des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle européen, siècle où, faut-il le rappeler, toute la pensée est tendue vers l'unique objectif de

---

<sup>636</sup> Sur l'humanisme et l'aliénation, voir l'interview du journaliste et théoricien marxiste Wang Ruoshui (王若水 1926-2002) dans, Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.* p. 167-197.

<sup>637</sup> Cité par Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 733.

<sup>638</sup> Li Zehou, « Kongzi zai pingjia » [Réévaluer Confucius], *Zhongguo shehui kexue*, n° 2, 1980.

<sup>639</sup> Sur la gestation du renouveau confucéen à l'extérieur des frontières de la RPC et sur les stratégies discursives de Du Weiming, lire Arif Dirlik, « Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism », *art. cit.*, p. 97-156.

« libérer l'Homme »<sup>640</sup>. Ainsi, les tensions reconnues entre ces deux tendances fortes sont avant tout d'ordre méthodologique. Les écrits de Jin, qui peut être considéré comme un pionnier de la voie scientifique, ont pour point de départ, et pour objectif la soif humaine de liberté et de valeurs spirituelles, et non pas le savoir scientifique, ni sa méthode. Il insiste essentiellement pour que la « subjectivité de l'être humain moderne soit construite sur la base de la rationalité scientifique » (科學理性 *kexue lixing*)<sup>641</sup>. Et Jin Guantao est donc un exemple de la puissance que crée la combinaison de l'humanisme et du scientisme dans le cadre historique des secondes Lumières chinoises. Jin avoue même que son but n'est pas nécessairement la compréhension en profondeur des nouveautés offertes par un climat plus ouvert que la possibilité même de caresser des choses nouvelles. Il écrit :

Pendant la Fièvre culturelle des années 1980, ceux qui sont engagés dans la recherche théorique sont comme des gladiateurs romains dans l'arène, où tous leurs mouvements sont scrutés par une foule de spectateurs. L'introduction d'un nouveau concept créé immédiatement une réaction de l'audience. Même si l'argumentation ne va pas forcément à sa conclusion, les participants n'ont pas de raison de se plaindre. Ils gagnent un sentiment de satisfaction de la bataille elle-même<sup>642</sup>.

Pour Jin, le progrès scientifique est inexorablement lié à celui de l'humanité, et aux promesses à apporter en termes d'abondance matérielle et de valeurs culturelles<sup>643</sup>.

Nouveaux espaces d'expression, nouveaux marchés économiques, nouvelles idées et nouveaux discours déclenchent une sécularisation progressive de l'idéologie communiste qui perd son aura religieuse. La population urbaine et éduquée apprend progressivement à développer un regard qui, s'il n'est pas encore ouvertement critique, commence à interroger la politisation extrême des décennies précédentes et les raisons qui y ont menées. Puisqu'il justifie encore les réformes en cours en défendant qu'il est amendable, le communisme n'est pas encore contesté frontalement. Pourtant, cette érosion du pouvoir de l'idéologie créé un doute quant à la légitimité du pouvoir politique. Dans un mouvement très similaire à celui qui suit l'échec républicain du début du XX<sup>e</sup> siècle, cette crise spirituelle de légitimité conduit directement à une crise identitaire dans laquelle revient la question qui

---

<sup>640</sup> Hua Shiping, *Scientism and Humanism*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>641</sup> Lin, Rosemont et Ames, « Chinese Philosophy », *art. cit.*, p. 737-38.

<sup>642</sup> Jin et Liu, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 9, cité par Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.*, p. 189.

<sup>643</sup> Miller Lyman, *Science and Dissent*, *op. cit.*, p. 7.

fonde la vie intellectuelle chinoise moderne, celle de la Chine, de son histoire et de sa culture. La culture est alors – contrairement à l'histoire – un champ d'investigation relativement libre, puisque abandonné par les autorités. Il permet de contourner la double contrainte du langage et de la politique. « Ce qui, en Chine, ne peut se penser en termes politiques se présente souvent sous le masque du "culturel" » nous rappelle justement Joël Thoraval<sup>644</sup>. Le grand débat sur la culture chinoise s'organise entre 1984 et 1986 dans une forme de configuration idéale d'une relation de complémentarité efficace et mutuellement bénéfique entre le pouvoir réformateur (mené par Hu Yaobang) et les intellectuels qui ont trouvé un *modus operandi* qui nourrit la nécessité – parfois stratégique, et souvent ambiguë – qu'ils ont l'un de l'autre. Le lectorat, cet espace public, par les cours et les publications, profite de l'opportunité offerte, tout en demandant toujours plus d'ouverture.

Tous les débats du moment se développent au final autour de trois constantes principales : (1) un réexamen de la culture chinoise ; (2) la comparaison des cultures chinoises et occidentales ; et (3) la place de la tradition dans le processus de modernisation. Et, dans un nouveau hoquet dont l'histoire est familière, les acteurs des secondes Lumières chinoises se divisent en trois tendances aux frontières parfois étonnement perméables. Aux traditionalistes, promoteurs d'un néoconfucianisme politique qui s'est le plus souvent affiné dans les périphéries académiques de la RPC et qui n'est pas la volonté d'un retour au passé, s'opposent des antitraditionnalistes pour qui le retour du Maître de Qufu est une chose impensable et inutile. Pourtant, cette « troisième vague » confucéenne qui se rêve en nouvel ethos de la puissance chinoise retrouvée, c'est à dire comme compagne préférée de la globalisation capitaliste, se retrouve parfois de connivence avec des souverainistes pointilleux, qui voient dans la tradition socialiste chinoise un remède aux maux du développement capitaliste<sup>645</sup>. Les points de fuite et de rencontre sont multiples et parfois inattendus. Entre les deux, ce que l'on a pu appeler les réformistes ou les libéraux penchent – dans la lignée d'un Hu Shi – pour une réévaluation de la tradition, tout en se voulant résolument attachés au projet développementaliste moderne en profitant de l'espace d'expression concédé pour attaquer progressivement les fondements du socialisme chinois, sous couvert d'une dénonciation des défauts de la « culture » féodale : la bureaucratie, le clientélisme, le culte des puissants, la hiérarchisation sociale, l'absence d'une notion moderne de droit, le maintien du peuple dans l'ignorance, les condamnations des paroles

---

<sup>644</sup> Chen Yan nous rappelle que plus de 200 titres sur le thème de la culture sont publiés entre 1919 et 1949, alors qu'un seul existe pour la période 1949-1979. Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>645</sup> Arif Dirlik, « Confucius in the Borderlands », *art. cit.*

« subversives »<sup>646</sup>. En reprenant le credo du 4 mai, il s'agit bien, dans un climat politique plus restrictif, plus désabusé et sans doute moins optimiste que celui de leurs prédécesseurs, de déterminer avec justesse une nouvelle culture pour la Chine<sup>647</sup>. Dans cette optique, la signification des travaux historiques de Jin et Liu dans l'histoire intellectuelle chinoise post-maoïste, quels que soient leurs limites, leurs raccourcis, doivent être entendus dans l'élan qu'ils ont offert – par la nouveauté de leurs conclusions et par leur volonté d'élargissement des frontières du discours – aux débats intellectuels sur la culture, la tradition et la nation chinoise qui ont marqué la fin de l'ère révolutionnaire et qui, pour beaucoup, ne sont toujours pas résolus.

---

<sup>646</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>647</sup> Jin et Liu, *Kaifang zhong de bianqian*, *op. cit.*, p. 5 et 10.



## Chapitre VI – L'histoire chinoise au prisme de la continuité culturelle

---

Beaucoup a déjà été écrit sur l'hyperstabilité, et son utilisation quasi paradigmatique, tant par ses laudateurs que par ses critiques, fait peut-être négliger ce que nous dit un texte comme *Prospérité et crise* à propos de la Chine de cette époque, des Chinois qui s'intéressent à l'histoire de leur pays et à sa culture. Nous voudrions pour cela revenir d'abord brièvement sur les conceptions de base de l'idée de la structure hyperstable de la société féodale chinoise, afin de voir comment, les postulats relativement simples de cette hypothèse historique, réitération moderne – « scientifiques » – de postulats évolutifs connus, sont ensuite venus irriguer les différentes questions attenantes à la longévité structurelle de la société traditionnelle, comme la sinisation du marxisme, les liens structurels entre les deux grandes idéologies révolutionnaires du XX<sup>e</sup> siècle chinois – maoïsme et nationalisme – et enfin, sur la fonction historique particulière du Mouvement pour la nouvelle culture<sup>648</sup>.

### **a) L'hyperstabilité : cadre conceptuel de la dynamique des cycles dynastiques**

L'hypothèse de l'hyperstabilité part d'une intuition assez simple, puisqu'elle s'appuie au départ sur l'observation de deux phénomènes connus de tous (眾所周知的現象 *congsuozhouzhi de xianxiang*)<sup>649</sup>. Le premier est bien sûr la longévité de la société féodale (封建社會長期延續 *fengjian shehui zhangqi yanxu*) en liaison avec une tradition autocratique féodale (封建專制傳統 *fengjian zhuanzhi chuantong*) particulièrement résiliente. Ce premier postulat inscrit Jin et Liu dans le paradigme marxisto-hégélien d'une évolution de la société par étapes tout en opérant un glissement sémantique d'importance. La tradition de l'historiographie chinoise moderne a longtemps fait rimer la longévité avec

---

<sup>648</sup> J'avais, dans un mémoire de Mastère, donné une lecture détaillée de *Prospérité et crise* sous le titre « Comment l'Empire chinois a pu durer 2000 ans ? Jin Guantao, Liu Qingfeng et l'hyperstabilité : une nouvelle histoire chinoise ? » (EHESS, 2007). J'en reprends ici les grands principes.

<sup>649</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 166-167.

l'idée négative d'une stagnation (停滯 *tingzhi*) prolongée, une conception de l'histoire chinoise coupable, héritée des premiers manuels d'histoire chinoise parus au début du XX<sup>e</sup> siècle et perpétuée par la vision libérale de l'historiographie initiée par Liang Qichao. Ces livres écrits par des historiens chinois ou japonais nécessitaient, pour inscrire la Chine dans le mouvement des nations, de prouver que la Chine devait nécessairement devenir moderne<sup>650</sup>. Il fallait pour cela créer un long moment, stagnant, prémoderne, retardataire, indispensable pour pouvoir être dépassé en devenant moderne. En chinois comme en japonais, le néologisme « modernisation » (現代化 *xiandaihua*), que l'on peut traduire par « changement pour devenir moderne », est intrinsèquement lié à la perception de l'histoire eurocentrée imposée par la puissance « moderne » du capitalisme conquérant. Le concept même sous-entend la notion de progrès, celle d'amélioration et de transcendance du prémoderne et donc d'un passé à rejeter dans sa totalité<sup>651</sup>. L'histoire de l'historiographie marxiste en Chine est nourrie de ce mythe de l'immobilisme, « construit historique ultérieur » à la fin de l'Empire<sup>652</sup>. Le second phénomène est la récurrence, tous les deux ou trois cents ans, de troubles sociaux qui s'étendent à l'ensemble de la société. Il est conceptualisé comme le remplacement périodique des dynasties féodales (封建王朝週期性更替 *fengjian wangchao zhouqixing gengti*). Ces deux phénomènes sont bien connus et, dans les débats sur la longévité impériale ou les cycles dynastiques, jusque là traités de manière distincte. La prouesse de Jin et Liu, la première nouveauté, si l'on peut dire, c'est d'en faire des phénomènes interdépendants (互相關聯 *huxiang guanlian*), les deux faces d'un même dispositif. En d'autres termes, les systèmes sont irrémédiablement sujets à perturbation. La question revient donc à essayer de déterminer quelles régularités peuvent être maintenues au milieu des perturbations. La capacité de ces structures à résister à des bouleversements récurrents mais momentanés montrent l'existence de mécanismes stabilisateurs permettant à l'ensemble de retourner à un état défini quand cessent les intermédiaires troublés<sup>653</sup>.

---

<sup>650</sup> La première histoire moderne de Chine écrite par un historien chinois est celle de Jia Zhengyou (夏曾佑 1863-1924), *Zhongguo gudaishi* [Histoire de la Chine ancienne], Shanghai, Commercial Press, 1907.

<sup>651</sup> Timothy Brook, « Capitalism and the writing of modern history in China », in Timothy Brook & Gregory Blue (éds.), *China and Historical Capitalism – Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1999, p. 112-113.

<sup>652</sup> Yves Chevrier, « Une nouvelle histoire chinoise au XX<sup>e</sup> siècle », in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, op. cit., p. 20.

<sup>653</sup> Bill Brugger et David Kelly, *Chinese Marxism*, op. cit., p. 75-76.

Dans la définition qu'en donne Jin et Liu, le terme « féodal » correspond peu ou prou à la définition devenue officielle depuis la fin des années 1920 de toute la période impériale (221 av. J.C.-1911). Cette périodisation de l'histoire chinoise, au moment où se mettent en place les grands cadres de l'historiographie communiste – notamment par Guo Moruo à la fin des années 1920 – devient dès lors l'étalon du découpage en « tranches » chronologiques distinctes. Dans leurs écrits, Jin et Liu semblent accepter la division de l'histoire en périodes inégales, ancienne (古代 *gudai*), de la fondation de l'Empire aux années 1890, puis prémoderne (近現代 *jinxiandai*), jusqu'en 1949. Les débats sur la temporalité des « stades de développement » imposés par l'orthodoxie soviétique n'ont jamais réellement cessé et malgré un cadre contraint, ont souvent été d'indispensables jeux de gymnastique intellectuelle pour la corporation des historiens officiels<sup>654</sup>. Le féodalisme est un terme clef de l'historiographie moderne. Pourtant, le concept même pose problème. La féodalité est, en effet, intimement liée au Moyen Âge européen et définit ce « qui appartient à l'ordre politique et social fondé sur l'institution du fief. [...] Époque, période féodale généralement considérée dans l'histoire du droit français comme allant du X<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle », même si, pour les médiévistes français, la question est encore loin d'être tranchée<sup>655</sup>. Le terme chinois pour traduire « féodalisme » (封建主義 *fenjianzhuyi*) est ancien. Il suppose avant tout l'existence d'un découpage administratif, et ne définit pas un système d'inféodation à un quelconque système politique (dictionnaire Ricci). L'acception chinoise ne recouvre donc que partiellement le système de dépendance et de servitude entre seigneurs et paysans qu'elle a d'abord représenté dans le Moyen Âge européen<sup>656</sup>. En faisant coïncider le système féodal avec la naissance de l'Empire, l'historiographie communiste chinoise marque un tournant. Le féodalisme devient une caractéristique majeure du système impérial et par conséquent de l'identité culturelle chinoise qu'il imprime alors de l'empreinte du sous-développement économique et de l'arriération

---

<sup>654</sup> Arif Dirlik, « The Triumph of the Modern », *art. cit.*, p. 68 et suivantes.

<sup>655</sup> *Le Grand Robert de la Langue Française*, Paris, Le Robert, 2001, vol.3, p.683-684. Sur les questions de périodisation, voir Jacques Le Goff et Schmitt Jean-Claude, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p.386-404.

<sup>656</sup> Dans un ouvrage récent, Frank Dikötter va encore plus loin en affirmant qu'« il n'existait rien de même vaguement équivalent à ce que les communistes appelaient le féodalisme dans les campagnes ». *The Tragedy of Liberation*, *op. cit.*, p. 70.

culturelle. En abordant de front cette question, Jin et Liu se posent donc en historiens, dans un débat tout à fait commun – et déjà ancien – aux historiens de la Chine<sup>657</sup>.

Chen Duxiu, après Liang Qichao, poursuit la chaîne associant *fengjian* à prémoderne (前近代 *qianjindai*), dans la logique infamante qui dénigre toute valeur à un passé chinois définitivement « arriéré » (落後 *luohou*). La catégorisation de la Chine moderne, après 1940, dans le vocable marxiste-léniniste-pensée Mao Zedong, comme « semi-féodal, semi-colonial » marque un autre tournant majeur de l'emploi du terme<sup>658</sup>. Son adoption par les historiens d'obédience marxiste est marquée par la volonté de répondre aux exigences idéologiques du cadre unique des étapes historiques staliniennes avec l'outillage conceptuel disponible à l'époque<sup>659</sup>. Le féodalisme devient un mot valise qui nourrit les deux mythes puissants et symétriques que sont, d'un côté, la voie victorieuse de la nation révolutionnaire, et, de l'autre, l'invention d'une monarchie figée, diabolisée, répressive et absurde<sup>660</sup>. Pourtant, avec la Révolution culturelle, le terme, et avec la critique du féodalisme ont petit à petit pris des intonations moins purement académiques. Après la mort de Mao, et l'arrestation de la Bande des quatre (四人幫 *sirenbang*), la critique du féodalisme sert de plus en plus clairement à condamner les excès du maoïsme en des termes parfois moqueurs, sous couvert de la continuité et de la résurgence d'un passé conspiré<sup>661</sup>. Désormais, l'autocrate mégalomane et le pouvoir sans bornes deviennent des signes évidents d'aliénation et d'arriération, et l'un des thèmes émergeant, à partir de 1978 dans l'historiographie, est le rôle positif des grands hommes, des « despotes éclairés », dans une geste évidemment de soutien aux réformes denguistes. L'histoire nouvelle – et officielle – se développe ainsi en analysant la tradition despotique chinoise positivement, d'une manière tout à fait cohérente avec le volontarisme de Deng dans la réforme<sup>662</sup>. Jin et Liu s'inscrivent donc bien dans ce qui, au tournant des années 1980, est devenu un débat dont les ramifications avec la situation présente sont à la fois évidentes et subtiles. Pourtant, le jugement sur la qualité – négative ou positive – du féodalisme ne semble pas

---

<sup>657</sup> On trouve une discussion très complète sur l'adéquation du terme et sur la définition chinoise du féodalisme depuis les années 1920 dans Arif Dirlik, *Revolution and History*, *op. cit.*, chapitre 4 : « Feudalism in Chinese History », p. 95-136.

<sup>658</sup> Ma Tianyu (馬天瑜), « *Fengjian* » *kaolun* [Réflexions sur le « féodal »], Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010, p. 192.

<sup>659</sup> Cadre selon lequel tout pays passe par des étapes de développement historique nécessaires, communs à toutes les sociétés : société primitive, esclavagisme, féodalisme, capitalisme et socialisme.

<sup>660</sup> Chevrier, « Une nouvelle histoire chinoise », *art. cit.*, p. 38.

<sup>661</sup> Voir Arif Dirlik, *Revolution and History*, *op. cit.*, chapitre 4 : « Feudalism in Chinese History » et chapitre 6 : « The Periodization of Chinese History », respectivement p. 95-136 et 180-225.

<sup>662</sup> Lawrence R. Sullivan, « The Controversy Over Feudal Despotism », *art. cit.*, p. 3-4.

du tout être le cœur de leur problème. Dans leurs travaux, idéologie féodale, confucéenne et impériale sont synonymes, et c'est leur longévité – réelle ou supposée – et leur influence sur le présent qui font l'objet de l'enquête que s'imposent Jin et Liu.

### **Système d'intégration**

Dans le premier livre consacré à l'hyperstabilité, publié en 1984, une ambiguïté – peut-être tactique – des auteurs par rapport à leur engagement dans les paradigmes marxistes de l'historiographie chinoise est encore présente<sup>663</sup>. En plus de s'inscrire dans les débats sur le féodalisme et la périodisation de l'histoire chinoise, Jin et Liu acceptent l'idée hégélienne d'une histoire qui se développe par étapes, où la notion de progrès est déterminante. Ils acceptent aussi la conception matérialiste dans laquelle les relations sociales au sein d'une société, considérée comme agencement de l'organisation de la vie humaine, ne peuvent être que de trois ordres : économique, politique et intellectuel. Ce sont les interactions (互相作用 *huxiang zuoyong*) de ces trois sous-ensembles qui fondent toute structure sociale. C'est sur ce dispositif plutôt orthodoxe qu'intervient l'inspiration systémique et la saveur cybernétique d'un nouveau postulat méthodologique qui, en termes très mesurés, permet d'enrichir, de rationaliser et d'affiner les méthodes d'investigation du matérialisme historique<sup>664</sup>. Le progrès historique dépend des développements au sein de chaque sous-ensemble en même temps que des interactions entre ces trois sphères. Les possibilités d'évolution sont limitées à quatre. (1) Une forme de « stasis », d'immobilisme, est possible, et concerne les sociétés primitives. (2) L'extinction, comme pour l'Empire égyptien, ou pour Rome, ou encore comme l'île de Pâques et les civilisations précolombiennes est laissée de côté. Par contre, c'est sur l'alternative entre (3) le remplacement structurel d'un ensemble vers un autre, comme en Europe, et (4) un

---

<sup>663</sup> Nous utilisons ici la réédition de *Prospérité et crise* de 1992 aux presses de CUHK, notée ci-après XYW. Hua Shiping a fait une lecture comparée des deux livres (1984 et 1992). Les deux versions sont les mêmes à la seule exception notable que, dans le second opus, la référence au cadre théorique cybernétique a disparu en même temps que l'argument d'un « relatif isolement géographique » comme condition indispensable à la possibilité d'une analyse systémique. Hua Shiping, *Scientism and Humanism*, *op. cit.*, p. 85. Cette différence apparemment anodine puisqu'elle ne change rien au reste du développement du livre, infirme pourtant le concept d'« entropie » cher à Ilya Prigorine, en même temps qu'il confirme le fait que la cybernétique n'est pour Jin qu'une inspiration intellectuelle dont il emprunte les concepts pour construire son propre système. Une évolution qui marque un changement d'époque. Jin se veut désormais plus historien que théoricien.

<sup>664</sup> Deux ouvrages de référence sur les liens entre organisme naturel et organisation sociale : Ludwig Von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1993 (première édition 1968) et, Norbert Wiener, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris, Seuil, 2014 (première édition 1948).

mécanisme de purge périodique que Jin et Liu s'arrêtent plus en détail. Ils semblent y percevoir une correspondance effective avec la situation chinoise, les purges périodiques faisant de la Chine un système hyperstable<sup>665</sup>.

Cette vision structurelle de l'interdépendance entre économie, politique et idéologie et de leur évolution autorise à systématiser l'histoire sans nier sa complexité. Elle permet de reposer en des termes nouveaux la question centrale de la longévité impériale (XYW, chap. 1.4). La durée d'une structure sociale, en termes cybernétiques, soulève la question de sa stabilité. Concept nodal de l'étude des systèmes sociaux, la stabilité (穩定性 *wendingxing*) perd le sens négatif hérité des premières histoires modernes de la Chine. Jin et Liu dénoncent la perception classique de la stabilité comme synonyme d'apathie et de stagnation (停滯性 *tingzhixing*). Le jugement moral sur le passé chinois disparaît. La stabilité définit ainsi un ensemble de modes de résistance et de capacités d'adaptation et de résilience en face des inéluctables évolutions d'une structure sociale. L'hyperstabilité interroge la relation étroite entre stabilité et changement. Les soulèvements sporadiques et les changements périodiques dans le système contribuent paradoxalement à la perpétuation de l'ordre ancien<sup>666</sup>. Pourtant, s'il y a répétition, c'en est une avec un changement : les anciennes formes de contrôle reviennent mais sous une forme modernisée et redéployée, améliorée, raffinée, dans le but de contenir, tenir et stabiliser l'ensemble du système. La tradition réapparaît en tant que mécanisme évolutif du contrôle social, non comme une répétition du même<sup>667</sup>. Pour Jin et Liu, c'est la conjonction des deux sous-ensembles politique et intellectuel/idéologique qui est à l'origine de ce qu'on peut appréhender comme un système de contrôle puissant (強控制 *qiangkongzhi*) (XYW, chap. 2.12) limitant les évolutions du système dans son ensemble et la croissance d'organisations sociales alternatives<sup>668</sup>. C'est un des mécanismes régulateurs de l'État féodal chinois. Cette capacité d'assimilation d'ensemble résulte de la puissance structurante d'une idéologie unificatrice et prosélyte qui rassemble sous l'idéal de la Grande unité (大一統 *dayitong*) et de sa puissance unificatrice toutes les arcanes administratives d'un système bureaucratique immense. Ce système d'intégration (一體化結構 *yitihua jiegou*) des sphères politiques et

---

<sup>665</sup> Bill Brugger et David Kelly, *Chinese Marxism*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>666</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>667</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>668</sup> Jin Guantao, « Bashi niandai de yige hongda sixiang yundong », *art. cit.*, p. 166.

idéologiques, intégré et intégrant, permet d'assurer le fonctionnement d'un appareil d'État extrêmement hiérarchisé en formant une superpuissance organisationnelle<sup>669</sup>.

L'union de la doctrine confucéenne, de la structure patriarcale et d'une énorme machine bureaucratique, dessine le schéma de la superbe impériale. Mais, aussi achevé et résistant que puisse être le système, c'est en lui que naissent les dérèglements qui lui seront fatales. Très rapidement, Jin et Liu perçoivent que les différents motifs qui mènent à la chute des dynasties sont au départ des facteurs nécessaires à sa structuration originale « vertueuse ». Ils conditionnent à l'origine des dynasties le maintien de la stabilité du système. Pour eux, deux principales forces asystémiques (無組織力量 *wuzuzhi liliang*) sont récurrentes et, avec le temps, jouent systématiquement contre la cohérence du système : les velléités séparatistes liées à l'annexion de terres (土地兼并 *tudijianbing*) par l'aristocratie, et les problèmes liés à l'inflation et à la corruption de la bureaucratie (官僚膨脹腐敗 *guanliao pengzhang fubai*).

## Séparatisme

Avec le temps (老化 *laohua*), tout système ne peut empêcher différentes formes de corruption (腐敗 *fubai*) de tendre vers la division (分裂傾向 *fenlie qingxiang*). Des déviations qui peuvent venir à bout du dispositif. Historiquement, trois tendances générales jouent pour le délitement des grands pays féodaux (XYW, chap. 2.5). D'abord, le séparatisme territorial (分封管理領土 *fenfeng guanli lingshi*) est la conséquence de la conquête et de l'occupation de nouveaux espaces et de la délégation de leur gestion à des princes feudataires. Ensuite, le renforcement des liens de dépendance (人身依附關係 *renshen yifu guanxi*) entre seigneurs et paysans est le plus court chemin vers l'aristocratisation et les velléités centrifuges des seigneurs vassaux. L'apparition d'une scission au sein de l'appareil militaire (軍事割據 *junshi geju*) est le troisième fléau des sociétés féodales. Ces trois tendances au séparatisme sont pourtant neutralisées chacune dans le cas chinois par trois fonctions (功能 *gongneng*) spécifiques du système intégré.

---

<sup>669</sup> La notion d'intégration (一體化 *yitihua*) est centrale dans les constructions théoriques du couple. Le Grand Ricci traduit *yitihua* par : unifier, unir en un corps, en un tout. Chez Jin, la notion souligne la dépendance mutuelle et les liens indissociables entre une idéologie morale et une organisation sociale dans l'analyse de la société chinoise. On peut également parler de « système intégré » ou de « système d'intégration » si on veut insister sur la dynamique à l'œuvre en son sein vers toujours plus d'unité.

D'abord, le pouvoir impérial instaure une gestion des baronnies qui tend à les vider de leur pouvoir. Tous les moyens sont justifiés : monopoles, destitutions, gestion administrative. Tout passe par le centre (XYW, chap. 2.6). Ensuite, le pouvoir impérial utilise les attributions de sa « bureaucratie céleste » comme rempart au despotisme des propriétaires et s'évertue à limiter au maximum la densité des liens personnels entre paysans et propriétaires. Déjà, dès la première dynastie, le propriétaire n'a pas droit de vie ou de mort sur ses paysans, et des nobles sont condamnés pour des actes délictueux envers ceux-ci (XYW, chap. 2.7). Enfin, les sécessions militaires sont limitées efficacement par le fait que les généraux et les hauts cadres n'ont qu'un pouvoir d'ordre administratif sur leurs troupes. La réalité du contrôle et des prises de décision reste entre les mains du pouvoir central. La foi confucéenne étant la marque première des élites militaires, le refus d'obéissance et les tentations sécessionnistes sont rares (XYW, chap. 2.8)<sup>670</sup>. Le pouvoir de régulation du système d'intégration réside dans l'aspect absolu de sa mainmise sur les trois ensembles qui le composent (XYW, chap. 2.9). Bureaucratie impériale, gentry locale faite de patriarches et de chefs de lignées, règnent désormais sans partage sur l'infini paysan dans un découpage pyramidale assez classique de la société traditionnelle en trois strates distinctes aux relations poreuses : Cour impériale dans la capitale, bureaucratie dans les provinces et lignages dans les villages (XYW, chap. 1.4). La position la plus prestigieuse de cette société classique est celle des doyens des lignages, qui ont bien souvent fait leur carrière dans l'administration et, pour les mieux lotis, accédés aux arcanes du pouvoir central, selon les trois échelons des examens mandarinaux<sup>671</sup>.

## **Inflation bureaucratique et corruption**

Les périodes de construction dynastique sont des périodes fastes. La paix est revenue. Les initiatives sont nombreuses. Surtout, les rangs de la bureaucratie sont renouvelés, réduits, probes et efficaces. Mais, rapidement et selon un schéma déterminé, le

---

<sup>670</sup> Jin et Liu considèrent l'épisode des Commanderies frontalières (藩鎮 *fanzhen*) aux mains de leurs commandeurs impériaux sécessionnistes pendant la dynastie des Tang comme une exception qu'ils excluent du système intégré car dépassant son cadre analytique. Armées de mercenaires qui éliminent l'encadrement de cadres militaires lettrés recrutés par concours et qui donnent le pouvoir à des hommes venus de couches inférieures de la société, ces commanderies sont exclues de la Chine comme « système ». Sur les commanderies, voir l'entrée de Jean Chesnaux, *Encyclopedia Universalis*, art. cit., p. 180-181.

<sup>671</sup> Plus précisément, les trois strates qui organisent le système d'intégration sont :

1. l'organisation bureaucratique unifiée (大一統官僚結構 *dayitong guanliao xitong*) ;
2. le gouvernement des élites locales (鄉紳自治 *xiangshen zizhi*) ;
3. l'organisation patriarcale des lignées (宗法家族組織 *zongfa jiazu zuzhi*).



nombre d'officiels et d'administrateurs se met à croître sans raison. La fonction publique devient une sinécure dont l'efficacité se détériore, jusqu'à la paralysie totale et la chute. Avec une immuable constance, les effectifs de la bureaucratie sont plus importants en fin de dynastie, parfois dans un rapport de un à dix. Jin et Liu, chiffres à l'appui, démontrent que cette croissance du nombre d'officiels n'a que très peu de lien avec l'augmentation de la population et la croissance des charges de l'administration (XYW, chap. 3.2.). Jin et Liu accusent la division toujours plus grande des échelons administratifs, une inutile complexification du système toujours liée à la volonté d'aider une bureaucratie malade, incapable de retrouver une efficacité perdue. Ils expliquent cette hausse des effectifs en deux temps. La prospérité des débuts dynastiques crée un cercle vertueux dans lequel l'économie se porte bien. La population augmente en même temps que la quantité de terres disponibles. À la prospérité des bourgs et des préfectures répond une croissance des responsabilités de l'administration dont les effectifs augmentent naturellement. Mais, très vite, il apparaît que cette poussée de la machine bureaucratique n'a que peu de liens avec celle de la population (exemple de la dynastie Song, XYW, p. 66). L'augmentation des effectifs est liée à la corruption qui affecte l'efficacité de la bureaucratie. Le premier réflexe, pour pallier aux anomalies du fonctionnement administratif, est de nommer davantage de fonctionnaires. Une décadence périodique de l'appareil bureaucratique qui ne doit rien au hasard. On trouve ici un parallèle – et une critique – avec le super État bureaucratique qu'est devenue la Chine populaire.

Pour pouvoir exercer leur devoir d'administration et de contrôle, les officiels ne suffisent pas. Ils ont donc la liberté de s'adjoindre des personnels recrutés selon les besoins dans les couches de la gentry locale. Cette pléthore d'employés subalternes – secrétaires, commis, scribes, comptables ou archivistes – est indispensable à l'immense appareil bureaucratique, en même temps qu'elle est son poison. N'appartenant pas à la hiérarchie officielle, leurs émoluments sont souvent nuls. Ils ne tirent leurs revenus que de l'accès qu'ils ont aux différents bureaux du gouvernement (衙門 *yamen*). Leur pouvoir, si infime et local soit-il, est le terreau de toutes les malversations, de tous les passe-droits, d'autant qu'ils sont eux attachés à la région où ils travaillent, contrairement à leurs supérieurs, missionnés par le pouvoir central, selon l'ancienne règle de « l'évitement » (回避制度 *huibi zhidu*). Ils sont donc susceptibles de toutes les connivences, de tous les pots-de-vin. Les liens personnels passent souvent avant la contraignante éthique confucéenne (XYW, chap.3.2). À cette corruption endémique des personnels s'ajoute le problème des privilèges

(特權 *tequan*) de l'administration et celui de la rémunération des fonctionnaires. À chaque échelon correspond un nombre bien défini de pouvoirs et de privilèges. Cependant, à tous les niveaux, les émoluments de la fonction publique restent désespérément bas. Si bien qu'un fonctionnaire au plus haut de sa carrière, ne peut compter vivre qu'un peu mieux qu'un vulgaire marchand s'il ne compte que sur son salaire. D'ailleurs, tout avantage est effectivement monnayable. Les officiels recensent les foyers admissibles – ou pas – pour l'impôt, pour les corvées, pour la conscription. Les sources d'enrichissement sont infinies. Elles croissent tout au long de la carrière, parallèlement à l'augmentation du nombre de pouvoirs spéciaux : lettres de recommandation, frais administratifs, taxes sur l'alcool, sur le thé, sur les chevaux... Entre privilèges et bas salaires, la société est dirigée par une hydre schizophrène dont l'historien Pierre-Étienne Will (né en 1944) résume bien la situation :

La maigreur des salaires et des budgets de fonctionnement des administrations était telle que la bureaucratie ne pouvait survivre, et encore moins prospérer, sans procéder à des prélèvements parafiscaux supposés représenter des commissions coutumières et acceptées de tous mais risquant toujours de verser dans l'extorsion pure et simple<sup>672</sup>.

Les plus bas échelons de l'administration ne font même pas partie des grilles salariales. Et, même cette pléthore de « petites mains » n'ont – en théorie – aucun privilège, ils sont les hommes à tout faire de la bureaucratie. Ils ont les « clefs des tiroirs ». De fait, un pouvoir énorme leur échoit. S'ils ne sont pas attachés en permanence à une administration particulière, ils sont très vite capables de mettre en place d'importants réseaux de connivences d'intérêts et d'informations. Les gains associés aux privilèges de la fonction officielle deviennent un but en soi. « Si un [membre de la famille] devient fonctionnaire, les poules et les chiens montent au ciel » (一人当官，鸡犬升天 *yiren dangguan, jiqian shengtian*) dit un dicton populaire. Et les administrés sont d'inépuisables ressources. Ainsi, l'idéal moral confucéen est mis à mal par la réalité du passé chinois, et les fonctionnaires honnêtes et droits, tel Hai Rui (海瑞 1514-1587), y font figure d'exception<sup>673</sup>. L'avalanche

---

<sup>672</sup> Pierre-Étienne Will, « Entre passé et présent », in Philip A. Kuhn, *Les Origines de l'État chinois moderne*, traduction et présentation Pierre-Étienne Will, Paris, éditions de l'EHESS, 1999, p.37.

<sup>673</sup> Hai Rui, officiel probe et honnête de la dynastie des Ming est condamné à mort pour avoir eu le courage de sermonner un empereur négligeant. Il sera sauvé par la mort de celui-ci et servira encore ses deux successeurs. L'exemple qu'utilisent Jin et Liu est loin d'être anodin. C'est en effet la publication d'une critique

des plaisirs terrestres s'abat sur le *yamen*, plus personne ne s'occupe des affaires sérieuses, et tout le monde a pris l'habitude d'être payé pour cela (XYW, chap. 3.1).

Les tentatives du système intégré pour résoudre cette récurrente litanie sont inefficaces. L'appareil bureaucratique est, par essence, une des racines des crises cycliques de l'État chinois. L'ajout de bureau, de commission de contrôle, avec encore plus de personnels, n'est pas une réponse à la décadence de l'appareil bureaucratique. Cette perversion est une aliénation fonctionnelle (功能異化 *gongneng yihua*) inhérente au système d'intégration. Et encore une fois, sous le prétexte de l'histoire, la critique du présent est évidente.

### **Soulèvements paysans**

Incapables de contrer l'augmentation des forces asystémiques que sont l'accaparement des terres, l'inflation et la corruption de la bureaucratie, les gouvernants semblent résignés à voir leur monde s'effondrer. Le système met alors en œuvre un nouveau mécanisme régulateur (调节机制 *tiaojie jizhi*) : l'insurrection paysanne (农民起义 *nongmin qi yi*). On trouve là un contre-pied total avec l'historiographie officielle qui envisage les soulèvements réguliers de la paysannerie comme une force motrice positive du développement et du progrès social. Cette perception des marxistes chinois est neuve dans les années 1920 et impose les mouvements de lutte en lieu et place de l'emphase traditionnelle sur l'harmonie. Ces soulèvements sont la preuve de la pertinence de la lutte de classe entre le peuple (民 *min*) et l'administration (官 *guan*) et deviennent un paradigme central d'une histoire sociale interprétée uniquement comme un récit des luttes entre deux classes que tout oppose. Pour un historien comme Guo Moruo, les paysans en se soulevant contre l'oppression combinée des propriétaires et des cadres de l'administration (qui partagent souvent de nombreux intérêts, et surtout celui du maintien du système) deviennent les seuls vrais « faiseurs de l'histoire » (歷史的創造者 *lishi de chuangzaozhe*). À l'inverse Jin et Liu envisage ces événements récurrents dans l'histoire chinoise comme

---

de la pièce *La Destitution de Hai Rui* (海瑞罷官 *Hai Rui baguan*) de Wu Han (吴晗 1909-1969) écrite par le zélé Yao Wen Yuan (姚文元 1931-2005) et publiée le 10 novembre 1965 dans un journal de Shanghai, puis réédité nationalement dans le *Quotidien du peuple* le 30, qui est considérée par les historiens comme l'acte de lancement de ce qui deviendra la Révolution culturelle quelques mois plus tard. Dans la pièce de Wu Han, l'allusion à l'élimination de Peng Dehuai (彭德懷 1898-1974) en 1959 est trop transparente pour échapper aux zélotes de la Bande des quatre. Wu Han meurt en prison en 1969.

l'élément déclencheur d'un mécanisme de restauration (修復機制 *xiufu jizhi*) du système féodal<sup>674</sup>.

En effet, on ne peut que s'étonner de cette impression de régularité que donne la succession en Chine de soulèvements paysans. Dans une violence inouïe, ils mettent régulièrement à genoux des dynasties faibles et corrompues. On s'étonne encore davantage que, peu après, quelques décennies tout au plus, renaît un nouvel ordre royal qui semble en tout point identique à l'ancien (XYW, chap. 5.1). Dans une veine ouvertement comparatiste, Jin et Liu égrainent les exemples de chutes dynastiques : l'Empire romain ne renaîtra jamais de ses cendres. Le Saint Empire romain germanique sera le rêve de grandeur de son fondateur, Otton le grand (912-973). Les empires musulmans, ottomans ou japonais, sont tous nés sur les ruines de sociétés décaties, mais aucun n'a reconstruit *à la lettre* des structures anciennes. Les auteurs s'aident d'exemples célèbres de l'histoire chinoise de refondations dynastiques : huit années seulement séparent la chute de la maison Qin de la fondation des premiers Han par Liu Bang (劉邦 256-195 av. J.C.) en 206. Une quinzaine d'années sépare les premiers des seconds Han. Après une longue période qualifiée de « métastable » (雅穩結構 *yawen jiegou*), les Tang font revivre un rêve impérial ancien<sup>675</sup>. Il faudra une trentaine d'années aux Qing pour rétablir l'ordre et, en 1644, instaurer un royaume structurellement identique à celui fondé par le premier empereur en 221 avant notre ère.

En s'attaquant aux fonctionnaires corrompus et aux despotes locaux, les guerres paysannes assainissent le système de ses forces asystémiques. Armés, les paysans investissent le *yamen*, ouvrent les greniers et tuent ceux qu'ils considèrent comme les

---

<sup>674</sup> Sur l'élaboration de l'interprétation des révoltes paysannes, James P. Harrison, « Chinese Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars », in Albert Feuerwerker (éd.), *History in Communist China*, *op. cit.*, p. 189-215. Le terme *xiufu* est une image qui symbolise un important processus de contrôle et offre une lecture des processus qui maintiennent une société. C'est un principe de cohésion. Plus qu'une simple description des restaurations historiques des dynasties impériales, *xiufu* dessine le schéma fondamental du fonctionnement du système de contrôle chinois. C'est en tout cas l'analyse sémantique qu'en fait Børge Bakken (*The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 40) qui fait de la « culture chinoise » définie par Jin et Liu un système perpétuant une société d'ordre et de contrôle. On retrouve cette idée de la monomanie du contrôle dans un essai récent écrit par un spécialiste américain des systèmes autoritaires qui propose même le néologisme de « contrôlocratie », Stein Ringen, *The Perfect Dictatorship – China in the 21<sup>st</sup> century*, Hong Kong, HKU Press, 2016, p. 138. Des développements qui résonnent avec l'idée de *qiangkongzhi* développée par Jin et Liu.

<sup>675</sup> Durant la période qui va de la fin des Han, au retour de la matrice impériale sous les Sui, l'intégration économie-idéologie-politique est attaquée de toute part. Le pays se divise en baronnies qui ressemblent fort au Moyen Âge européen. Jin et Liu y voient une perte temporaire d'efficacité des mécanismes régulateurs. Les interactions entre les trois sous-ensembles n'ont désormais plus rien à voir avec un système hyperstable. Cependant, aucun système potentiel suffisamment puissant ne se présente : le système est « métastable » (XYW, p. 244).

causes de leur malheur. Ceux qui ne sont pas tués fuient sans poser de questions. Les exemples de régimes despotiques « assainis » par des paysans en armes sont multiples (XYW, chap. 5.2). En éliminant ainsi l'intégralité de l'encadrement administratif, des immensités de terres arables se retrouvent sans propriétaires. Un nouveau pouvoir en Chine entame son mandat par une réforme agraire et une redistribution des terres (XYW, chap.5.3). C'est la condition indispensable de sa survie, en même temps que l'acte fondateur de sa légitimité.

### **Isomorphisme et matrice de restauration**

L'action régulatrice des soulèvements paysans est une action négative. Elle est là pour balayer les forces asystémiques qui minent la structure de la société, pas pour construire un ordre nouveau. Pour cela, le système d'intégration possède un puissant mécanisme de restauration. En effet, le parallèle fait entre le prince et le père, la déférence et la loyauté indéfectible qui leur sont dues, sont un infaillible facteur de contrôle sur l'individu. L'isomorphisme (同構體 *tongouti*) particulier à la Chine entre vision cosmologique (宇宙觀 *yuzhouguan*), État (国家 *guojia*), famille ou clan (家族 *jiazu*), est le meilleur garant du contrôle social. La définition du mot *pays* que donne le *Robert de la langue française* met en regard deux idées : la géographie d'un côté, l'identité nationale de l'autre. La langue chinoise parle de *guojia* (国家). Au caractère *guo* [pays, État] est adjoint le concept de *jia* [famille, clan, foyer]. Une double acception de la nation et du clan qui, sous l'égide de la pensée confucéenne, s'institutionnalise, se coordonne et s'harmonise jusqu'à fondre la lignée familiale et les structures de l'État (XYW, chap. 2.10). Quand déclinent les dynasties, la lignée familiale patriarcale (宗法的家族 *zongfa de jiazu*), matrice sociale parallèle à la structure étatique, fournit à l'État une matrice de refondation (修复墨板 *xiufu moban*) selon les principes hiérarchisés, moraux et contraignants du confucianisme (XYW, chap. 5.4). Quand le pays est stable, cet isomorphisme – un concept emprunté à la génétique – permet de distiller les principes de l'organisation de l'État au plus profond de la société. Quand la pyramide sociale est désorganisée, cette correspondance structurelle entre État et famille permet de refonder, de reconstruire l'organisation sociale.

Jin et Liu nous rappellent qu'en général le clan se limite aux liens du sang dans le but de préserver la cohésion du groupe. Il est une limite spatiale de l'organisation sociale. La

croissance numérique fragilise ses capacités par la distension des liens dans l'espace. Le clan a donc par définition une tendance sclérosante en opposition directe avec l'expansion géographique, démographique et économique. L'Empire romain s'est démantelé depuis ses territoires conquis loin du pourtour méditerranéen, et le système patriarcal bédouin s'est délité dans le rêve d'unité arabe de l'aventure militaire musulmane, nous rappellent encore les auteurs. En Chine, la classe intermédiaire que représentent ces lignages, non seulement ne s'oppose pas à la construction de l'État, mais l'accompagne et profite de sa consolidation pour se renforcer elle-même. Le *ren* (仁), vertu de bénévolence et d'humanité, est la qualité fondatrice de la morale politique confucéenne. Il répond fort commodément à la piété filiale exigée dans toute communauté patriarcale. La force du confucianisme est d'avoir su étendre la base de la morale clanique – qui lui préexistait – et d'en avoir fait le fondement de l'organisation sociale. L'empereur devient ainsi « le père » et ses fonctionnaires de « responsables parents » dans une analogie familiale extrêmement fréquente. Cette cohésion entre les trois strates qui administrent le pays rend possible la pénétration de l'État dans les plus bas échelons de la structure sociale<sup>676</sup>. La bureaucratie devient l'instrument de régulation des rapports entre État et organisation patriarcale. Les trois strates parlent le même langage, pensent le même monde, et l'idéologie de la bureaucratie promeut et utilise la capacité organisationnelle du système lignager. Les lettrés, férus de Confucius et de Mencius, administrent les lignages pour préserver l'unité de l'État et transforment leur propre attitude en normes valables pour l'ensemble du corps social. Désormais, les « trois relations cardinales » (三纲 *sangang*) – prince/sujet, père/fils et mari/épouse – doivent s'accorder avec l'ordre cosmique (道 *dao*). Nature, État et familles répondent ainsi à une même et unique cohérence morale construite autour de trois axes : piété, soumission et bénévolence. Le peuple est obéissant, le ministre est loyal, le prince est magnanime. La famille devient l'instrument de contrôle des comportements déviants.

Pour appuyer leur argument, Jin et Liu montrent que les nouvelles dynasties ont souvent des liens de sang avec la hiérarchie des grandes familles de la dynastie précédente et sont presque toujours issues de la classe des grands propriétaires. Jin et Liu prennent les Han orientaux, les Sui, les Tang ou encore les Song comme exemples (XYW, chap. 5.4). Ces familles de notables ont souvent joué un rôle actif dans l'effondrement des dynasties

---

<sup>676</sup> Voir à ce sujet, Mary B. Rankin, « The Origins of a Chinese Public Sphere », *art. cit.*

finissantes. La structure familiale, son système patriarcal (宗法制 *zongfazhi*), son système hiérarchisé d'ordres et de degrés (等级制 *dengjizhi*), et l'importance accordée aux principes moraux (道德观念 *daode guannian*) sont une incarnation – à une autre échelle – de l'organisation étatique. Jin et Liu vont encore plus loin en affirmant que, même dans les soulèvements paysans, l'organisation patriarcale des villages est présente selon une structure pyramidale qui facilitera la reconstruction de la société selon un modèle connu (XYW, chap. 5.4). Ainsi, le désordre (乱 *luan*), cet enfer chinois, ne serait pas aussi désorganisé qu'il veut bien en avoir l'air<sup>677</sup>. Entre l'individu et l'État se maintient un influent système patriarcal, isomorphe de l'État (宗法同構體 *zongfa tonggouti*), que Jin et Liu intègrent au système (XYW, chap. 5.4). La similarité entre les mécanismes de restauration de l'État et la structure de la famille patriarcale et du clan ressemble fort à la « société familiale » décrite par le sociologue Fei Xiaotong (費孝通 1910-2005) ou à la société qu'Émile Durkheim (1858-1917) appelle « politico-familiale »<sup>678</sup>.

Si les rapports d'exploitation féodaux existent aussi en Europe, ils ne sont pas aussi puissamment relayés au sein même de chaque famille. Dans l'histoire de l'humanité, clans et lignées servent principalement à préserver la cohérence de l'organisation interne à un groupe nous rappellent Jin et Liu. Le lignage en Chine, non seulement développe une cohésion interne des plus efficaces, mais aussi permet au gouvernement d'étendre son pouvoir à chaque foyer selon la pyramide de la hiérarchie administrative que Jin et Liu ont déterminée. Les soulèvements paysans en Europe ne portent pas intrinsèquement cette symétrie systématique autour d'une cohérence idéologique sans faille (loyauté au prince, piété filiale...). Ils fonctionnent selon le principe du remplacement d'un système par un autre système (取而代之主義 *querdai zhi zhuyi*) sur le modèle : Rome – Chrétienté – Humanisme (XYW, chap. 5.4). Il faut d'ailleurs bien souligner toute l'ambiguïté des lignages dans leur rapport aux échelons supérieurs du pouvoir. S'ils sont bien leur meilleur soutien en période de prospérité et sont souvent cooptés pour assurer des tâches administratives, ils peuvent aussi – souvent – être source de désordres, en particulier dans le sud du pays où leur empreinte sur la société est encore plus importante, que ce soit pour

---

<sup>677</sup> Une idée que semble confirmer – avec des outils théoriques très différents et pour une époque plus contemporaine – le sociologue Jean-Louis Rocca dans son étude sur la Chine contemporaine, *La condition chinoise : la mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Paris, CERI, éditions Karthala, 2006. Voir plus particulièrement les chapitres 4 et 5 respectivement consacrés aux contestations urbaine et paysanne, p. 177-283.

<sup>678</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society, op. cit.*, p. 30.

des affaires de vendettas locales ou d'empiétement sur les prérogatives fiscales ou judiciaires de l'État<sup>679</sup>. Jin et Liu perçoivent encore dans l'intégration de la structure de l'État à l'idéologie confucéenne une deuxième matrice de restauration, qu'ils nomment l'objectif d'intégration (一體化目標 *yiti mubiao*) et qui offre un agenda pour la refondation du pouvoir. La foi dans l'idéologie confucéenne est centrale dans la possibilité d'installer une dynastie neuve sur un modèle ancien (XYW, chap. 5.6). Une classe d'intellectuels convaincus, actifs, prosélytes et efficaces, s'engage dans la bataille pour le pouvoir au sein des grandes familles ainsi que dans les soulèvements d'une paysannerie excédée mais sans projet. Une classe lettrée qui systématiquement se divise à la veille des crépuscules dynastiques. D'un côté, les loyalistes (保皇派 *baohuangpai*) participent activement à la répression des troubles populaires et essaient de maintenir le pouvoir en place. De l'autre, des lettrés sont fermement opposés à la dynastie, et vont parfois jusqu'à soutenir ou organiser l'opposition armée. Une troisième catégorie attend de voir la tournure que prennent les événements. Seule l'union des deux matrices de restauration – patriarcale et idéologique – permet la récurrence d'une même structure sociale. Il existe trois possibilités pour restaurer l'ordre (XYW, chap. 5.7) :

1. les dirigeants de la révolte paysanne prennent le pouvoir et refondent une dynastie (premiers Han, Ming) ;
2. les grandes familles dirigent les jacqueries pour installer un nouveau pouvoir (Han postérieurs, Tang et Song) ;
3. une ethnie allogène s'empare du pouvoir sur les grandes plaines centrales (Yuan et Qing).

Dans les trois cas, les structures du nouveau pouvoir sont identiques à celle de l'Empire Qin-Han. Quelles que soient les conditions historiques de leur établissement, la nouvelle autorité doit pour exister composer avec la conjonction des deux matrices. Quand des révoltes paysannes renversent une dynastie, c'est sur la conformité idéologique entre État et famille que se légitiment encore les nouveaux dirigeants.

---

<sup>679</sup> Pierre-Étienne Will, « Entre présent et passé », in Philip Kuhn, *Les Origines de l'État chinois*, op. cit., note 77, p.44.



## b) Sinisation des idéologies révolutionnaires

Durant toutes les années 1980, Jin et Liu poursuivent et argumentent pour démontrer la consistance de l'idée d'une continuité – historique, culturelle, intellectuelle – entre cette Chine impériale et la Chine communiste. Ils publient en 1988 un texte où ils retracent le parcours d'un axe central de cette continuité – la sinisation/confucianisation du marxisme – autour d'un texte écrit par Liu Shaoqi en 1939, au moment où, lui et Mao, à Yan'an, précisent le cursus textuel et idéologique indispensable à leur prise de pouvoir sur l'interprétation de la réalité et sur l'idéologie. À ce titre, le « Comment être un bon communiste » (論共產黨員的修養 *Lun gongchandangyuan de xiuyang*) est un texte important, puisqu'il fait partie de l'ensemble des textes qui vont permettre d'unifier et de structurer théoriquement un marxisme chinois en phase de devenir la « pensée Mao Zedong » (毛澤東思想 *Mao Zedong sixiang*). Ce court essai intègre vite le vade-mecum indispensable à tout aspirant à l'intégration dans les rangs du Parti. Avant d'en regarder le contenu, il faut d'abord remarquer que le titre français (et anglais) du texte ne rend absolument pas compte d'un glissement sémantique majeur. Sébastien Billioud propose une traduction plus proche de l'original : « Propos sur la culture de soi chez les membres du Parti communiste »<sup>680</sup>. Ce titre reprend en effet, sans aucun doute possible, le virage d'un écrit théorique intimement lié à la situation présente du projet communiste chinois vers une tradition culturelle plus ancienne qui impose une cultivation morale personnelle de soi – le *xiuyang* – dans l'unique but de soumettre chacun de ses nouveaux membres aux objectifs de l'État et des dirigeants du Parti qui le représentent. Fins théoriciens, Liu et Mao (il est peu vraisemblable que la forme finale du texte ait été rédigée par le premier sans l'aval du second) ont compris, aux travers de leurs nombreuses expériences communes, et en particulier durant la Longue marche, la nécessité d'adapter l'orthodoxie marxiste de la révolution prolétarienne aux conditions qui sont alors les leurs, aux confins de l'immensité agraire chinoise.

Jin et Liu abordent ce texte de Liu Shaoqi à l'envers, en se demandant d'abord comment, dans un environnement social plutôt antitraditionnel, le confucianisme se pose encore comme « une chaîne (枷鎖 *jiashuo*) qui entrave le pays sur les chemins de la modernité ». Comment, questionnent-ils, dans un pays où officiellement la tradition

---

<sup>680</sup> Sébastien Billioud, « "Confucianisme", "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, 2007/3, p. 60.

n'existe plus, les jeunes générations se sentent-elles piégées dans le borbier (泥淖 *ninao*) de la culture traditionnelle ?<sup>681</sup> Leur réponse est simple : « une tradition nationale est un inconscient collectif indépassable » (無法超越的群體無意識 *wufa chaoyue de qunti wuyishi*). En déplorant la négligence de la recherche dans le domaine de l'influence des structures profondes (深層結構 *shenceng jiegou*) de la tradition confucéenne sur la culture contemporaine chinoise, ils réaffirment que sous la superficie d'une critique globale (全盤 *quanpan*) de la tradition, se cache un mouvement qui s'articule en poursuivant une logique similaire à celle de la culture confucéenne. Ainsi, les auteurs misent que pour devenir une idéologie dominante, la structure fondamentale du marxisme a été modifiée entre la fin des années 1930 et le début des années 1940<sup>682</sup>. Pour eux, dans son texte, Liu Shaoqi présente l'homme sous les traits d'une constante évolution, en conformité avec un principe fondamental du matérialisme dialectique. Il ajoute cependant une corrélation entre ce changement permanent et les évolutions de la société dans son ensemble qui lui permet dès lors d'établir un point de convergence entre la structure éthique du confucianisme et le marxisme. En rapprochant le marxisme des comportements moraux attribués à Marx et à Lénine, Liu ouvre une voie nouvelle du développement de l'histoire du marxisme. Il transforme ainsi une manière de savoir, une méthode de recherche de la vérité, en idéalisme moral. Cette reconstruction éthico-centrée (倫理中心主義 *lunlizhongxinzhuyi*) du marxisme est une rupture. De système de connaissance, le marxisme devient un système de valeur morale<sup>683</sup>.

Éprouver le *xiuyang* revient dès lors à étudier les normes morales du marxisme-léninisme pour répondre à la question : comment se perfectionner soi-même (如何修身 *ruhe xiushen*)<sup>684</sup>? Cette étude passe inévitablement par l'étude approfondie d'un corpus

---

<sup>681</sup> Jin et Liu, « "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua » ["Être un bon communiste" et la sinisation du marxisme], in Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Mao Zedong sixiang yu ruxue* [Pensée Mao et confucianisme], Taipei, Fengyun shidai, 2006, p. 203. C'est cette pagination que nous utilisons ici. Ce texte a d'abord été publié sous le titre, « Rujia wenhua de shengceng jiegou dui maliezhuyi Zhongguohua de yingxiang » [De l'influence de la structure profonde du confucianisme sur la sinisation du marxisme], *Xin Qimeng* [Nouvelles Lumières], n° 2, Hunan, Jiaoyu chubanshe, septembre 1988. Nous en proposons une traduction en français dans *MONDE CHINOIS/Nouvelle Asie*, n° 43, « Chine - le sens de l'histoire », 2015, p. 14-24.

<sup>682</sup> Jin et Liu, « "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua » , *art. cit.*, p. 204.

<sup>683</sup> Jin et Liu, « "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua » , *ibid.*, p. 208.

<sup>684</sup> *Xiushen* : travailler à sa perfection, s'exercer à la pratique du bien ; se perfectionner soi-même : culture morale personnelle qui vise la sainteté intérieure et permet de bien remplir sa tâche dans le monde ; morale ; cultiver le corps (Ricci).

On peut définir ce perfectionnement personnel confucéen selon cinq éléments :

1. la connaissance par l'observation (格物致知 *gewuzhizhi*) ;

textuel de « Classiques » (經典 *jingdian*) d'une manière encore fort similaire au long processus d'apprentissage des études traditionnelles. Désormais cependant, la « position correcte » (立場正確 *lichang zhengque*) par rapport à l'apprentissage n'est pas celle d'un intellectuel critique et raisonné, au nom d'une lecture où est déjà condamné l'« intellectualisme » (知識本主義 *zhishibenbenzhuyi*), contre la justesse d'un positionnement moral pur (純潔 *chunjie*)<sup>685</sup>. Le discours sur la connaissance disparaît, la compréhension du marxisme passe désormais par un positionnement idéologique où la qualité morale est déterminante. Dès lors, on assiste au recul croissant du nombre d'intellectuels d'extraction urbaine dans l'appareil gestionnaire du Parti dans une forme de vulgarisation (大眾化 *dazhonghua*) de la théorie propre au développement de toute théorie centrée sur un message éthique. À la confucianisation du marxisme-léninisme s'ajoute sa ruralisation/rustification (農民化 *nongminhua*). Venus en nombre au départ pour de multiples raisons où souvent s'imbriquent les violences du quotidien, la corruption du Parti nationaliste, auxquels s'ajoute un idéalisme politique fortement teinté de patriotisme, les intellectuels qui ont fait le pèlerinage vers la capitale révolutionnaire sont, soit éliminés, soit « réformés » dans des luttes politiques sans merci. Les convictions de ces pionniers intellectuels vont en être ébranlées. Ils seront démis ou cooptés pendant le Mouvement de rectification. En faisant correspondre la lutte des classe et les crises de conscience propres à chaque communiste, Liu efface la frontière entre le public et le privé et, dans le même élan, inféode désormais l'intérêt personnel à celui du Parti, l'intérêt local à celui du centre, l'intérêt de la partie à celui du tout, l'intérêt temporaire à l'intérêt permanent. Les auteurs nous rappellent que, si chez Marx la société communiste idéale s'appuie sur le développement des forces productives, et chez Lénine l'importance est mise sur le développement de la superstructure (上層建築 *shangceng jianzhu*), ni l'un ni l'autre n'ont envisagé l'accomplissement du communisme par la moralisation du prolétariat.

Dans un texte publié en anglais en 1993, Jin et Liu cherchent à résumer leurs travaux de la décennie précédente en analysant les origines intellectuelles du nationalisme et du

- 
2. la pratique (實踐 *shijian*) ;
  3. l'expérimentation (體驗 *tīyan*) ;
  4. la connaissance intuitive (良知 *liangzhi*),
  5. l'illumination (頓悟 *dunwu*).

Au demeurant, l'apparition ici du corps – *shen* – est à noter, tant elle implique encore, au delà de l'esprit, la totalité de l'engagement physique et moral – « corps et âme » – du prétendant communiste.

<sup>685</sup> Jin et Liu, « "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua », *op. cit.*, p. 208-209.

marxisme sinisé comme les piliers de la culture politique chinoise moderne<sup>686</sup>. Là encore, créer une unité systémique entre les deux grands courants idéologiques révolutionnaires est une gageure. D'abord parce que les deux idéologies sont classiquement perçues comme antagonistes, proposant deux projets de société totalement incompatibles, ensuite parce que les deux idéologies se veulent l'étendard d'une modernité chinoise en construction, en rupture avec la tradition confucéenne. Jin et Liu font de la pensée Mao et des Trois principes du peuple édictés par Sun Yat-sen une combinaison de la structure traditionnelle et de ce qu'ils appellent des valeurs antagonistes ou valeurs réactives (逆反價值 *nifan jiazhi*)<sup>687</sup>. De nouvelles valeurs morales, en opposition avec l'ancienne idéologie contrôlent et modèlent les nouvelles idéologies et le nouveau système culturel. Pourtant, pour Jin et Liu, les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle ne sont en fait qu'un mouvement de déplacement/remplacement idéologique. Ils affirment que, pour pouvoir s'imposer, une idéologie doit à ce moment de l'histoire chinoise répondre à deux exigences. Elle doit d'abord être en cohérence avec les structures profondes de la culture traditionnelle et, ensuite, posséder une capacité de mobilisation suffisante pour engager un projet modernisateur. Ils expliquent d'ailleurs la perte progressive de crédit du confucianisme – que les auteurs envisagent comme une perte de « désirabilité » (可欲性 *keyuxing*) – par l'incapacité de celui-ci à mener de front l'exigence double d'intégration sociale et de modernisation. Dans cette course au pouvoir, le marxisme-léninisme sera plus efficace que le sunyatsénisme.

En résumé (XYW, chap. 6.9), la Chine est un système intégré de lignages patriarcaux. Ce système s'axe autour des relations entre une économie de propriétaires terriens, un gouvernement bureaucratique unifié et une idéologie confucéenne orthodoxe. L'intégration ferme de ces trois sous-ensembles – économique, politique et idéologique – a su maintenir un état de stabilité supérieur au travers de nombreuses et périodiques phases de crises et de prospérités. Comme tout système hyperstable, le système chinois possède deux mécanismes régulateurs. Le premier régule les interactions entre sous-ensembles en période de stabilité. Le second apparaît quand les équilibres sont rompus et procède par de violentes convulsions pour rétablir l'équilibre de l'ensemble selon le schéma ancien. Le premier mécanisme régulateur, en période de stabilité, est ce que l'hypothèse de l'hyperstabilité appelle le système de contrôle puissant (强控制 *qiangkongzhi*). Le système

---

<sup>686</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, « Socialism and Tradition », *art. cit.*

<sup>687</sup> Jin et Liu, « Socialism and Tradition », *art. cit.*, p. 3.

intégré des lignages utilise l'appareil d'État pour réguler les relations entre les trois sous-ensembles de la structure sociale. Ce pouvoir de régulation est si étroit, si cohérent, qu'il empêche toute possibilité de changement. Ce faisant, se développent au sein même du système des puissantes forces d'aliénation que la cybernétique nomme des forces asystémiques – accumulation de terres, inflation et corruption de la bureaucratie. Ces forces viennent progressivement miner la cohérence de l'ensemble et participent à l'explosion du deuxième mécanisme régulateur. Les soulèvements populaires détruisent sur leur passage les forces asystémiques qui rongeaient l'ancien système. Ils détruisent en même temps les bourgeons d'une nouveauté qu'avait développés la dynastie dans sa période de stabilité. Ces deux mécanismes régulateurs fondent, nous l'avons vu, l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise. Mais, la particularité d'un système hyperstable est bien de ne jamais atteindre un état d'hyperstabilité absolu, fini. La structure est constamment en tension vers davantage de stabilité. On le sait maintenant, les aliénations fonctionnelles et les forces asystémiques qui finissent par tout emporter sont constitutives de la stabilité initiale du système. Elles sont inhérentes à sa structure, et nécessaires à son équilibre. Le vieillissement du système conduit inexorablement à son aliénation. Toute construction sociale doit en effet être suffisamment souple. Les sous-ensembles qui composent la structure sociale doivent pouvoir interagir harmonieusement, tout en conservant une autonomie suffisante. Malheureusement, l'extrême cohérence du système d'assujettissement de la structure intégrée chinoise manque de cette souplesse. Ses sous-ensembles sont si intimement liés que la résistance de la structure est un frein au développement d'une nouvelle structure.

Bien sûr, des tentatives régulières essaient de modifier, de réformer (變法 *bianfa*), le système d'intégration. Politiquement, le pouvoir instaure de nouveaux organismes de contrôle, réorganisent la bureaucratie, purge l'administration. Économiquement, il pacifie les marges et stabilisent le monde agricole. Idéologiquement, il rétablit la discipline. Son but est de restaurer le prestige de la dynastie. Ces élans réformateurs sont cependant, pour Jin et Liu, trop tardifs, et n'arrivent pas à endiguer ce contre quoi ils sont mis en place. Les réformateurs s'en remettent à des bureaucrates corrompus pour réformer une bureaucratie corrompue, à des prédateurs terriens pour contrôler d'autres prédateurs. « La croissance des forces asystémiques est la loi d'airain de l'histoire chinoise », donc, plus on avance dans la

dynastie, moins les réformes sont efficaces<sup>688</sup>. Jin et Liu avancent même que, de manière structurelle, ces réformes des milieux ou des fins dynastiques sont des facteurs d'aggravation de la crise sociale. La puissance des forces asystémiques affaiblit la capacité d'intégration du système social. Corriger des fonctionnaires corrompus par des fonctionnaires corrompus, faire cadastrer les terres par des prédateurs ou faire réformer le fonctionnement de la bureaucratie par des officiels compromis, c'est mettre de l'huile sur le feu de la décomposition sociale. C'est ce qu'ils appellent la loi du rendement décroissant des réformes politiques (变法效果递减律 *bianfa xiaoguo dijianlü*) (XYW, chap. 4.1). Et de citer les exemples connus de tentatives avortées par Wang Anshi (王安石 1021-1086) ou encore Zhang Juzheng (張居正 1525-1582)<sup>689</sup>. Ils notent aussi que, du point de vue de la classe exploitante, il y a peu de différences entre début, milieu et fin dynastique. Il s'agit toujours pour elle d'améliorer sa propre situation.

### c) « Bourgeois » de capitalisme

En interrogeant la notion de féodalisme, Jin et Liu se penchent sur sa manière de travailler, d'influencer, de jouer avec la modernité jusque dans le lieu le plus inattendu des idéologies modernistes fondées justement dans le seul but de sortir la Chine et les Chinois des pesanteurs supposées de cette féodalité sociale, politique, culturelle qu'ils voient influencer sur le présent. En faisant de la sorte, Jin et Liu se réinscrivent dans les débats « originels » de l'historiographie chinoise moderne du début du XX<sup>e</sup> siècle sur la position de la Chine dans son rapport au capitalisme. L'intrusion capitaliste est vécue comme un choc intellectuel traumatisant qui provoque le renvoi du pays dans les zones coupables du sous-développement économique et de l'arriération culturelle. Questionner à nouveau la place du capitalisme dans l'histoire de Chine, c'est donc aussi questionner les limites du féodalisme

---

<sup>688</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, p. 56.

<sup>689</sup> Wang Anshi, fonctionnaire provincial intègre et efficace est appelé à la Cour et tente à partir de 1069 une profonde réforme pour lutter contre la corruption dans l'armée et l'administration. Disgracié par une réaction conservatrice, il finira sa vie dans la poésie et la recherche. *Dictionnaire de la civilisation chinoise*, Encyclopedia Universalis, *op. cit.*, p. 738-740.

Zhang Juzheng tente de réformer la fiscalité en réduisant considérablement les effectifs administratifs. Il rencontre lui-aussi une résistance solide des institutions ciblées. Après sa mort, il sera accusé par l'empereur dont il a été le précepteur de corruption, de détournement et de factionnalisme. Toute sa famille est purgée. Ray Huang en fait un personnage central de son livre, *1587 – A Year of no Significance*, New-Haven & Londres, Yale University Press, 1981).

et reprendre le travail où l'avaient laissé d'illustres précurseurs en se posant la question de savoir si ce féodalisme a effectivement disparu comme le clame la version officielle de l'histoire de la République populaire. Si c'est effectivement le cas – si la Chine n'est plus féodale – se demandent simplement Jin et Liu, comment se fait-il alors qu'elle ne soit pas entrée dans l'étape de développement historique suivante, à savoir, celle du capitalisme. En effet, la nécessité des étapes historiques du dogme historiographique stalinien des stades de développement, offre à la question du développement – ou pas – du capitalisme en Chine une tournure délicate et pourtant logiquement nécessaire dès que l'on veut pousser vers leur fin la logique des arguments.

Pour comprendre la précarité de la situation historique du capitalisme en Chine, Jin et Liu passent par une analyse de son émergence en Occident. Pour eux, ce développement se fait en trois étapes. Une phase de « bourgeonnement » précède une phase où se coordonnent des interactions entre les facteurs déterminants du capitalisme. Ensuite, le capitalisme, renforcé et cohérent, s'affirme, pour enfin finir par remplacer l'ancienne structure féodale (XYW, chap. 6.1, p. 157-159). Effectivement, progressivement à partir du XI<sup>e</sup> siècle, paysans et marchands européens s'installent dans des villes naissantes pour échapper à l'emprise des aristocraties féodales. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre, bourgeoisie, clergé et artisans organisent une nouvelle structure de pouvoir politique autour de parlements. L'humanisme souffle déjà sur le sous-ensemble idéologique chrétien et explose au XVI<sup>e</sup> siècle pendant la Renaissance italienne. Cette effervescence vient parasiter la société féodale. En se développant ainsi dans l'ombre de la monarchie et en limitant d'abord ses prétentions, les premiers capitalistes participent de la croissance économique de la structure ancienne. Dans la deuxième phase de développement, le capitalisme se transforme en système latent, potentiel (潛在結構 *qianzai jiegou*). Le développement urbain, en même temps qu'il modifie les équilibres politiques, protège les intérêts des nouvelles classes citadines. Le pouvoir politique et économique des nouvelles élites se précise. Les liens entre la bourgeoisie nouvelle et les marchés sont intimes. Les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle sont analysées ici comme la maturation d'une nouvelle cohérence sociale capitaliste. « Liberté, égalité, fraternité » devient en France la devise de cette société nouvelle qui remplace la société féodale. Ce moment annonce la troisième phase et, encore une fois, l'Angleterre crée un précédent. La France, l'Allemagne ou la Russie, avec quelques différences, suivent le même chemin. La ville européenne de la fin du Moyen Âge est hors de portée de l'autorité féodale. C'est l'endroit où se transforment

les anciens liens de servitude en même temps que se développent l'économie et une culture nouvelle. C'est en ville que se joue, en Europe, la disparition du monde féodal. Le ferment de la Renaissance italienne est urbain. Celle-ci se construira sur les ruines laissées par la désintégration du pouvoir classique (XYW, chap. 6.2). Un nouveau système pour s'imposer doit suivre ce processus. Il s'installe dans un ensemble déjà fatigué et y développe des liens économiques, politiques et idéologiques jusqu'à devenir un système potentiel qui progressivement remplace l'ancien système. Une évolution qui correspond parfaitement à la *Théorie des systèmes* développée dans les années 1960 par Ludwig Von Bertalanffy (1901-1972), biologiste autrichien, fondateur d'une théorie systémique qui cherche à dégager des principes explicatifs de l'univers au moyen de systèmes permettant de modéliser la réalité<sup>690</sup>.

Selon les arguments de Jin et Liu, en Chine, deux obstacles systémiques empêchent le développement du capitalisme. La résistance et la cohésion de la société patriarcale – le contrôle puissant – ne laissent pas se développer les liens entre les différents embryons de systèmes alternatifs potentiels. Le système administratif chinois empêche les hommes de se libérer de leur terroir, ce qui enrayer la formation de cette classe intermédiaire (缺乏中介 *quefa zhongjie*) dont l'autonomisation fera le capitalisme européen. Très tôt, la hiérarchie administrative utilise son pouvoir d'assujettissement et, par voie légale, interdit aux classes de marchands se hisser dans la hiérarchie sociale. L'État, appuyé par une idéologie qui relègue les commerçants au bas de l'échelle sociale, leur refuse systématiquement la possibilité d'obtenir un minimum de représentation politique. Fernand Braudel (1902-1985) confirme cette idée d'une Chine où les termes de l'échange économique sont écrêtés, arasés<sup>691</sup>. À chaque échelon de la structure administrative (village, canton, préfecture, etc.) existent une multitude de lois et de taxes – ou des fonctionnaires corrompus – pour réguler et limiter l'envergure de leurs actions et leurs possibilités d'interaction avec d'autres groupes sociaux (XYW, chap. 6.2, p. 162). De plus, de tout temps, des pans entiers de l'artisanat, sous contrôle étatique, assèchent les ressources en hommes et en matériel. Ces activités sont aux mains d'autorités souvent peu au fait des techniques de gestion, et peu intéressées par les possibles bénéfices à en tirer. Les commandes passées par ces autorités, leurs ressources et approvisionnements, étant garanties par l'État, fondent un désintéret pour la performance économique qui laisse la productivité stagner, puis s'effondrer, quand

---

<sup>690</sup> Ludwig von Bertalanffy, *Théorie du système général*, op. cit.

<sup>691</sup> Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion-Champs Histoire, 2004, p. 37.



augmente la corruption du système. C'est dans un environnement relativement libre – les villes – que se sont développées les racines d'un capitalisme dont la loi de l'offre et de la demande était l'unique et meilleur stimulant. En Chine, les embryons de capitalisme sont victimes des forces asystémiques – abus de taxes et corruption de la bureaucratie – et bien souvent, disparaîtront avec elles dans la tourmente des mouvements populaires. Les initiatives privées n'auront jamais assez de liberté pour se développer. Des rapports et des modes de production obsolètes contraignent systématiquement le développement de nouvelles relations économiques malgré la présence pourtant bien réelle de capitaux et de savoir-faire. Le système intégré chinois n'a jamais laissé de vide pour qu'un espace puisse se créer. C'est même le sens de l'efficacité de sa capacité d'intégration.

Le développement du capitalisme a été rendu possible par la présence d'intermédiaires entre des forces économiques nouvelles et le pouvoir féodal. Ils ont besoin l'un de l'autre, le premier, pour continuer à se développer, le second, pour valider sa légitimité. On l'a vu, en Chine, le système d'intégration s'est progressivement formé autour de la monarchie pour contrôler un espace distendu d'économie agricole. C'était le seul moyen de lutter contre les tendances naturelles de l'aristocratie à l'autonomie. Achevé mille ans avant l'Europe, le système monarchique chinois va, au travers des crises qu'il traverse, renforcer ce pouvoir. Une classe intermédiaire autonome est structurellement impossible. Trouver des porte-paroles officiels et dûment mandatés qui ne soient ni bureaucrates, ni eunuques, ni aristocrates est rendu infaisable par la structure même de la société. L'unité chinoise est fondée sur un appareil bureaucratique idéologiquement unifié autour de l'institution impériale. Toute la cohérence du système repose sur ce socle.

En conclusion, Jin et Liu, confiants dans leurs arguments, ne pouvaient pas terminer leur livre sans proposer une lecture alternative de la longue histoire dynastique chinoise. Après la période des premiers Zhou (西周朝 *xizhouchao* 1045-771 av. J.C.), pendant laquelle se mettent en place les éléments fondamentaux du système d'intégration, le développement de l'histoire de la Chine impériale comme système hyperstable peut être divisée en quatre étapes (XYW, chap.7.11, p.234-235) :

1. les dynasties Qin (秦朝 *qinchao* 221-206 av. J.C.) et Han (漢朝 *hanchao* 206 av. J.C.-220) unifient l'Empire. Elles construisent un gouvernement fortement centralisé, un découpage et un appareil administratif précis. Elles norment le pays, idéologiquement, techniquement et économiquement ;

2. attaquée de toutes parts, l'unité de l'Empire se disloque pendant plus de trois siècles connus sous le nom des Six dynasties (六朝 *liuchao*, ou encore 魏晉南北朝 *weijinnanbeichao* 220-581), avant de renaître progressivement. Jin et Liu nomment cette période de « métastabilité » (雅穩 *yawen*), la première grande assimilation (第一次大融合 *diyici daronghe*) ;
3. la troisième phase est la période de maturité du système intégré. Les quatre dynasties Sui (隋朝 *suichao* 581-618), Tang (唐朝 *tangchao* 618-907), Song (宋朝 *songchao* 960-1279) et Yuan (元朝 *yuanchao* 1271-1368), malgré quelques courtes périodes d'inter règnes plus ou moins violentes, montrent l'extrême efficacité de l'intégration. Sciences, techniques, arts, artisanats et littérature connaissent leur apogée. Les aristocrates sont vaincus. Le système des examens préserve jalousement l'unité idéologique. Une unité que refonde le néoconfucianisme des Song ;
4. les deux dernières dynasties – Ming (明朝 *mingchao* 1368-1644) et Qing (清朝 *qingchao* 1644-1912) – sont celles où le système se fossilise sur sa propre perfection. En corrélation avec le nouveau dogme confucéen, l'isomorphie des lignages reprend du pouvoir. La bureaucratie s'enfle sans raison. La gangue des dissertations en huit pieds (八股文 *baguwen*) ajoutée aux impostures de la gentry orthodoxe tue l'esprit d'entreprendre. L'ouverture sur le monde est un lointain souvenir. L'Empire se sclérose.

Cette analyse du premier ouvrage de Jin et Liu consacré à l'hyperstabilité ne peut bien sûr pas rendre toute la saveur et la richesse d'un livre où d'autres thèmes – confucianisme, taoïsme, moïsme, légisme – et d'autres personnages importants – Dong Zhongshu (董仲舒 179-104), Zheng He (鄭和 1371-1433)... – viennent affiner dans le détail une narration qui contredit les lectures souvent un peu rapides – et souvent tactiques – accusant la version de l'histoire de Jin et Liu de tous les errements. On le sait, la perspective de l'histoire longue n'est pas imperméable à la critique et est une approche constellée de problèmes. La Chine est un ensemble géographiquement tellement grand et divers dont l'histoire est tellement longue que des réserves viennent immédiatement à l'esprit<sup>692</sup>. Mais, dans *Prospérité et crise*, il n'est nulle part question du reproche récurrent d'une histoire chinoise répétitive et

---

<sup>692</sup> Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.*, p. 192.

stagnante. Jin et Liu savent pertinemment qu'il est ridicule de comparer la Chine de Confucius à celle de Deng Xiaoping<sup>693</sup>. L'histoire de Jin et Liu est linéaire et progressive. Elle est l'œuvre d'un couple de scientifiques dont l'engagement est basé sur un sentiment de crise et d'urgence nationale et est donc par nature émotionnelle, autant que l'est l'époque où l'hypothèse historique de l'hyperstabilité est imaginée. L'académie a en général assez peu de sympathie pour les travaux d'histoire motivés par l'émotion et le patriotisme<sup>694</sup>. Jin et Liu proposent une autre histoire de Chine, déterministe et téléologique. Une révision de l'histoire moderne qui n'est là que pour expliquer la situation qui est celle d'un présent, qu'à leur manière, ils contestent.

#### **d) Une critique officielle perspicace mais convenue**

Quelle est la mécanique des cycles dynastiques ? La question n'est pas neuve, et les historiens des années 1920 et 1930 se la sont tous posés. Tao Xisheng (陶希圣 1899-1988), analyse l'époque Qin-Qing (221 avant J.C.-1911) comme une période postféodale condamnée à une longue stagnation par des forces réactionnaires. Fan Wenlan (范文瀾 1891-1969) aborde la problématique de la longévité par l'économie et la démographie. La faible et constante croissance de la population pendant la plus grande partie de la période féodale aurait limité la pression nécessaire à la modernisation des moyens de production. Pour Deng Tuo (鄧拓 1912-1966), les connivences d'intérêts entre propriétaires, usuriers et commerçants, tributaires de la préservation de l'ordre féodal, n'ont jamais poussé ceux-ci à le renverser<sup>695</sup>. Il est peu de dire qu'en enrichissant cette problématique d'éléments conceptuels nouveaux et en renouvelant les axes d'une problématique déjà ancienne, l'hypothèse de l'hyperstabilité a fait couler énormément d'encre depuis ses premières parutions, en Chine, ou encore à Taïwan et à Hong Kong. Il est donc impossible de reprendre l'ensemble de la littérature critique qui depuis plus de trente ans discute de sa valeur ou de ses erreurs. Ce n'est pas non plus nécessaire, tant finalement, on peut diviser les critiques les plus virulents en deux groupes. Un premier, fait d'historiens officiels, attaque l'hyperstabilité pour son inadéquation avec les dogmes les plus fondamentaux de

---

<sup>693</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>694</sup> Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.* p. 192.

<sup>695</sup> Daniel Kane, « Jin Guantao, Liu Qingfeng », *art. cit.*, p.60.

l'historiographie officielle. Ils mettent en doute la légitimité de Jin et Liu à parler d'histoire, en rappelant qu'ils ne sont pas historiens de formation. D'ailleurs, de nombreux livres sur l'historiographie moderne ou contemporaine, ne font même pas mention de leurs travaux dans une forme d'opprobre « corporatiste »<sup>696</sup>. Un second groupe d'historiens s'en prend à la volonté affichée de « scientificité » et critique l'ensemble de l'œuvre sur des points théoriques et méthodologiques, dans des discussions parfois absconnes, très en vogue à l'époque, mais souvent indigestes, d'autant que les vestiges scientistes trop marqués dans les premiers textes du couple disparaissent progressivement, à mesure qu'évoluent l'hypothèse et ses auteurs.

On trouve ainsi chez l'historien marxiste Jiang Dachun (蔣大椿 1940-2015), une critique théorique systématique de la construction méthodologique de Jin et Liu, dans la perspective des dogmes de l'historiographie marxiste officielle<sup>697</sup>. Jiang a longtemps dirigé la très officielle revue du Département d'histoire de la CASS. Il s'est fait remarquer dans un débat historiographique d'importance au tournant des années 1980 où il reprenait les arguments de Jiang Bozan pour réinstaller l'histoire (史 *shi*) devant la théorie (論 *lun*) en mettant la seconde au service de la première<sup>698</sup>. Il s'efforce, dans les dernières années de sa vie, à l'exercice délicat de la modernisation de l'historiographie officielle tout en respectant strictement les dogmes de l'orthodoxie. Une entreprise délicate, et pas toujours convaincante. Jin Guantao est régulièrement cité dans ses articles comme l'archétype de l'exemple à ne pas suivre. Dans un texte publié en 1990, Jiang s'attache à critiquer théoriquement l'hypothèse historique de Jin et Liu. D'entrée, dans une lecture assez peu surprenante, il réfute l'idée que les raisons ultimes, et les liens de causalité dans l'histoire soient considérés par Jin et Liu comme inopérants (無能為力的 *wuneng wei li de*). L'égalité établie entre les trois pôles de l'échange social – économie, politique et culturel – s'oppose directement au déterminisme économique (經濟決定論 *jinji jue ding lun*), ce qui

---

<sup>696</sup> L'exemple le plus récent est l'excellent livre de l'historien taiwanais Li Huaiyi, où, si la collection Vers le futur est mentionnée une fois, les noms de ses fondateurs – leurs travaux d'historiens – ne sont pas évoqués.

<sup>697</sup> Nous utilisons ici deux textes de Jiang, le premier, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu » [La poursuite théorique de Jin Guantao et ses errements], *Jindaishi yanjiu*, vol. 2, 1990. Le second texte est plus récent, « Contemporary Chinese Approaches to Historical Research, and the Development of the Marxist Conception of History », *Chinese Studies in History*, vol. 38, n° 3-4, printemps-été 2005.

<sup>698</sup> Jiang Dachun, « Lun yu shi de guanxi kaocha » [Investigation sur les relations entre histoire et théorie], *Lishi yanjiu*, n° 4, 1982, p. 21-26. Plus généralement sur les détails et les répercussions du débat, Susanne Weigelin-Schiedwedzick, « On *Shi* And *Lun* – Toward a Typology of Historiography in the PRC », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, décembre 1996.

bien sûr lui est insupportable<sup>699</sup>. Après une longue démonstration, Jiang nous explique qu'envisager l'histoire dans la perspective d'interactions entre trois ensembles a déjà été réfuté par les pionniers de l'histoire sociale que sont Marx, Engels et Hegel et que, par conséquent, Jin et Liu, près d'un siècle plus tard, s'égarent. Pour lui, de manière tout à fait orthodoxe, seule la quête des causes qui déterminent l'histoire confère à l'historiographie son caractère scientifique<sup>700</sup>. En restant attaché à cette idée d'interaction, Jiang s'étonne qu'on puisse envisager le politique comme une force motrice de l'histoire puisque le matérialisme historique nous enseigne que, citant la traduction chinoise des œuvres complètes de Marx et Engels : « La nation/l'État (國家 *guojia*) n'est pas une puissance imposée de l'extérieur de la société ». Pour Jiang, Jin et Liu sont bien légers (輕飄飄 *qingpiaopiao*) quand ils affirment que la recherche des causes ultimes est inutile (沒有意義的 *meiyouyiyide*) puisqu'ils s'attaquent à un fondement théorique du matérialisme historique (唯物史觀的理論基石之一 *weiwushiguan de lilun zhishi zhiyi*) sans lequel le matérialisme historique n'est pas le matérialisme historique ! À son crédit cependant, on doit dire ici que Jiang est assez adroit, quand il soupçonne de lire entre les lignes d'un couple d'auteurs qui, encore sans le dire ouvertement dans leurs premiers textes, cherchent déjà à se démarquer de l'idéologie officielle<sup>701</sup>. En manipulant un vocabulaire scientifique nouveau, Jin et Liu savent se rattacher – ou ne pas trop s'éloigner encore – des grands principes d'une histoire marxiste encore considérée comme « scientifique ».

Pour Jiang Dachun, la question de la longévité du système féodal chinois est un faux problème (虛假的問題 *xujia de wenti*) et l'hypothèse de Jin et Liu n'apporte rien de nouveau. Il rappelle que Jian Bozan s'élevait déjà dans les années 1930 contre une idée qui, pour lui est née en Angleterre, deux siècles plus tôt, chez Adam Smith (1723-1790), quand il écrit que la féodalité, « comme dans les autres sociétés, est déjà passée par de multiples évolutions »<sup>702</sup>. Jiang Dachun, bien évidemment, rejette en bloc l'idée des révoltes paysannes comme cause d'une forme de configuration répétitive négative. Pour lui, toute la construction autour de l'« intégration », des « mécanismes de régulation », des « capacités de rétablissement » brièvement décrits plus haut ne sont que des opinions éparses et déjà entendues d'idéalisme historique (歷史唯心論觀點的雜湊和翻版 *lishi weixin guandian*

---

<sup>699</sup> Jiang Dachun, « Contemporary Chinese Approaches », *op. cit.*, p. 11.

<sup>700</sup> Jiang Dachun, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu », *art. cit.*, p. 14-15.

<sup>701</sup> Jiang Dachun, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu », *art. cit.*, p. 16.

<sup>702</sup> Cité par Jiang Dachun, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu », *art. cit.*, p. 26.

de *zacou he fanban*) qui font de l'hypothèse de Jin et Liu, non pas le résultat scientifique de recherches historiques, mais une opinion arbitraire et subjective d'un couple qui ignore le processus objectif à l'œuvre (*客觀存在過程 keguan cunzai guocheng*) dans l'histoire chinoise<sup>703</sup>.

Quelques années plus tard, Jiang reprend le même argumentaire, mais cette fois, sa lecture de Jin et Liu semble avoir mûri. Le recul du temps lui permet, dit-il, de désormais lire clairement la stratégie de Jin et Liu. Ils affirmaient user de théories scientifiques nouvelles sous la direction du matérialisme historique, pour finalement s'en écarter. En reniant tout rôle directeur à la philosophie – en fait le matérialisme dialectique – dans les recherches historiques, Jin et Liu rejettent l'existence de facteurs matériels fondamentaux dans le développement historique<sup>704</sup>. On peut dire que cette critique, aussi officielle et dogmatique qu'elle puisse être, met assez justement le doigt sur une difficulté de lecture des travaux de Jin et Liu quant à leur positionnement intellectuel par rapport aux canons de l'historiographie officielle et du marxisme en général. Pourtant, quand Jiang reproche à Jin et Liu de « ne pas respecter les travaux de [leurs] prédécesseurs » et de « répéter [leurs] erreurs »<sup>705</sup>, on a le sentiment qu'il reproche aux auteurs le seul fait d'être ce qu'ils sont, des gens plus jeunes, pas encore en rupture, mais qui ne se satisfont plus des cadres – intellectuels, politiques, épistémologiques – dans lesquels ils ont grandi et que la mainmise du Parti sur la production historique cherche à préserver. Enfin, Jiang leur reproche d'être des scientifiques de formation, pas des historiens, une critique qui revient régulièrement pour expliquer que Jin et Liu ne « savent pas » respecter les faits historiques (*不會尊重歷史事實的 buhui zunzhong lishi shishi de*). Cette critique répète un argument souvent utilisé par le nationalisme chinois pour invalider de manière univoque et totale l'ensemble des travaux de ceux qui contestent la pertinence d'un nationalisme culturel tatillon, souvent à la limite de la xénophobie<sup>706</sup>.

De façon diffuse, la critique officielle semble en porte-à-faux avec les enjeux réels de l'hypothèse de Jin et Liu, même si son rejet global par les historiens marxistes montre assez

---

<sup>703</sup> Jiang Dachun, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu », *art. cit.*, p. 28.

<sup>704</sup> Jiang Dachun, « Contemporary Chinese Approaches », *art. cit.*, p. 119.

<sup>705</sup> Jiang Dachun, « Jin Guantao de lilun zhuiqiu jiqi miwu », *art. cit.*, p. 29.

<sup>706</sup> Ainsi, seuls les Chinois seraient à même de comprendre les Chinois. Ce qui est aussi absurde que d'affirmer que seuls les Français peuvent parler des Français et ne nécessite sans doute pas d'épiloguer plus avant. Peter Hays Gries, dans son *China's New Nationalism – Pride, Politics and Diplomacy*, (Berkeley, University of California Press, 2004) démonte avec une facilité assez convaincante la vacuité du discours nationaliste contemporain.

bien la sensation générale de radicalisme politique ainsi que le potentiel critique d'un tel exercice théorique contre les institutions d'où les historiens tirent eux-mêmes leur prestige et leur pouvoir symbolique. Il semble évident que le premier opus de l'hyperstabilité offre une explication alternative des mécanismes de l'histoire chinoise et conduit à un renouveau intense des discussions sur la nature de celle-ci. Ils ouvrent ainsi grandes les portes d'une série de défis au monopole du Parti communiste sur la vérité historique qui se prolonge jusqu'à nos jours. Le gouvernement comprend vite et réfute l'ensemble de la théorie, qu'il accuse d' « idéalisme historique caractérisé »<sup>707</sup>.

Dans une perspective critique, on trouve des lectures plus intéressante de l'hypothèse de Jin et Liu et de sa fonction épistémologique et/ou sociale chez des chercheurs qui ont su garder une distance critique par rapport à la Chine et à son histoire. Il est ainsi assez aisé de comprendre la construction théorique de Jin et Liu non seulement comme une explication de la longévité du féodalisme chinois, mais aussi – et peut-être surtout – comme un commentaire sur les problèmes contemporains de la Chine. On se rappelle l'expression de l'historien des idées Robin Collingwood (1889-1943) selon laquelle « toute histoire est histoire contemporaine » et que chaque époque doit « réécrire sa propre histoire »<sup>708</sup>. Les arguments développés par Jin et Liu sur l'inflation bureaucratique et sa corruption, une certaine inertie générale de la culture chinoise et la persistance d'un système de contrôle autoritaire, peuvent être envisagés comme une critique directe du présent régime et de ses velléités inquiètes de conserver le monopole du contrôle<sup>709</sup>. L'idée d'une puissance intégrative du système permet aussi de ne pas nommer directement de responsable de l'état présent de la Chine. Et, le Parti étant toujours aux commandes, le potentiel critique de l'hypothèse de l'hyperstabilité demeure évident pour le lectorat.

L'aspect régulateur des guerres paysannes est une pierre d'achoppement centrale des critiques orthodoxes, tant l'interprétation marxiste a fait de ces événements récurrents des éléments du progrès de la société chinoise. Cette idée est tellement subversive quand *Prospérité et crise* commence à circuler, qu'il faut nécessairement l'interpréter au regard de la situation dans laquelle elle a été conçue. L'hyperstabilité apparaît au moment de la Réforme et de l'ouverture, et révèle la distance que ses auteurs ont déjà pris avec leurs alliés potentiels dans une attaque à peine voilée contre l'ensemble du système où la culture

---

<sup>707</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>708</sup> Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, New-York, Oxford University Press, 1946.

<sup>709</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *op. cit.*, p. 39.

opère « comme un trou noir » qui sape toutes les énergies développées par des forces de changement qui n'ont jamais manqué. Il y a des rébellions, des puissances conquérantes dirigent le pays, et pourtant, tout se termine de la même manière. Les forces du changement sont détournées pour devenir une restauration<sup>710</sup>. La notion de « stabilité dynamique » développée par Chloé Froissart correspond assez bien à une explication du changement dans les systèmes stables qui est un dilemme central du régime actuel depuis le début des réformes. Les cadres du Parti, nous rappelle Børge Bakken dans son excellente étude sur ce qu'il nomme la « société exemplaire », à tous les échelons, se débattent en tentant de créer du changement dans des limites étroites très contrôlées. Ils ne sont préoccupés que par la tâche délicate de « faire de la croissance » tout en maintenant l'ordre social. La réforme denguiste cherche à (re)créer un équilibre social rationnel (合理的社會平衡 *heli de shehui pingheng*) qui nécessite de se débarrasser du système où celui-ci s'est perdu. Ceux qui lisent sérieusement Jin et Liu savent pertinemment qu'il est problématique de comparer la Chine de Deng avec celle de Confucius, mais que les concepts qu'ils inventent et utilisent laissent transparaître un mode de pensée générale où la création naît dans la limitation, et l'équilibre dans le déséquilibre. La perte d'équilibre et de contrôle est une expérience caractéristique des réformes, et Jin et Liu, ayant parfaitement senti et théorisé ce phénomène sont des analystes pertinents de leurs temps, malgré des excès scientistes rappelant aussi qu'il n'est pas nécessaire d'accepter tous les arguments de l'hypothèse historique pour en saisir la valeur intrinsèque. Leur travail peut bien conduire à quelques raccourcis mais montre un esprit théorique audacieux et sincère, signe de bonne santé pour la pensée chinoise<sup>711</sup>. Prosélytes de la rationalité scientifique, Jin et Liu se différencient des autres avocats du scientisme. Comme Fang Lizhi, leur idéal est de construire un dialogue entre science et éthique ainsi qu'entre raison instrumentale et raison substantive. Pour eux, et pour tous ceux qui ont traversé la Révolution culturelle, cet appel

---

<sup>710</sup> Børge Bakken, *The Exemplary Society*, *ibid.*, p. 40. Pour un exemple récent de « retournement » de forces de changement, la cooptation des avocats du Mouvement pour la défense du droit (民權運動 *minquan yundong*) comme outils de gestion des tensions perceptibles et parfois violentes chez les travailleurs chinois par les autorités centrales témoigne du « développement d'une forme sociale de la démocratie qui, tout en contribuant à l'adaptation du système autoritaire, concourt à son maintien ». Une dynamique d'adaptation à une situation changeante du monde du travail qui peut être interprétée comme une intelligence stratégique du gouvernement actuel, ou dans une perspective plus large comme une captation systémique de forces de changement par un terreau politico-culturel profond et ancien, le système d'intégration. La question reste ouverte. On lira avec grand intérêt les façons de cette cooptation développée par Chloé Froissart dans, « Les "ONG" de défense des droits des travailleurs migrants – des organisations proto-syndicales qui contribuent à la stabilité dynamique du régime », *Perspectives chinoises*, 2011/2, p. 20. L'auteure parle de régime, pas de système, mais les analogies sont trop nombreuses pour être ignorées.

<sup>711</sup> Bill Brugger et David Kelly, *Chinese Marxism*, *op. cit.*, p. 60.



à reconstruire une forme de rationalité transcende le simple intérêt académique. L'insistance sur une « totalité systémique » signale un engagement scientifique, mais aussi idéologique. La logique de l'indétermination du développement, la fascination de Jin pour les systèmes, le contrôle, l'information (三論 *sanlun*), le conduisent finalement à proposer d'audacieuses constructions qui pourtant respirent encore la dialectique hégélienne. En fait, ce jeu méthodologique à la frontière des théories dont il se réclame montre la difficulté réelle qu'il existe à « nommer Jin Guantao » ; à comprendre s'il ne veut, ou s'il ne peut dire adieu au récit-cadre de la dialectique hégélienne grâce auquel il a formaté sa critique du système<sup>712</sup>.

### e) Le « style » de Jin et Liu : chat noir ou chat blanc ?

Cette difficulté à lire et parfois à cadrer les travaux du couple implique de s'arrêter un instant sur ce que l'on peut appeler le « style Jin Guantao », en soulignant tout d'abord que c'est une manière de travailler « quadrupède » et « bicéphale » qui doit être entendue comme un moteur de cette œuvre, et peut-être comme un argument pour sa modernité. En effet, la complicité intellectuelle et professionnelle du couple est si étroite qu'ils forment à eux deux depuis le début des années 1970 un seul et même historien. Ceci n'empêche bien sûr pas l'un et l'autre d'avoir des activités spécifiques (voir bibliographie), ou des activités professionnelles personnelles. Cependant, il est important de bien souligner le poids de ce partenariat symbiotique tant il est peu commun et tant son influence dans les domaines de la littérature, de l'édition et de l'historiographie ont marqué – si ce n'est dessiné – les contours du paysage intellectuel chinois contemporain.

Jin et Liu appartiennent à un système discursif (話語系統 *huayu xitong*) universitaire de Chine continentale qui s'est développé au moment où les « structures » étaient la pierre angulaire du savoir historique. Et, même s'ils prennent avec le temps quelques distances avec les méthodes de leurs prédécesseurs, Jin, Liu et les historiens de leur génération croient toujours pouvoir saisir la Chine comme une entité globale et unique. Ils perpétuent une pensée chinoise convaincue qu'il existe une explication unique à l'histoire de Chine et

---

<sup>712</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, op. cit., p. 57-58.

par conséquent une solution unique aux problèmes chinois<sup>713</sup>. Cette entité, envisagée comme une totalité pouvant être créative théoriquement, c'est à dire « bénéfique » et « positive » à l'amélioration de la situation d'une Grande Chine (*Greater China*). Un objectif très concret qui explique la logique utilitaire mise généralement en œuvre dans cet académisme particulier, directement orienté vers la création (創造 *chuangzao*) de paradigmes théoriques holistiques pour comprendre le passé et le présent du pays<sup>714</sup>. On trouve dans les travaux du couple quelques éléments intéressants à souligner qui dépassent leur simple intérêt historique et cherchent à répondre à un certain mépris de l'académie<sup>715</sup>. D'abord, il n'est pas nécessaire d'être entièrement convaincu par le travail de Jin et Liu pour reconnaître tant l'ampleur des savoirs et des domaines abordées, qu'une sophistication méthodologique mêlée à une grande volonté de clarté dans le découpage et l'agencement théorique. Ensuite, un regard sur l'ensemble de la carrière des auteurs permet de distinguer une forme d'académisme distinctivement chinois insistant pour défendre le fait que la Chine est encore sous-estimée dans l'ordre global des choses. Et enfin, on peut reconnaître dans les travaux de Jin et Liu une forme d'assurance à maîtriser le passé chinois et à lui faire porter des fruits théoriques qui paradoxalement correspond assez bien à la posture d'anxiété constitutive des intellectuels chinois modernes. Un mélange d'inquiétude patriotique et culturel mâtiné d'une forme d'assurance théorique assez peu réflexive qui donne dans les années 1980 à l'historien cette position convoitée d'« intellectuel total », seul capable de comprendre – et de résoudre – les problèmes de la Chine. Une tendance brillamment caractérisée par le sinologue américain Thomas Metzger (墨子刻 né en 1933) comme un « penchant vers l'optimisme épistémologique » d'une intelligentsia chinoise toujours persuadée que la société est un tout organique, un « système de relations causales claires entre toutes ses parties » qu'elle peut comprendre, interpréter et manipuler comme bon lui sied<sup>716</sup>. Une caractéristique double qui explique le manque d'attrait occidental pour le type de récit historique que proposent Jin et Liu. La situation évolue, mais cela explique sans doute aussi le nombre restreint de traductions disponibles de leurs travaux en langues

---

<sup>713</sup> Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.*, p. 192.

<sup>714</sup> Gloria Davies, « The Self-Made Map of Chinese Intellectuality », in *Voicing Concerns, op. cit.*, p. 25.

<sup>715</sup> On notera ici que les académies chinoises et occidentales partagent le même mépris, pas pour les mêmes raisons. Les inimitiés chinoises semblent beaucoup plus tenir de l'ordre du personnel, de l'émotion, de l'égotisme et parfois du ressentiment. C'est souvent le cas, dans une académie où les divisions générationnelles sont très marquées et où le succès crée jalousies et rancœurs. C'est en tout cas une impression persistante, délicate à formuler.

<sup>716</sup> Thomas Metzger, *A Cloud across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories*, CUHK, Hong Kong, 2005, p. 93-98, cité par Gloria Davies, *Worrying About China, op. cit.*, p. 27.

occidentales alors que ceux-ci ont dans tout le monde chinois une valeur quasi-paradigmatique.

À cet optimisme théorique quant à leur capacité d'embrasser toute la Chine répond pourtant comme en écho un réel pessimisme pratique quant aux capacités d'évolution du système ossifié qu'est le socialisme bureaucratique chinois. Là encore, à l'optimisme de la période des réformes denguistes correspond paradoxalement l'évidence de la confiance d'emblée limitée de Jin et Liu pour les capacités du Parti à se réformer. Et, l'on peut se demander si le couple est conscient des conséquences de la logique même de leur hypothèse de l'hyperstabilité. En effet, si ont poussé celle-ci dans ses derniers retranchements, que le « système Chine » est effectivement bloqué dans un cycle d'éternels recommencements, qu'aucun système de remplacement culturel ne peut se développer en son sein, quelle autre possibilité qu'une immense révolution pour briser les cercles et sortir la Chine des cycles de crise et de prospérité ? Cette logique ultime de leur théorie, qui sort définitivement Jin et Liu d'une dialectique libérale du progrès qui envisage une évolution pacifique de la transformation sociale, passe alors d'un récit de continuité incrémentale à un nouveau récit de rupture et de révolution. Les implications politiques et idéologiques de l'hypothèse historique de Jin et Liu conduisent à une posture d'éradication totale et définitive des traditions culturelles qu'ils n'ont soit pas envisagé, soit ne semblent pas prêts à assumer<sup>717</sup>. Le radicalisme politique de l'hyperstabilité leur aurait-il échappé ? La question mérite d'être posée, quand bien même le sujet de leur positionnement politique demeure une énigme. Ce pessimisme quant à la capacité du vieux système à se métamorphoser trouve pourtant chez eux – comme chez d'autres historiens comme Yu Yingshi, beaucoup plus critique par rapport aux effets « catastrophiques » du communisme sur la culture chinoise – une voie de réalisation intellectuelle dans la proposition de « reconstruire » (重建 *chongjian*) la culture, seule alternative logique et viable entre le retour du même et la catastrophe<sup>718</sup>.

En effet, la difficulté à lire l'ensemble du travail de Jin et Liu, et à le placer sur l'échiquier intellectuel chinois est réelle et, paradoxalement, participe autant du succès – populaire, éditorial – que du rejet de leur œuvre. Cette difficulté, contrairement à des lectures rapides et superficielles, ne peut être résolue en énumérant les fissures de leur

---

<sup>717</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>718</sup> Yu Yingshi, a exprimé à mainte reprise – en substance – que le communisme a été la pire chose qui soit arrivé à la grande culture chinoise dont il se fait un ardent défenseur, et à son histoire. Voir Yu Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », in Jörn Rüsen, *Western Historical Thinking*, *op. cit.*

construction théorique. Le couple semble lui-même ambivalent quant à l'agenda sous-jacent de son propre discours. S'agit-il en dernier ressort d'offrir un discours historique à côté du politique, nourrie d'une volonté de rationalisme et d'objectivité scientifique comme il le clame régulièrement ? Pourtant, Jin et Liu ne peuvent ignorer le radicalisme du sous-texte de leur construction historique, et cette radicalité doit-elle être perçue comme un moyen de critique idéologique ? Jin et Liu semblent en fait sincèrement inconscients de marcher aux marges théoriques de trois discours contradictoires. Le modernisme wébérien est lisible dans la division tripartite de la société dans laquelle la modernisation s'accompagne inévitablement de la différenciation entre différentes sphères de valeurs (politique, idéologique/culturelle et économique)<sup>719</sup>. On l'a vu, la relation de Jin et Liu à l'hégélianisme, et conséquemment à la dialectique historique marxiste, est difficile à clairement identifier. Plus surprenant, l'affiliation de Jin et Liu à Confucius paraît déroutante tant Jin et Liu sont identifiés comme des modernistes en opposition générale à tous les préceptes du maître de Qufu. L'insistance sur l'intégration fonctionnelle (功能耦合 *gongneng ouhe*) spontanée des trois sous-systèmes peut indiquer la présence d'une impulsion holistique qui peut être apparentée à une logique chinoise caractéristique, intuitive et prémoderne, que certains n'hésitent à rapprocher d'une logique privilégiant une continuité indifférenciée, telle qu'on la trouve cristallisée dans la conception chinoise ancienne de l'unité entre l'homme et la nature (天人合一 *tianren heyi*)<sup>720</sup>. On peut se demander d'ailleurs si Jin et Liu ont eux-mêmes clarifié cette ambiguïté entre modernisme wébérien d'une relation entre sous-systèmes, et le recours plus ou moins conscient à une forme d'idéalisme confucéen qui pourtant est une des cibles continue de leurs attaques. Nous l'avons déjà vu, Jin, Liu et leur génération savent ne pas avoir été éduqué aux canons du confucianisme ; ils reconnaissent pourtant qu'on retrouve dans leur préoccupation pour la Chine deux grands traits de l'idéalisme lettré, à savoir une forme de perception holiste, globale des choses, et en même temps, une inquiétude sincère pour les affaires publiques.

De cette malléabilité intellectuelle, on peut peut-être assumer deux suggestions. Tout d'abord, il est très difficile de classer Jin Guantao et Liu Qingfeng dans une taxinomie disciplinaire académique d'inspiration occidentale qui compartimente à l'extrême. Historiens, philosophes, sociologues, il est en effet bien délicat d'assigner à ce couple une place définie, même si l'histoire est leur préoccupation centrale. De même, ces modernistes

---

<sup>719</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>720</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *ibid.*, p. 60.

déclarés en reviennent constamment à ce vieux « pot » culturel chinois, aussi familier que résistant, dans un usage du temps long, très long – et très contesté – à la fin du XX<sup>e</sup> siècle<sup>721</sup>. Ils sont considérés parfois confusément tant comme des modernistes iconoclastes que comme des historiens confucéens. Le philosophe Du Weiming en fait lui des « marxistes confucianisés », quand les conservateurs culturels taïwanais, peu soupçonnables d'affection communiste, se joignent sans scrupules aux condamnations les plus dogmatiques des très orthodoxes historiens marxistes du continent<sup>722</sup>. Et là se trouve le deuxième point, à savoir que cette malléabilité offre au couple la possibilité d'être à la fois avec et contre tout le monde, marxiste et antimarxiste, culturaliste et iconoclaste. Cette fluidité intellectuelle et cette perméabilité disciplinaire ne semblent pas contredites par le couple, tant elle répond à une manière de brouiller les pistes en se ménageant l'espace de liberté qu'offrent une certaine marginalité et le droit conséquent d'entreprendre tous les sujets. En cultivant pourtant le danger d'être nulle part...

---

<sup>721</sup> L'idée de « pot » vient de Bo Yang (柏楊, nom de plume de Guo Dingsheng 郭定生 1920-2008), qui dans un essai célèbre compare le fond culturel chinois à une cuve à tofu (醬缸 *jianggang*). Un fond culturel qui rejoint sur bien des points les « couches profondes de la culture confucéenne ». La comparaison s'arrête sans doute là tant le parcours de Bo diffère de celui de Jin et Liu. Pourtant, on retrouve chez ces auteurs une similitude de posture pessimiste sur les causes psychologiques de l'état de la culture chinoise suffisamment proche pour autoriser une analogie. Voir, *Choulou de Zhongguoren* [Horrible chinois], publié à de nombreuses reprises, il en existe un traduction anglaise, *The Ugly Chinaman*, faite, éditée et publiée par Don J. Cohn et Jiang Qing complétée d'une sélection de conférence, d'articles et d'interview de Bo. On peut lire (en anglais) un long extrait de l'essai ainsi qu'une réponse critique assez cinglante sur le site de l'*Australian Centre on China in the World*, sur le site *The China Story* : [<http://www.thechinastory.org/yearbooks/yearbook-2013/forum-counting-and-corruption/the-ugly-chinaman/>] (06/01/2016).

<sup>722</sup> Du Weiming, « Dalu ruxue xindongxiang de hanyi » [Implications des nouvelles tendances du néoconfucianisme en Chine continentale], *Zhongguo luntan*, vol. 27, n° 7, 1989, p. 31, cité par Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, note 29, p. 60.



**Troisième partie**  
**DU CENTRE VERS LA PERIPHERIE –**  
**LES LUMIERES EN EXIL**

## Chapitre VII : Jin Guantao, Liu Qingfeng, Hong Kong et la Chine « nouvelle »

---

### a) L'apogée des Lumières : *L'Élégie du fleuve*

À partir de 1987, et de l'éviction de Hu Yaobang, le mouvement d'émancipation intellectuelle entamé à la fin des années 1970, prend un tournant irrémédiable dans lequel s'aiguisent des tensions déjà existantes entre les intellectuels les plus pragmatiques et des éléments plus radicaux, sur les rythmes et les dimensions de la réforme denguiste<sup>723</sup>. Des tensions qui font écho au clivage politique entre réformateurs et conservateurs à tous les échelons de la hiérarchie politique. À la fin de l'année pourtant, au cours du XIII<sup>e</sup> Congrès du Parti, Zhao Ziyang qui a remplacé Hu au poste de Secrétaire général relance l'idée qu'une réforme économique complète n'est pas possible sans évolutions politiques. Le Congrès s'achève sur une déclaration qui stipule que la Chine « avance sur la voie du socialisme avec des caractéristiques chinoises », même si elle demeure pour le moment au « stade initial du socialisme »<sup>724</sup>. Pourtant, les réformes économiques rencontrent alors des difficultés liées à une libéralisation progressive des prix qui provoque une inflation massive et commencent à s'attaquer de front aux propriétés spécifiques de l'ancien système socialiste. La remise en cause par les réformes libérales du fameux modèle du « bol de riz

---

<sup>723</sup> La cause apparente de la chute de Hu est la contestation étudiante qui agite le pays à la fin de 1986 et contre laquelle il réagit avec une certaine indulgence jugée bien trop clémente par les durs du régime. Les causes sont pourtant plus profondes et remontent au début du processus des réformes. Hu, en charge des réhabilitations des cadres injustement condamnés pendant la Révolution culturelle a acquis un incroyable prestige dans les échelons moyens de l'appareil. Sincère, idéaliste, il est aussi impulsif et manque certainement de l'instinct politique nécessaire pour survivre longtemps dans les hautes sphères du pouvoir chinois. Dès 1981, Chen Yun utilise Wang Zhen (王震 1908-1993), un conservateur intransigeant, contre Hu pour le contrôle de l'École centrale du PCC (中共中央党校 *Zhonggong zhongyang dangxiao*). Hu perd à ce moment la main sur la revue *Tendances théoriques* (理論動態 *Lilun dongtai*), porte-voix théorique du Parti et moteur puissant de façonnage de l'idéologie et par conséquent du climat politique général. Il s'aliène également Zhao Ziyang, dans des manœuvres pas toujours très subtiles qui le dépassent sans doute un peu. Son refus de réprimer les manifestations étudiantes de 1986 est donc une opportunité commode pour limoger ce Secrétaire du Parti dont l'empathie pour la jeunesse, les étudiants et le monde intellectuel en général le font bientôt accuser de laxisme. Hu maintient tout de même de justesse son siège au Comité permanent du bureau politique (中國共產黨中央政治局常務委員會 *Zhongguo gongchandang zhongyang zheju changwu weiyuanhui*). Voir Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 188-194. Sur les manifestations étudiantes de décembre 1986, voir David Kelly, « The Chinese Movement of December 1986 and its Intellectual Antecedents », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 17, janvier 1987.

<sup>724</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 101.



en fer » (鐵飯碗 *tiefanwan*) – logement et éducation gratuite, sécurité sociale et emploi à vie – crée une alliance inattendue entre les couches les plus fragiles de la société qui s'inquiètent pour l'avenir et les politiciens les plus conservateurs qui continuent à résister devant la perspective du changement. En résumé, « l'approfondissement des réformes provoque une forte désillusion et des réticences grandissantes » nous dit encore Chen Yan<sup>725</sup>.

Du point de vue des intellectuels, la conséquence immédiate de la « démission » de Hu est la mise à l'écart des voix trop ouvertement dissonantes. L'astrophysicien Fang Lizhi, le journaliste-reporter Liu Binyan (劉賓雁 1925-2005) et l'écrivain et éditeur Wang Ruowang (王若望 1918-2001) sont expulsés du Parti<sup>726</sup>. Parallèlement, la tendance à la « marchandisation » (商品化 *shangpinhua*) impulsée par l'État pousse certains experts à quitter les structures officielles pour se lancer dans la mer des affaires (下海 *xiahai*) de la vente et de l'achat d'expertise pour répondre aux exigences des Quatre modernisations dans une société qui se complexifie<sup>727</sup>.

Pourtant, les anciens schémas d'emploi persistent, et la grande majorité des intellectuels qui continuent à travailler dans des institutions officielles restent dépendant de l'État en termes de traitements et de carrières<sup>728</sup>. Pour l'instant, plus que la privatisation des savoirs, ce qui réellement change dans la vie quotidienne des intellectuels, c'est la possibilité qu'ils ont gagné de discuter plus librement entre eux puis, prudemment, dans des

---

<sup>725</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *ibid.*, p. 102.

<sup>726</sup> Fang Lizhi est originaire du Zhejiang. Il commence à étudier la physique à Beida en 1952. Condamné comme « droitier » en 1958, il est envoyé dans l'Anhui (province orientale très pauvre), où il devient malgré tout un chercheur brillant. « Rééduqué » pendant la Révolution culturelle, il reprend néanmoins rapidement son travail et devient en 1984 recteur adjoint de l'Université de Hefei, la capitale de la province, où il met en œuvre un « programme de réformes institutionnelles démocratiques » qui place son institution à l'avant-garde progressiste. C'est là démarrent les manifestations de 1986. En reprenant le credo de la « science » et de la « démocratie » cher aux intellectuels du 4 mai, il s'aliène le pouvoir et est démis de ses fonctions après la chute de Hu Yaobang.

Liu Binyan vient lui du Heilongjiang et adhère très vite au Parti. En 1956, il se lance avec un rapide succès dans la « littérature de reportage » mais est lui aussi condamné comme « droitier » deux ans plus tard. Condamné à nouveau dès le début de la Révolution culturelle, il ne retrouve sa liberté qu'en 1979.

Wang Ruowang connu autant les prisons du Guomindang pour son affiliation communiste que celles du Parti communiste pour ses écrits satiriques. Il est exclu une première fois du Parti en 1957. Emprisonné en 1966, il est réhabilité en 1979. Ses appels pour les droits de l'homme et des réformes démocratiques le font expulser à nouveau du Parti en 1987. Il est mort aux États-Unis, sans pouvoir revenir en Chine. Il a passé en tout plus de 20 ans en prison.

On peut lire les interviews de Fang et Liu dans, Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, *op. cit.*, respectivement p. 316-334 et p. 277-315.

<sup>727</sup> Suzanne Ogden, « From Patronage to Profits – The Changing Relationship of Chinese Intellectuals with the Party-State », in Merle Goldman et Gu Edward (éds.), *Chinese intellectuals Between State and Market*, *op. cit.*, p. 111-137.

<sup>728</sup> Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *art. cit.*, p. 577.

colloques, des conférences et, l'ouverture aidant, avec des visiteurs universitaires étrangers. Sous la coupe toujours présente des Quatre principes, les discussions ne peuvent pas se développer dans l'espace public. L'autonomie se développe donc dans les sphères sociales et économiques privés ou semi-privés comme les salons (沙龍 *shalong*) – véritable incubateurs d'idées nouvelles – et pas dans la sphère politique. Un dispositif qui n'est pas sans rappeler l'attitude de mise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à ce que l'intelligentsia ne se confronte au pouvoir politique à partir de 1898<sup>729</sup>. Dans ce processus d'autonomisation, la réforme denguiste sort ainsi les intellectuels du cachot où les avait confinés Mao en détruisant leur prestige social avec une ardeur jamais vue auparavant. Des ambiguïtés passées cependant demeurent qui rendent toutefois difficile pour ces intellectuels de s'exprimer en-dehors – et donc au-delà – de la puissante ombre étatique<sup>730</sup>. Qu'ils le veuillent ou pas, les intellectuels se retrouvent à l'articulation d'un système politique qui cherche à évoluer et qu'ils croient pouvoir réformer de l'intérieur, et des évolutions sociales et économiques importantes qui modifient en profondeur la teneur du quotidien pour l'ensemble de la population, dans une certaine boulimie parfois confuse. Dans cette position schizophrénique se développe progressivement un malentendu – un aveuglement ? – de cette élite qui croit pouvoir faire remonter jusqu'aux sphères du pouvoir la libéralisation dont ils sont à la fois les acteurs, les bénéficiaires et les vecteurs.

### **La série *Heshang***

La démonstration la plus aboutie de cette perception complexe et mal définie de la situation général du pays, et des crispations contradictoires qui s'y combinent, trouve son ultime cristallisation – et les prémisses de sa douloureuse fin – dans l'histoire à peine croyable d'une courte série télévisée qui ébranle, d'une manière jamais vue avant ni revue depuis, l'ensemble de la société chinoise, la classe politique dans ses différentes composantes, jusqu'aux différents espaces de culture chinoise que sont Taïwan et Hong Kong, et jusqu'au Japon. En même temps, la production de la série est rendue possible par un monde médiatique sommé par l'État d'inventer de nouveaux « produits » pour développer des logiques commerciales neuves, où les considérations politiques s'effacent

---

<sup>729</sup> Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *ibid.*, p. 578.

<sup>730</sup> Bonnin et Chevrier, « The Intellectual and the State », *ibid.*, p. 590.

devant les stratégies économiques<sup>731</sup>. *L'Élégie du fleuve* (河殤 *Heshang*) impose en effet la teneur des débats intellectuels généralement cantonnés au monde universitaire sur l'ensemble d'une société inquiète et présente en six courts épisodes la totalité du construit fragile patiemment échafaudé par des hommes et des femmes en quête d'autonomie vis-à-vis d'un État pas nécessairement disposé à abandonner radicalement un modèle de relations sociales qu'il a lui-même inventé.

Pour les intellectuels de la trempe de Jin et Liu et des autres membres du comité de rédaction de la collection « Vers le futur », l'approche de la modernité du média encore récent qu'est la télévision procède sans doute de la croyance en cet outil comme vecteur possible d'éducation populaire et explique le mélange entre érudition académique et aspect plus « pop » d'une culture télévisuelle nouvelle en train de se dessiner. La série, projetée une première fois en juin 1988 par les réseaux de la télévision nationale (中央電視台 *zhongyang dianshitai* ou encore CCTV), révèle l'existence d'un fossé toujours plus grand entre les aspirations sociales grandissantes d'une intelligentsia éblouies par les promesses du marché et une population profondément anxieuse de sa situation, face à un pouvoir coercitif divisé sur la marche à suivre pour le développement du pays. Sans surprise, la série apporte clairement son soutien à la faction la plus réformatrice du pouvoir.

Dès le milieu des années 1980, la Télévision centrale se fait l'écho des activités de l'effervescence intellectuelle du moment en couvrant, par exemple, la sortie des deux premières séries de livres de la collection « Vers le futur », ou les premiers cours sur la culture traditionnelle offerts par l'« Académie de la culture chinoise ». Dès 1985, le comité de « Vers le futur » réfléchit à transformer quelques unes de ses publications en œuvres de fiction ou en émissions de type talk-show dans lesquelles seraient développées leurs idées progressistes. Grâce à un ancien élève de Liu Binyan, la situation prend un tour inattendu. Xia Jun (夏駿 né en 1962) est jeune. Issu d'une famille paysanne du Jiangsu, il entre à la Beijing Broadcasting Institute (北京廣播學院 *Beijing guangbo xueyuan*) et arrive à la télévision avec l'envie de changer les choses à un moment où la puissance de celle-ci s'affirme comme le média de masse par excellence partout dans le monde. Xia, qui a lu avec avidité les premières séries de la collection « Vers le futur » essaie de convaincre ses supérieurs de faire participer davantage à la programmation les activistes culturels que sont

---

<sup>731</sup> Ma Shuyun, « The Role of Power Struggle and Economic Changes in the "Heshang Phenomenon" in China », *Modern Asia Studies*, vol. 30, n° 1, février 1996, p. 45.

Liu Binyan, son ancien professeur, Su Xiaokang (蘇曉康 né en 1949), écrivain de reportage et scénariste, ou encore Jin Guantao, pour améliorer la teneur des sujets culturels et éviter qu'ils ne terminent comme d'insipides objets de propagande ou comme des dépliants touristiques<sup>732</sup>.

Engagé dès le départ dans un projet de documentaire autour du Fleuve jaune (黃河 *Huanghe*), Xia refuse l'idéalisme béat que peut représenter le fleuve dans l'imaginaire de ses contemporains. Il a fréquenté ses berges et y a avant tout été frappé par la laideur crue de la pauvreté, bien loin de l'éternel grandiose idéalisé du « berceau de la civilisation chinoise ». Son ambition l'amène à être chargé par sa hiérarchie d'un nouveau projet autour du fleuve. Cette fois, c'est Chen Hanyuan (陳漢元 né en 1936), directeur adjoint de CCTV – unique chaîne nationale à l'époque – qui prend l'incroyable décision de confier à ce jeune producteur inexpérimenté une série documentaire qui fasse usage des idées nouvelles développées depuis le début des réformes. Xia a à peine 25 ans et il a grandement conscience de ne pas être à la hauteur de la tâche de transformer son ressenti en projet culturel d'envergure nationale. Il contacte alors Su Xiaokang qui apporte au projet la juste mesure d'expérience du terrain, de maturité intellectuelle et de solidité idéologique<sup>733</sup>. Il contacte également Wang Luxiang (王魯湘 né en 1954) dont il a lu des déclarations plutôt audacieuses sur les qualités d'un réalisateur de documentaires à la fois historien et artiste, en 1986. Wang enseigne à l'université normale de Pékin (北京師範大學 *Beijing shifan daxue*) et accepte de se joindre à l'équipe en octobre 1987<sup>734</sup>. Le projet avance vite et les premiers synopsis sont rapidement présentés à un comité conjoint de CCTV et de l'armée, partout présente dans le monde de la télévision qui est alors considérée comme une technologie sensible. Là, la machine de la censure se grippe. Le système échoue, en ne percevant pas le potentiel dévastateur du sous-texte de l'œuvre. Tout ce qui est présenté est accepté<sup>735</sup>. Xia, qui n'a pas oublié l'importance des livres de la collection « Vers le futur »,

---

<sup>732</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, op. cit.*, p. 215-218. Les exemples d'utilisation des cours d'eau chinois comme symboles de force, de gloire et de ressources pour la mère patrie sont nombreuses : « Tangfan gudao » 唐蕃古道 [L'ancienne route de l'est des Tang], « Huashuo Changjiang » 話說長江 [Sur le Fleuve Yangzi], « Huashuo yunhe » 話說運河 [Sur le grand canal], ou encore « Huanghe » 黃河 [Le Fleuve jaune]. Xia Jun a d'abord travaillé sur ce dernier documentaire. Cité par Chen Xiaomei, « Occidentalism as a counterdiscourse: Heshang in post-Mao China », *Critical Inquiry*, vol. 18, été 1992, p. 694, note 10. Tous ces documentaires font écho au « mode de production asiatique », idée d'une société basée sur la maîtrise des eaux dont on trouve la première trace dans la correspondance entre Marx et Engels.

<sup>733</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, op. cit.*, p. 218-219.

<sup>734</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, ibid.*, p. 220.

<sup>735</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, ibid.*, p. 222

se décide à aborder son comité. Armé des deux premiers épisodes déjà montés, il les présente au groupe qui est impressionné. Jin, Liu ainsi qu'un autre membre du comité se retrouvent consultants sur le projet qui n'a pas encore de nom définitif. Le titre viendra de Wang Luxiang, fin connaisseur de littérature. Il trouve dans un poème classique le terme *shang* 殤 qui parle de mort prématurée, ou du héros qui meurt pour son pays. Qu Yuan (屈原 340-278), un célèbre poète, utilise le terme dans son *Hymne aux défunts* (國殤 *guoshang*)<sup>736</sup>. Le terme porte peut-être en lui l'attaque la plus sérieuse contre l'ensemble de la culture et de l'histoire de la nation chinoise. Il fait référence aux lamentations d'un survivant – le peuple ? les intellectuels ? – pour les martyrs qui ont sacrifié leur vie pour leur patrie<sup>737</sup>.

La série est diffusée sur une chaîne nationale du 11 au 16 juin 1988. Le script est publié en même temps dans le *Quotidien du peuple*<sup>738</sup>. Suite à l'émoi provoqué, la série est retouchée et diffusée à nouveau au mois d'août de la même année. La série provoque une vague d'émotion sans précédent, en Chine, à Hong Kong, Taïwan, et jusqu'au Japon où sont traduits, publiés et discutés les scripts. Jamais, les réformateurs n'avaient eu accès à un tel média et jamais ils n'avaient pu toucher un aussi large public<sup>739</sup>. Ils présentent pour la première fois à une audience de masse les débats hautement hétérodoxes qui d'habitude ne sortent pas du cadre universitaire<sup>740</sup>. L'hypothèse de l'hyperstabilité est largement utilisée et sous la critique de la culture chinoise traditionnelle, les spectateurs savent bien déchiffrer les attaques dirigées contre la rigidité idéologique du Parti communiste. L'unité de l'œuvre n'est pas d'ordre conceptuel, elle est d'ordre symbolique.

---

<sup>736</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *ibid.*, p. 221, en anglais, on trouve *River Elegy* ou *Deathsong of a River*.

<sup>737</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism: A Theory Of Counter-Discourse in Post-Mao China*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>738</sup> Le script est publié à plusieurs reprises dans différents journaux et dans différentes langues. Il sera aussi édité sous forme de livre. Par exemple, Su Xiaokang, Wang Luxiang, *Heshang*, Hong Kong, sanlian shudian, décembre 1988. Deux ouvrages recueillent une partie des articles de la polémique en Chine et à l'étranger : Zhang Yaodong (趙耀東) (dir.), *Heshang taolunji* [Recueil des discussions sur l'Élégie du Fleuve], Taipei, Fengyun Shidai, 1988 et 1989, 1990 et par Cui Wenhua (崔文華) (dir.), *Haiwai Heshang dataolun* [Le grand débat sur l'Élégie du Fleuve à l'étranger], Harbin, Heilongjiang Jiaoyu, 1988. Voir aussi, Su Xiaokang et Wang Luxiang, *Deathsong of the River : A Reader's Guide to the Chinese TV series Heshang*, trad. Bodman Richard W., et Pin P. Wan, New-York, Cornell University, East Asia Program, 1991. Ce dernier ouvrage est sans doute la somme la plus complète en langue occidentale sur le phénomène *Heshang*. En plus du script, on y trouve une multitude de traduction d'articles – chinois, taïwanais, japonais – en réaction, positive ou négative, à la série. Celle-ci est disponible sur Internet. La version que l'on trouve sur Youtube est raccourcie des deux tiers. Toutes les interviews y sont supprimées.

<sup>739</sup> Le nombre de téléspectateurs varie de 200 à... 700 millions ! Peu importe, ce qui compte c'est que, quels que soient les chiffres, l'audience de la série est déjà, en soi, un phénomène exceptionnel.

<sup>740</sup> Geremie Barmé, « History for the Masses », in Jonathan Unger (éd), *Using the Past to Serve the Present*, *op. cit.*

L'attaque est voilée, mais évidente. La légende veut que Zhao Ziyang, en visite à Singapour, ait offert un exemplaire de la série à Lee Kuan Yew (Li Guangyao 李光耀 1923-2015), premier ministre à l'époque. La « controverse *Heshang* » (河殤爭論 *Heshang zhenglun*) peut entrer dans le dictionnaire<sup>741</sup>.

### La « politique » de *Heshang*

Avec le ton professoral d'un vieux sage désabusé, la voix off nous accompagne dans cette profusion d'images. L'ensemble reste d'une facture assez classique pour l'époque et combine le documentaire de paysage (風光片 *fengguangpian*) et le film politique, qu'on appelle à l'époque « thématique » (專題片 *zhuantipian*). L'usage d'interviews d'historiens et d'économistes est cependant inhabituel<sup>742</sup>. Jin et Liu apparaissent dans le cinquième épisode. Ce que *Heshang* donne à voir est d'une perception évidente pour le public parce que la série n'est construite que d'un assemblage d'images connues. Pas d'archives secrètes ou inédites, une imagerie connue de tous qui manipule avec un certain brio deux niveaux de discours, le factuel et le symbolique, pour être certain de toucher l'audience dans son intimité à un moment où l'imaginaire social est dominé par une prédisposition forte contre l'idéologie officielle<sup>743</sup>. Ce qui est nouveau, c'est l'assemblage des contenus dans une opposition chromique entre une Chine jaune, retardée et « retardante », sclérosée et introvertie, et une Chine bleue, ouverte sur le monde, la liberté et la démocratie, innovante et capable de prospérité, à la condition qu'elle s'extirpe des cycles historiques qui condamnent son développement. Cette approche presque psychanalytique de la culture chinoise n'utilise pas de jargon académique mais un langage fait d'analogies provocantes, en renversant les commentaires habituels d'images connues, ouvrant ce faisant à la polémique et à l'inconfort un cadre de représentation visuelle intime. Les titres annoncent d'emblée la tonalité de l'ensemble : « À la recherche d'un rêve » (尋夢 *xunmeng*),

---

<sup>741</sup> Li Kwok-sing, *A Glossary of Political Terms of the PRC*, Chinese University Press, Hong Kong, 1995, p. 141-45.

<sup>742</sup> Judith Pernin, *Pratiques indépendantes du documentaire en Chine – Histoire, esthétique et discours visuels (1990-2000)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 69.

<sup>743</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism*, *op. cit.*, p. 33.

« Destinée » (命運 *mingyun*), « Lumières spirituelles » (靈光 *lingguang*), « Nouvelle ère » (新紀元 *xin jiyuan*), « Tristesse » (憂患 *youhuan*), « Azur » (蔚藍色 *weilanse*)<sup>744</sup>.

Que voit-on quand on regarde *Heshang* ? On voit tout ce qui travaille la Chine et surtout ses intellectuels depuis l'imposition de la modernité comme réflexion sur le passé et la culture. À ce titre, *Heshang* est bien un élément clef des Lumières chinoises. On voit les terres glabres et ravinées des régions septentrionales, depuis toujours éloignées de la prospérité. On voit de pauvres hères tirer des bateaux à contre-courant sur des chemins de halage escarpés. On voit la guerre, des soldats japonais ouvrant le feu devant des fosses communes vite creusées. On voit la tombe du premier empereur, et ses milliers de soldats prêts à le servir pour l'éternité. On voit Mao devant les foules venues l'acclamer, « Petit livre rouge » en main. On voit des dragons. On voit des danses folkloriques, des fêtes villageoises et partout le jaune de la poussière. On voit le tourbillon des eaux tourbeuses de ce Fleuve qui est traité comme le symbole de la Chine, ou plutôt d'une certaine mentalité. La Fleuve, symbole ambivalent, dont les limons fertilisent les plaines qu'il traverse depuis toujours et grâce à quoi son bassin est considéré comme le « berceau de la civilisation chinoise », en même temps qu'il impose son lot de malheurs et de souffrances quand il lui semble bon de déborder ou de changer son cours, ravageant tout sur son passage, ne laissant que désolation. Dans ce festival de la mythologie nationale chinoise, l'analogie « familiale » est filée tout du long, le Fleuve est une mère devenue tyrannique. On voit encore la violence, la Révolution culturelle, la Campagne antidroitière, conséquences les plus récentes des dévoiements d'une mentalité agraire, paternaliste, utopique. On voit des professeurs arborant bonnets d'âne, hués et humiliés par une foule hurlante et vengeresse. On voit des flots de paysans courbés sur des champs immenses, peinant sur les chantiers

---

<sup>744</sup> Le terme *youhuan* est particulièrement intéressant, et délicat à traduire tant ses implications sont nombreuses. Il signifie à la fois « misère », « souffrance », mais aussi « regret » ou encore « préoccupation », « inquiétude », et « sollicitude ». On retrouve ce terme dans la posture d'inquiétude, d'anxiété (憂患意識 *youhuan yishi*) vis-à-vis du destin national chez les lettrés face au dévoiement d'une situation politique, comme chez les intellectuels modernes confrontés à la possibilité de la disparition de leur pays (國亡 *guowang*) et/ou de leur culture (文化失落 *wenhua shiluo*). Le livre de Gloria Davies sur cette idée d'inquiétude commence ainsi : « L'inquiétude patriotique *youhuan* est un appel à la responsabilité qui appartient à un vocabulaire ancien, établi, avec lequel les intellectuels chinois dessinent traditionnellement leurs examens critiques (*critical inquiry*). Bien que l'importation du vocabulaire euro-américain ait permis à la critique sinophone engagée avec la pensée chinoise moderne et ancienne d'évoluer vers de nouvelles manières de faire sens, cela n'a pas diminué l'impératif moral inhérent du *youhuan*. Le *youhuan* donc, comme praxis nationale, constitue un discours normal qui renvoie toute les contributions de la pensée chinoise contemporaine [...] à la question de la meilleure route à suivre pour la Chine ». *Worrying About China*, op. cit., p. 1. Hu Jintao utilise le terme dans un discours le 5 juin 2006 devant les membres de la CASS en invitant à « approfondir cette posture d'anxiété » (*Women bixu zengqiang youhuan yishi*) (l'intégralité du discours disponible en .pdf sur le web).

pharaoniques de la construction du socialisme ou ployés sous la dureté du quotidien, le soc et la charrue, le buffle d'eau dans la boue des rizières.

Une image revient plusieurs fois dans la série, une image particulièrement émouvante, le visage émacié d'un paysan, sourire béat d'une bouche édentée, le regard vide... Aujourd'hui ? Il y a cent ans ? Mille ans ? À cela, dans un usage abusif du fondu enchaîné qui superpose et fait périlcliter les espaces et les époques, on associe l'autoritaire et monstrueux dragon aux despotes Mao et Qin Shihuang. La juxtaposition d'images et du texte de la voix off crée un sous-texte où sont identifiés à une même calamité l'orthodoxie maoïste-stalinienne et le confucianisme d'État. À tout cela, on oppose sans toujours de logique précise, la technologie, les usines flambants neufs, le verre immaculé des gratte-ciels, les savants en blouses blanche, chirurgiens ou spécialistes, dans des salles de contrôle aux vastes murs couverts de l'ingénierie clignotante de la civilisation industrielle. Michael Gorbatchev (né en 1931) est là, Ronald Reagan (1911-2004) aussi, avec Zhao Ziyang et Deng Xiaoping. Le Japon revient, mais cette fois dans les wagons de son fameux *Shinkansen* (新幹線 *xinganzhian*), « bullet train », ultra-rapide, ultramoderne. On voit aussi des pagodes, découpées sur des ciels qui semblent toujours bleu, on y voit des étendus de mer bleu, puis on voit le globe, vue de l'espace, bleu. L'ensemble termine par les images des eaux tourbeuses du Fleuve jaune, qui, apaisées, rencontrent, après mille ans de turpitudes, pour s'y mélanger – ou s'y dissoudre ? – les eaux azures de l'océan. La puissance du documentaire réside justement du passage de l'un à l'autre ensemble symbolique – jaune et bleu – qui fait alterner le ressenti, du narrateur et du public, du pessimisme à l'optimisme<sup>745</sup>. Et, contre toute attente, les derniers moments du documentaire offrent un moment d'optimisme, voir d'utopie, qui laisse quand même un espoir pour le parcours de la culture chinoise dans la modernité.

Les références à de grands noms de l'histoire occidentale sont nombreuses : Christophe Colomb, Fernand de Magellan, Galilée, John Locke, Adam Smith, John Maynard Keynes, Arnold Toynbee ou Joseph Needham... Elles sont toutes utilisées pour dire, qu'encore une fois, comme en écho aux premières Lumières, la Chine se trouve à un carrefour et que, cette fois-ci, elle ne doit pas manquer l'opportunité de sa modernisation. Le traitement favorable et partial de tous ces personnages établit un paradigme non-Chinois qui peut être utilisé pour critiquer ce qui est chinois, même si l'impérialisme

---

<sup>745</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 120.



occidental est condamné pour sa violence conquérante à plusieurs reprises en Chine et pour les humiliations faites aux peuples colonisés plus généralement<sup>746</sup>. Le Japon, figure asiatique d'une certaine modernité, est aussi régulièrement renvoyé à ses nombreux agissements condamnables du début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais, ce n'est pas l'Occident qui est appelé à sauver la Chine, car, ce n'est pas lui le responsable de son retard. Le retard de la Chine, ce sont les Chinois eux-mêmes. Discours coupable connu mais seul discours possible dont le prolongement logique est que les Chinois seuls pourront sortir leur pays de sa situation en « sortant du cercle vicieux de la culture agraire, continu jusqu'aux mythes (神話 *shenhua*) du Grand bond en avant et à l'inévitable conclusion de la Révolution culturelle », photos de la propagande de l'époque à l'appui (« Nouvelle ère »). La responsabilité occidentale est minimisée aussi parce que c'est de la mer qu'est venue la « nouvelle culture », associée au capitalisme et à la société industrielle, à la science et à la démocratie (« Destinée »). Le soutien aux réformes est évident, l'absence de marché – mécanisme compétitif pour l'égalité des opportunités – est cause de toutes les crises.

Interviewé dans le cinquième épisode, Jin Guantao présente ses hypothèses historiques et rappelle que, dans la nature et le monde social, rien n'est jamais immobile, avant de dire que la Chine doit absolument éviter les crises dévastatrices (毀滅性的動盪 *huimiexing de dongdang*) mais qu'il est nécessaire de progresser de manière constructive. Optimiste, il va jusqu'à annoncer qu'après « avoir réformé le système économique, nous devons finalement commencer à essayer de réformer le système politique » (« Tristesse »)<sup>747</sup>. Les difficultés économiques du présent – l'inflation extrême en particulier – sont clairement perçues après dix ans de réformes dans une menace définitive : « La tolérance pour les réformes se mesure au prix du porc » (« Nouvelle ère »). Pour les auteurs, le coupable, c'est l'absence des mécanismes de marché, la solution, le développement économique. Car la pauvreté fait le lit de l'ignorance et vice-versa (« Nouvelle ère »). Cette crise de la réforme, perceptible nettement à partir de 1988, tient à l'émergence d'une complète reconnaissance publique d'un sens de la crise qui existe chez les intellectuels depuis la fin de la Révolution culturelle. *Heshang* arrive à temps pour mettre en images la fin de l'utopie quant à l'issue des réformes, perceptible dès la fin du XIII<sup>e</sup> congrès.

---

<sup>746</sup> Chen Xiaomei, « Occidentalism as a counterdiscourse », *art. cit.*, p. 697.

<sup>747</sup> Jin Guantao dans, Su Xiaokang et Wang Luxiang, *Heshang*, Hong Kong, sanlian shudian, décembre 1988, p. 91-93.

La série présente les habituels symboles de puissance que sont le Dragon, le Fleuve jaune ou la Grande muraille comme les origines d'une soumission grégaire qui a enlisé le pays dans une utopie paysanne et patriarcale. La domination de la nature indomptable du Fleuve jaune se reflète politiquement dans une immémoriale domination despotique<sup>748</sup>. En retournant la symbolique de grandeur et de puissance habituellement attachée à ces trois emblèmes, les auteurs de *Heshang* touchent le cœur de la psyché nationale. À un moment où les réformes se font hésitantes, où l'inflation galope, où la tête réformatrice est tombée et où la société doute des capacités réformatrices du gouvernement, le choc est considérable. Les grands principes de l'hypothèse de l'hyperstabilité sont utilisés, simplifiés et provoquent le même émoi que le livre pour, cette fois, un public beaucoup plus large et divers. Sous la critique de la culture traditionnelle bien sûr, la critique contre la Chine socialiste est évidente. De même que les maux qui depuis toujours empêchent le pays de progresser – bureaucratisme (官僚主義 *guanliaoazhuyi*), privilèges (特權 *tequan*), et corruption (腐敗 *fubai*) – sont les mêmes qui entravent la vie quotidienne de la population (« Tristesse ») dans ce qui malgré tout ressemble encore à une rime de l'histoire. Une critique évidente du présent fait pencher la série – ses auteurs – du côté des manifestations étudiantes de l'hiver 1987-88, dont les revendications, mêlant un sens profond d'aliénation à un sentiment honteux d'arriération, dénoncent la corruption des cadres et conduisent au limogeage de Hu Yaobang.

### **Le phénomène Heshang**

On comprend donc assez facilement le flot de critiques qui s'amoncellent contre la série, accusée de propager, dans le désordre, le fatalisme historique, le déterminisme géographique, l'eurocentrisme, l'occidentalisation, l'élitisme culturel, la possibilité d'un futur non socialiste, et l'hypothèse de l'hyperstabilité. La participation de Jin et Liu à la série donne un nouveau souffle à leurs travaux... et à leurs critiques. Pourtant, du visionnage attentif de la série naît un paradoxe. Ces lectures les plus abruptes tendent à donner de sa logique, de son intention, un sens absolument cohérent et transparent, alors justement que sa réussite est de retranscrire l'humeur inquiète de l'époque et de montrer un argumentaire presque uniquement fait d'ambiguïtés quant à la situation chinoise, à son avenir en laissant une place importante aux ambivalences idéologiques nombreuses qui

---

<sup>748</sup> Joël Thoraval, « La Tradition rêvée », in *L'Infini*, n°30, Paris, Gallimard, été 1990, p.152

habitent les intellectuels modernes et contemporains qui y réfléchissent, que ce soit par rapport à leur relation au pouvoir, à la nation, à la culture chinoise et à son histoire<sup>749</sup>. Et c'est justement le discours idéologique que propose *Heshang* et sa complexité qui font l'intérêt – et l'efficacité – de la série, bien plus que les raccourcis et les erreurs dont sa narration est effectivement criblée<sup>750</sup>. L'exhaustivité académique n'est à l'évidence pas le but recherché. L'unité de l'œuvre est ailleurs et le talent de ses créateurs est justement l'extrême sensibilité dont ils font preuve quant à la conjoncture sociale générale en donnant à la réalité des difficultés du quotidien « une forme et un ton, volontiers dramatiques, où [leurs] contemporains reconnaissent leurs angoisses ou leurs espoirs »<sup>751</sup>. Ainsi, l'importance prise par ce qui est devenue la controverse *Heshang* résulte de cette approche paradoxale des concepts d'histoire et de symbolisme culturel, et à la relation complexe qu'entretiennent les intellectuels avec les Lumières et le nationalisme<sup>752</sup>.

Dans les virulents débats autour de *Heshang*, encore une fois, on reproche aux travaux de Jin et de Liu d'abandonner le matérialisme historique, de nier la nécessité de la révolution de 1949, d'oublier la téléologie communiste. Leur interprétation des soulèvements comme mécanisme régulateur mis en place par le système d'intégration pour venir à bout de forces asystémiques qui minent structurellement les dynasties est toujours insupportable pour les critiques les plus orthodoxes. *Heshang* et ses auteurs sont accusés d'occidentalisme radical, de cosmopolitisme antipatriotique, de nihilisme culturel. Des accusations classiques aux relents nationalistes fortement populistes qui sont toujours utilisées de nos jours pour discréditer libéraux, démocrates ou simples critiques. Des accusations de « pollution spirituelle », d'occidentalisation (西方化 *xifanghua*) ou de « nihilisme national » (民族虛無主義 *minzu xuwuzhuyi*) qui oublient cependant la teneur hautement patriotique de l'ensemble du projet *Heshang*<sup>753</sup>.

---

<sup>749</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>750</sup> La civilisation chinoise ne vient pas seulement du bassin du Fleuve jaune ; la Grande muraille n'a jamais empêché les contacts avec le monde des steppes et l'Asie centrale ; le bassin du Yanzi, et surtout la région du Jiangnan, propose une civilisation marchande et artisanale longtemps plus avancée que l'Europe... Voir Joël Thoraval, « La Tradition rêvée », *art. cit.*, note 1, p. 153.

<sup>751</sup> Joël Thoraval, « La Tradition rêvée », *ibid.*, p. 157.

<sup>752</sup> Entrée « Heshang phenomenon », in Li Kwok-sing, *A Glossary of Political Terms*, *op. cit.*, p. 141-145.

<sup>753</sup> Zhao Suisheng, « Chinese Intellectuals Quest for National Greatness and Nationalistic Writings in the 1990s », *The China Quarterly*, n°52, Cambridge, 1997, p. 725-745.

## Heshang en perspective

À propos des arguties inutiles quant à la justesse académique de la série, Jin Guantao dès décembre 1988, affirme que l'importance, dans l'utilisation que les auteurs ont fait d'un média de masse (大眾傳播媒介 *dazhong chuanbo meijie*), est que « tout ceux qui ont vu la série, qu'ils soient ou non d'accord avec son point de vue, ont été touchés en leur fort intérieur (內心 *neixin*), ce qui en fait un essai constructif (創造的嘗試 *chuangzao de changshi*) ». Il ajoute que :

Dans *Heshang*, le Fleuve jaune est utilisé comme un élément pour diffuser les considérations (沉思 *chensi*) des savants (學者 *xuezhe*); qu'il s'agisse des discussions sur les découvertes scientifiques, l'idéologie féodale, les inondations ou les bouleversements destructeurs (動亂破壞性 *dongluan pohuaixing*) de l'histoire de Chine, tout tourne autour de ce centre. Et c'est parce que *Heshang* développe des domaines qui sont tellement vastes qu'il est inévitable qu'on y trouve des imprécisions (不盡準確 *bujin zhunque*) historiques, d'autant que de nombreux sujets sont encore en train d'être débattus et discutés au sein même de l'académie.

Contre l'élitisme et le rôle centrale des intellectuels dans la transformation de la mentalité féodale chinoise, Jin répond encore n'avoir jamais cherché à « sous-estimer la sagesse populaire » (低估大眾的智慧 *digu dazhong de zhihui*) avant de conclure que les « penseurs doivent réfléchir avec le peuple »<sup>754</sup>.

Dans un entretien, Jin et Liu se rappellent comment la sincérité de Xia et Su avait vaincu leur première réticence à s'inscrire dans le projet. Si Xia cherchait à créer une rétrospection stimulante de l'histoire chinoise pour toucher le plus grand nombre possible de spectateurs, Su avait déjà en perspective la volonté plus nette d'utiliser le média télévisuel pour critiquer la réalité du présent. Pour Jin et Liu, l'idée de partager avec un auditoire incomparablement plus important leur anxiété quant à l'avenir de la Chine fit vibrer une corde sensible. Il leur était finalement difficile de refuser. Pourtant, dès le départ, ils sont en désaccord avec certains éléments du scénario comme le déterminisme

---

<sup>754</sup> « *Cong Zhongguo lishi he wenhua zhong zoulai – You dianshi xilie pian Heshang suoxiangdaode* » [De l'histoire et de la culture chinoise – Réflexions sur la série *Heshang*], in Su Xiaokang et Wang Luxiang, *Heshang, op. cit.*, p. 113-114.

géographique, qu'ils jugent « outrancier » ou d'autres erreurs plus factuelles notamment l'inexistence en Chine de la propriété privée qu'ils jugent trop vagues, trop sommaires. L'intérêt de *Heshang* se résume finalement dans son exposition d'un pluralisme de perspectives pour appréhender l'histoire, ce qui à l'époque est encore une gageure. Plus que de chercher à répondre à des questions d'une manière abrupte et univoque, *Heshang* expose la multiplicité des questions que soulève en Chine le traitement de l'histoire. Les auteurs ne veulent pas imposer une solution, ils cherchent à transformer le discours sur la Chine en montrant toute sa complexité. Un sous-texte bien plus ambitieux – et audacieux – que sans doute aucun d'eux n'en a explicitement conscience à l'époque. Ce faisant, le meilleur et le pire de la Chine sont exposés pour la première fois à une telle échelle. Or, l'habitude des médias sous-contrôle est bien sûr de ne montrer que les aspects positifs d'une situation. Pour cela, le retournement des symboles – Dragon, Fleuve, Muraille – crée un effet intime immédiatement bouleversant. Avec humour, Jin se rappelle, « il y avait si longtemps qu'on ne cessait d'encenser [la Muraille] [...] qu'elle ne risquait pas de s'effondrer sous les coups que lui portaient en paroles seulement Su Xiaokang, Xia Jun et leurs conseillers ! ». Pour Jin et Liu, la série demeure un objet à « la tonalité générale excellente », témoignant d'un « esprit d'ouverture vivifiant né d'un soucis de réappropriation radicale de l'histoire culturelle de notre nation »<sup>755</sup>.

L'élitisme des intellectuels chinois est au cœur d'une des analyses les plus stimulantes de la série. Faite a posteriori, elle se demande pour quelle perspective optent les auteurs : la nécessité de ressusciter la magnificence du passé impérial ? La responsabilité du « système féodal » dans la situation présente ? En regardant précisément ce que dit *Heshang*, il semble que la volonté déclarée de remplacer le nationalisme impérial par de véritables Lumières culturelles et intellectuelles soit en contradiction avec cette même revendication<sup>756</sup>. En effet, tout le long des épisodes subsiste le sous-texte rémanent des élites intellectuelles d'une souveraineté éternelle, d'un brillant passé. Et même quand ils somment le public d'oublier un tel rêve, celui-ci continue pourtant à nourrir, même inconsciemment, la nostalgie d'un Âge d'or, installée dans la rhétorique du nationalisme impérial. Ce faisant, *Heshang* trahit paradoxalement la cause des Lumières qu'il est censé défendre pour passer du côté d'un discours nationaliste dont les auteurs

---

<sup>755</sup> Sur Jin, Liu et *Heshang*, voir Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, op. cit., p. 372-383. Les citations de Jin, p. 376. Jin tient des propos similaires dans une interview données dans un journal hongkongais six mois après le terrible mois de juin 1989, « Women yi piping lai biao xian aiguo » [Nous exprimons notre patriotisme par la critique], *Yazhou zhoukan*, Hong Kong, 29 janvier 1989.

<sup>756</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, op. cit., p. 122.

essaient pourtant de se libérer. Un discours qu'ils déplorent et critiquent pourtant tout au long de la série<sup>757</sup>. La meilleure preuve de cette contradiction, et peut-être plus généralement dans le discours des Lumières chinoises, est la figure du Dragon. Associée dans le premier épisode à un symbolisme de l'autorité (et de la soumission), elle revient dans le dernier épisode en « gigantesque dragon économique » (一個經濟巨龍 *yige jingji julong*). Wang Jing (王瑾 nc), professeur de *Cultural Studies* au MIT, résume parfaitement ce paradoxe quand elle écrit que :

L'élite moderne ne fait après tout que le même rêve que ses prédécesseurs dynastiques : richesse, pouvoir, hégémonie. L'obsession de la vieille gentry de lettrés-administrateurs confucéens pour la domination de l'Empire chinois est simplement remplacée par une monomanie similaire pour la puissance de l'État-nation moderne<sup>758</sup>.

Dans ce retournement, Wang défend que le projet de libération des esprits individuels par l'histoire est de fait contradictoire si on tente de réformer les mentalités par des constructions imprégnées d'un discours nationaliste déjà ancien. Dans cette logique, « très peu a changé depuis le 4 mai » écrit-elle, transformant ainsi une continuité historique revendiquée par les intellectuels des années 1980 en élément négatif poussant nécessairement les élites même les plus éclairées à abandonner l'agenda des Lumières pour la cause de la nation, révisant là brillamment par le culturel/idéologique la thèse de la subsomption des Lumières par le politique à partir du 4 mai 1919. En mettant l'accent sur cette sensibilité nationaliste extrême des élites intellectuelles chinoises, Wang condamne aux limbes de l'inachèvement tout projet inspiré des Lumières, « submergé par un discours de la puissance vieux de mille ans »<sup>759</sup>.

Finalement, l'analyse critique a posteriori de la série introduit deux lectures peut-être plus pertinentes de l'hypothèse de l'hyperstabilité. L'hypothèse peut-être considérée comme l'unique motif qui unifie les six épisodes en condamnant la dissolution léthargique de la conscience individuelle dans l'inconscient culturel. En termes de potentiel pour la

---

<sup>757</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *ibid.*, p. 122-123.

<sup>758</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *ibid.*, p. 122.

<sup>759</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 126. Sur la longévité du projet ancien de « richesse et puissance », voir la discussion dirigée par Xu Jilin dans « In Search of a "Third Way": A Conversation Regarding "Liberalism" and "New Left Wing" », in Davies Gloria, *Voicing Concerns*, *op. cit.*, p. 199-227.

libération de la conscience individuelle de l'inconscient collectif, l'hypothèse possède un réel potentiel, malgré ses raccourcis factuels. Elle nous rappelle que seule une conscience individuelle totale de la responsabilité proprement chinoise du retard chinois peut permettre la création d'un avenir radicalement différent du passé. Derrière une apparente neutralité académique, au prétexte d'une critique culturelle, la théorie de Jin et Liu sert d'outil puissant pour moquer non pas la supposée stagnation culturelle de la Chine, mais bien la réelle stagnation idéologique du présent. Ces implications sous-entendues transforment l'argumentaire académiquement fragile de la notion même d'hyperstabilité en assertion politique tangible, même si voilée<sup>760</sup>. Li Zehou conteste d'ailleurs la Fièvre culturelle sur ce point aveugle du lien entre culture et politique. Pour lui, le problème clef n'est ni la culture, ni les Lumières, mais la réforme du système politico-économique. La contestation radicale de la tradition condamne finalement chaque Chinois également et exonère la réalité du présent des responsabilités du maintien d'un système « irrationnel, féodal et largement imparfait »<sup>761</sup>.

Une autre lecture, bat en brèche l'accusation d'occidentalisme et de soumission à une hégémonie culturelle supposée, accusation rejetée comme « facile et erronée ». Inspirée par la lecture d'Edward Saïd, elle fait de *Heshang* un exemple puissant du pouvoir idéologique exercé par un discours occidentaliste, non pas fruit d'une réception béate et irréfléchie de toutes choses venues d'Europe et d'Amérique, mais plus certainement d'une construction discursive sciemment assemblée pour nourrir une parole anti-officielle articulée et efficace<sup>762</sup>. Cette analyse de *Heshang* comme contre-discours nous renvoie donc aux travaux de David Apter et fait de la série l'ultime tentative – et la plus aboutie – de proposer un nouveau discours pour sortir du monopole communiste sur la réalité chinoise imposée à Yan'an que nous avons déjà évoquée. Ce projet pas forcément conscient des auteurs de *Heshang* pour dépasser l'« impasse yananaïse » (*the Yan'an Predicament*) fait se réveiller les dirigeants les plus conservateurs qui y voient un point de rupture possible « sur le front de l'idéologie »<sup>763</sup>. L'Occident de *Heshang* n'est en effet pas un modèle que la Chine doit copier, c'est un Autre abstrait dont l'absence culturelle et idéologique sert à critiquer la présence oppressive de l'idéologie officielle. Le discours de *Heshang* offre un

---

<sup>760</sup> Wang Jing, *High Culture Fever*, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>761</sup> Li Zehou, « Wusi de shishifeifei » [Bavardages sur le 4 mai], *Wenhuibao*, 28 mars 1989, p. 4, cité par Merle Goldman, Perry Link et Su Wei, « China's Intellectuals in the Deng Area: Loss of identity with the State », *art. cit.*, p. 146.

<sup>762</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>763</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 224.

exemple nouveau d'une manipulation de signes superficiellement similaires qui au final sert des objectifs idéologiques différents<sup>764</sup>. Une approche qui rétablit la subtilité des messages parfois contradictoires, souvent ambivalents, envoyés par la série. Ainsi, se cristallise autour de *Heshang* toute l'ambiguïté de l'occidentalisme chinois. D'un côté, l'occidentalisme officiel (aux frontières laissées volontairement floues) permet aux autorités d'utiliser des représentations de l'Occident pour justifier la répression politique, au nom de la nation (ou de la culture). De l'autre, l'occidentalisme anti-officiel – celui de *Heshang* – sert à légitimer la résistance à l'oppression<sup>765</sup>.

## **Heshang et la politique**

Malgré les accusations d'un Wang Zhen ou de Deng Liqun, la lenteur, l'imprécision et la fragmentation de la réponse officielle posent question, laissant en effet le phénomène *Heshang* se développer pendant presque une année et la série être rediffusée deux fois (la version d'août est révisée, celle de décembre 1988 est interrompue). Dans cet intervalle, la série est devenue un enjeu au sein de la direction politique du pays. Les réformateurs, patronnés par Zhao Ziyang, défendent la série pour son contenu pédagogique et cherchent à tout prix à en faire une pure expression artistique, détachée de la chose politique<sup>766</sup>. Pourtant, Zhao peine tant le message d'ouverture et de pluralisme est évident autant que la critique à peine voilée de la réalité présente. La série se retrouve en fait dans un débat intense sur la ligne politique à suivre sur la voie des réformes, à un moment où l'optimisme, et les réelles avancées économiques du début de la décennie, ont laissé place à une inflation rampante qui nourrit une polarisation sociale croissante et visible alors que le taux de chômage fait un bond au premier semestre de 1988. La ligne est claire entre ceux qui veulent accélérer les réformes, et les autres. Elle se cristallise autour *Heshang*. La situation des réformateurs se détériore sérieusement au troisième Plénum du XIII<sup>e</sup> comité central en septembre 1988. Zhao est maintenu grâce seulement au soutien de Deng Xiaoping. L'initiative politique revient pourtant aux conservateurs dirigés par Li Peng (李鹏 né en 1928), le Premier ministre et Yao Yilin (姚依林 1917-1994), premier vice-Premier ministre, protégé de l'économiste Chen Yun, et directeur de la Commission de planification

---

<sup>764</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism, op. cit.*, p. 24.

<sup>765</sup> Arif Dirlik, « Chinese History and the Question of Orientalism », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, décembre 1996, p. 110

<sup>766</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts, op. cit.*, p.224-226.



depuis la chute de Hu Yaobang. Zhao tente de résister en instrumentalisant le débat sur le néoautoritarisme pour garder la main sur la réforme économique<sup>767</sup>. L'année se termine sur différents signes qu'un regard rétrospectif permet de qualifier comme de mauvais augure.

L'ampleur de la controverse autour de la série fait donc couler énormément d'encre. Pourtant, quelque chose subsiste dans ce documentaire qui échappe à l'usure du temps. Malgré les évolutions majeures de la Chine du tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, *Heshang* nous dit quelque chose, encore aujourd'hui. Au-delà des louanges peut-être inattendues des réformateurs, et des critiques attendues de conservateurs, la diffusion de la série a ouvert une discussion publique relativement ouverte sur la Chine dans un espace qui dépasse les frontières de la RPC en impliquant les autres espaces de culture chinoise que sont Taïwan et Hong Kong, préfigurant ainsi les évolutions transnationales d'un marché des idées en langue chinoise qui prendra sa forme définitive pendant la globalisation de la décennie suivante. En ce sens, on peut dire qu'en même temps que la série clôt les années 1980, elle annonce, dans la dimension transfrontalière du débat, la décennie suivante. Et même si *Heshang* appartient à un autre monde, un autre temps, une autre Chine, il semble bien que la série ne pourrait plus être rediffusée en République populaire aujourd'hui<sup>768</sup>. Quelque chose d'infiniment pertinent survit aujourd'hui. L'iconoclasme de *Heshang* continue d'avoir une valeur émotionnelle forte car il renvoie à un moment où quelque chose d'un dialogue honnête entre les dirigeants, les élites et le peuple semblait encore envisageable... pour ne devenir qu'un point suspendu sur une trajectoire historique qui s'est figée. La suite de

---

<sup>767</sup> Jin et Chen, *From Youthfull Manuscripts, ibid.*, p. 229. Le débat sur le néoautoritarisme existe depuis déjà le début de l'année 1988, principalement dans les cercles académiques. Inspiré par des analyses de Juan Liz sur l'Espagne franquiste, de Michael Sahlin sur le Nigéria du général Yakubu Gowon (né en 1935) et sur les théories de Samuel Huntington (1927-2008), il porte sur la possibilité d'un avenir démocratique dans les sociétés en développement. D'un point de vue de la théorie politique, le débat soutient le maintien d'un pouvoir fort dans les pays à faible économie, pendant un délai suffisant pour pouvoir se diriger, après une période de réforme économique vers une réforme politique dont l'horizon ultime est la démocratie. En Chine, la forme du débat est particulière et franchement nouvelle : tout d'abord, les discussions très techniques sur la durée de la « transition » se font en dehors de tout vocabulaire marxiste ; ensuite, ils imposent la démocratie comme l'objectif ultime de toute réforme politique. Chen Yan, *L'Éveil de la Chine, op. cit.*, p. 104-109. Voir aussi, Barry Sautman, « Sirens of the Strongman: Neo-Authoritarianism in Recent Chinese Political Theory », *The China Quarterly*, n° 129, mars 1992. Le jovial Xiao Gongqin (蕭功秦 né en 1946) s'est fait le héraut le plus audible de la théorie néo-autoritaire appliquée à la situation chinoise. Voir l'interview de lui et l'analyse de Michel Bonnin, « Qu'est-ce qu'un néoconservateur ? Réflexions après un entretien avec Xiao Gongqin » dans, *Perspectives chinoises*, n° 3, 1992.

<sup>768</sup> Les souvenirs de David Moser, directeur d'un centre d'études à l'Université normale de Pékin, et étudiant à Beida en 1988 sont édifiants à ce sujet, voir, sur le site du *China Beat*, « Thought on River Elegy, June 1988-2011 », [<http://www.thechinabeat.org/?p=3607>] (17/01/2016).

*Heshang*, une mini-série documentaire d'un format similaire intitulée *4 Mai*, acceptée et financée dès novembre 1988, ne verra jamais le jour.

## **b) Vers le 4 juin**

### **Les pétitions**

S'il est évidemment impossible de mesurer en termes concrets l'influence qu'a eue *L'Élégie du fleuve* sur la chronologie des événements dramatiques de l'année 1989, la diffusion de la série est encore considérée comme le point d'orgue – sommet, prolongement et fin – de la Fièvre culturelle qui a secoué la société au milieu de la décennie. Le recul permet aussi d'y voir encore le dernier signe d'un optimisme qui bien qu'inquiet révèle un idéalisme certes utopique, mais confiant quant à l'avenir du pays. Ce même recul historique permet aujourd'hui de construire une chaîne dramatique qui donne l'impression d'un enchaînement fatal mais logique et évident. Sur le moment, la perception des événements est toujours différente, partielle. L'année 1989 commence dans un climat électrisé par la perspective de quelques anniversaires importants ; la RPC a bientôt 40 ans, le 4 mai, 70, la réforme, une décennie. C'est aussi le bicentenaire d'une Révolution française dont l'ombre plane toujours sur le monde socialiste. Jin et Liu, dans l'introduction d'un petit ouvrage, perçoivent ce malaise qu'ils associent à la conscience d'un décalage entre l'immense dimension des problèmes économiques, sociaux et politiques à résoudre, et la faiblesse des ressources culturelles dédiées à cette fin. Pour eux, ces insuffisances d'ordre culturelles compliquent énormément en effet l'effort de redressement pourtant déjà engagé. Ils ajoutent que cette crise de la « vieille » culture ne date pas de 1989, ni même de 1949, mais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>769</sup>. Les activistes culturels, enthousiasmés par le climat de la décennie, et par le succès phénoménal de *Heshang*, organisent un nombre croissant de rencontres, de conférences ou d'interviews, toujours persuadés que le changement politique réel sera épaulé par l'opinion publique (輿論 *yulun*). C'est l'époque où Jin

---

<sup>769</sup> Jin et Liu, *Xin shiritan* [Le nouveau décalogue], Hong- Kong, Cosmos Book Ltd, 1990 (1989). Ce livre, dont le nom est inspiré du Décaméron (十日談 *Shiritan*) de Boccace (1353), est un ouvrage particulier dans l'œuvre du couple. Comme son sous-titre l'indique il s'agit de discuter de la reconstruction (*chongjian* 重建) culturelle chinoise. La singularité de ce volume est d'être construite comme une suite de dialogue entre deux historiens, qui sont, accessoirement mari et femme. 4 mai, socialisme, scientisme, nationalisme, rationalité, modernité sont abordés sous forme de discussion, ce qui rend ce livre à la fois attachant et accessible.

Guantao est considéré par la presse de Hong Kong comme l'un des « quatre grands penseurs de Chine contemporaine », aux côtés de Fang Lizhi, Li Zehou, et du chimiste Wen Yuankai (溫元凱 né en 1946)<sup>770</sup>. Ils semblent avoir oublié la capacité répressive intacte du gouvernement et négligent par conséquent une approche plus retenue, enthousiasmés qu'ils sont par l'envergure croissante de la reconnaissance et du soutien venus du public. Même Jin, d'ordinaire d'une grande prudence, invité à prendre la parole fin 1988 lors d'une conférence pour l'ouverture de la Société de futurologie de Beida, se laisse aller à dire que « l'expérience socialiste et son échec seront, avec l'effondrement de l'eurocentrisme, les deux contributions majeures du XX<sup>e</sup> siècle pour l'humanité »<sup>771</sup>.

Dans la même veine, Fang Lizhi, dès le 1<sup>er</sup> janvier 1989, publie un article dans un journal taïwanais où il écrit sa déception après 40 ans de communisme en Chine continentale, et en appelle à l'établissement du pluralisme politique. Le 6 janvier, il réitère avec une lettre ouverte à Deng Xiaoping demandant la libération de tous les prisonniers politiques, au premier rang desquels figure Wei Jingsheng, qui avait demandé au moment du Mur de la démocratie de Xidan, fin 1979, une « cinquième modernisation », la démocratie. Le 13 février, en soutien à la lettre de Fang, trente trois intellectuels, écrivains, poètes, philosophes, historiens, critiques littéraires et cinéastes, signent une pétition adressée cette fois à l'Assemblée nationale populaire et au Comité central. Jin et Liu font partie des signataires<sup>772</sup>. Ces pétitions sont le signe d'une forme de radicalisation des exigences des intellectuels les plus pondérés, les activistes culturels, qui se rangent derrière les plus politiquement ambitieux dont Fang, exclu du Parti en 1987, est le symbole<sup>773</sup>. Les autorités essaient de minimiser l'importance de ces requêtes. Embarrassées, elles tentent de jouer la carte judiciaire mais, la pratique de la pétition adressée au pouvoir (上訪 *shangfang*) a une longue histoire en Chine et est inscrite dans la constitution, prise à la lettre par les signataires. Le 26 février, une nouvelle pétition est adressée à Zhao Ziyang, Wang Li et Li Peng et demande l'accélération des réformes politiques et la garantie de libertés fondamentale, la libération des « réformés » par le travail pour éviter la répétition des tragédies où le peuple a été puni pour avoir exprimé son opinion.

Enfin, une dernière pétition appelant à la création d'un journal indépendant est présentée le 14 mars. Ces deux dernières pétitions rassemblent des signatures qui les font

---

<sup>770</sup> Ye Xiaoqing, « Patriotism versus Intellectual Curiosity », *art. cit.*, p. 189.

<sup>771</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>772</sup> On trouve la liste complète des signataires, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *ibid.*, p. 310.

<sup>773</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *op. cit.*, p. 115-116.

ressembler à un organigramme de la CAS/CASS ou au *Who's Who* des salons du Pékin démocratique. La moitié des signataires est membre du Parti, ce ne sont donc pas des mécontents aux marges de la communauté intellectuelle chinoise. Tous sont membres d'une élite académique et professionnelle privilégiée<sup>774</sup>. C'est la première fois depuis les Cent fleurs en 1957 que s'exprime ouvertement contre le pouvoir une opposition intellectuelle organisée. Les médias internationaux de Hong Kong, Taïwan ou des États-Unis servent de caisse de résonance, et d'autres pétitions voient encore le jour. L'agrégation de différents savoirs techniques, juridiques et constitutionnels arme les pétitionnaires qui fondent toutes leurs requêtes sur la stricte légalité de leurs actes. L'élément fondamental de ces échanges est une prise de conscience croissante du droit qui renvoie le pouvoir aux textes juridiques qu'il a lui-même promulgué, et dans lesquels toutes les libertés publiques ou presque sont garanties<sup>775</sup>. Convaincus de leur bon droit, du fait d'agir dans le cadre de la légalité, les signataires restent persuadés de la justesse de leurs revendications et assimilent leur lutte à celle de la vérité contre le mensonge.

## Chronologie

Le 15 avril 1989, Hu Yaobang meurt d'un infarctus. À partir de là, les événements s'accroissent. Chen Yan retient cinq dates clefs dans le déploiement de ce drame historique<sup>776</sup> :

- 22 avril : une foule immense, rassemblée sur la place Tiananmen de Pékin, et dans d'autres villes du pays, assiste à la retransmission publique des funérailles officielles de Hu. La veille, une centaine d'intellectuels publie une lettre ouverte dans laquelle ils clament leur soutien inconditionnel aux étudiants qui se regroupent en ordre dispersé pour exprimer leurs condoléances en se rangeant derrière des revendications similaires : une poursuite de la réforme, la lutte contre la corruption, contre l'inefficacité bureaucratique, et l'instauration de la liberté d'expression et de la presse,

---

<sup>774</sup> Miller Lyman, *Science and dissent*, op. cit., p. 14 et 15.

<sup>775</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, op. cit., p. 117.

<sup>776</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, *ibid.*, p. 119-120. La littérature sur le mouvement du Printemps 1989 est importante. On ne retiendra ici que le compte rendu qu'en font Chen Yan et Zhang Lun. Il faut bien sûr faire référence ici au livre *The Tiananmen Papers*, compilé par Zhang Liang, édité par Andrew Nathan et Perry Link (Public Affairs, 2002), qui racontent de l'intérieur l'escalade dramatique du processus de décision qui a conduit au massacre du 4 juin. En français, *Le Tremblement de terre de Pékin*, de Michel Bonnin, Jean-Philippe Béja et Alain Peyraube (Gallimard, 1991) est une mine de documents traduits et une analyse « sur le vif » des événements.

inscrites toutes deux dans la constitution ;

- 26 avril : Deng Xiaoping, en l'absence de Zhao Ziyang (qui est en Corée), dicte un éditorial destiné au *Quotidien du peuple* qui disqualifie les manifestations étudiantes qui se multiplient. Les rassemblements à la mémoire de Hu ont tourné à la critique du pouvoir de Deng et y sont qualifiés de complot (陰謀 *yinmou*) et de troubles (動亂 *dongluan*) ourdis par une petite poignée de mauvais éléments soutenus par des forces étrangères. L'intransigeance de l'éditorial est le nœud gordien autour duquel s'interrompent les possibilités même d'une négociation entre des dirigeants et les étudiants qui se raidissent chacun de leur côté ;
- 4 mai : jour anniversaire des manifestations de 1919 ; Zhao de retour appelle à la résolution de la crise par le dialogue dans une déclaration qui lève le voile sur la division effective de la direction du Parti quant à la marche à suivre. Les manifestations dans la capitale prennent un tour plus insouciant et les participants, en ce jour anniversaire, en appellent à l'« esprit du 4 mai » ;
- 13 mai : trois mille étudiants se lancent dans une grève de la faim, sous le regard d'une presse internationale présente dans la capitale pour assister au voyage historique de Michael Gorbatchev censé clore trois décennies de rupture sino-soviétique. Les médias internationaux vont devenir une fenêtre sur le monde, et servir d'amplificateur international des événements ;
- 20 mai : Li Peng proclame la loi martiale. Zhao Ziyang est écarté du pouvoir. La perspective du drame se précise, malgré le courage d'une population qui tente comme elle peut de bloquer pacifiquement les mouvements de troupes qui se multiplient dans Pékin.

Cette chronologie montre bien que, dans le développement des manifestations, les divisions internes au Parti sont complexifiées par l'alliance d'intellectuels de renom qui posent – opposent – un projet social et politique en termes modérés mais fermes, qui s'inscrit à la fois dans l'effort de modernisation désiré par le Parti, et dans la légalité socialiste que celui-ci revendique<sup>777</sup>. La mort de Hu intervient en fait à un très mauvais

---

<sup>777</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, p. 121. On peut aussi lire les pages suivantes. Chen Yan y analyse la dramatique de Tiananmen sur la triple impasse de la naïveté des étudiants, de leur méconnaissance du

moment pour le Parti, après la série de pétitions et avec comme se souvient Jin, « le 4 mai qui est juste au coin ». Pour lui et ses pairs, cette date reste symboliquement, malgré les critiques contre le « mythe du 4 mai », le puissant symbole du courage et de l'autorité morale des étudiants et des intellectuels en Chine. C'est en même temps un rappel constant de leur responsabilité et de leur capacité à influencer la destinée du pays<sup>778</sup>. Quand les manifestations éclatent à Pékin, Jin et Liu – en compagnie de Tang Yijie – se trouvent à Hong Kong, invités pour la seconde fois à l'Institut d'études de la culture chinoise (中國文化研究所 *Zhongguo wenhua yanjiusuo*) de l'Université chinoise (CUHK) dont Chen Fongching (Chen Fangzheng 陳方正 né en 1939) est le directeur. Ils sont là pour préparer ensemble une conférence pour le 70<sup>e</sup> anniversaire du 4 mai en collaboration également avec l'Université de Hong Kong (HKU 香港大學 *Xianggang daxue*).

### **Le 70<sup>ème</sup> anniversaire du 4 mai : la conférence de Wofosi**

La conférence, qui doit se tenir dans la banlieue de Pékin et accueillir une centaine de conférenciers pendant trois jours, se prépare dans un climat extrêmement tendu. À l'atmosphère angoissante créée par les événements dont chacun perçoit l'importance historique se greffent en effet des allégations et des rumeurs qui annoncent des conflits personnels qui vont à terme diviser irrémédiablement les activistes culturels. Alors que les manifestations du 27 avril – en réponse à l'éditorial accusateur du *Quotidien du peuple* de la veille – se déroulent presque miraculeusement sans incidents, deux rumeurs contradictoires sur les agissements de Jin et Liu viennent troubler les préparatifs de la conférence. La première est liée à une visite que le couple a rendue, le 10 mars 1989 à Hu Qili (胡啟立 né en 1929). La seconde concerne des instructions détaillées qu'aurait données Jin sur la marche à suivre pour les manifestations<sup>779</sup>. Hu Qili est un membre important de l'establishment et peut-être à ce moment l'allié le plus haut placé de Zhao Ziyang dans l'appareil du Parti. Il a toujours su garder une oreille attentive aux

---

régime, et de la cruauté du pouvoir : « Se situant en alliés constructifs du Parti [dont ils ne critiquent que la faction la plus conservatrice], les étudiants ne voient pas d'autre issue que la victoire » (p. 124).

<sup>778</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 240. Sur le « mythe des Lumières », voir la première partie.

<sup>779</sup> Sur ces rumeurs, et leurs conséquences, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 258-259. Et Gu Edward, « *Cultural Intellectuals* », art. cit., p. 426.

revendications des intellectuels<sup>780</sup>. La visite de Jin et Liu est à replacer non pas dans le contexte des manifestations, qui n'ont pas encore commencé, mais dans celui des pétitions et des lettres ouvertes de l'hiver 1989. Sous une pression politique croissante, ils se rendent d'eux-mêmes au Secrétariat central dont Hu est membre. À un moment où les relations entre le gouvernement et les intellectuels se détériorent, ils viennent expliquer leurs motivations et proposer des idées pour établir un dialogue plus apaisé. Il n'en faut pas plus pour que commence à circuler le bruit de leur collaboration avec le gouvernement et de leur trahison de la communauté intellectuelle. En revenant à Pékin un peu avant la conférence, Jin trouve l'origine de la seconde rumeur. Elle émane d'un associé très proche du comité éditorial de « Vers le futur » qui, en son absence prolongée, a développé toute une série de conflits avec d'autres membres du groupe. La convocation d'un comité éditorial exceptionnel prend la seule décision alors envisageable, l'éviction de cet associé. Nous sommes à la veille de l'ouverture de la conférence de Wofosi.

De son côté, Tang Yijie retrouve aussi l'organisation de l'Académie de la culture chinoise minée par des querelles intestines graves. Principale organisatrice de la réunion, l'Académie est responsable de la complexe prise en charge des opérations qui doivent faire venir plus d'une centaine d'intervenants. Tang réussit de justesse à aplanir les différents pour que la conférence puisse avoir lieu dans des conditions acceptables. Dans les modalités un peu rudes de ce Temple du bouddha allongé (臥佛寺 *wofosi*), la conférence s'ouvre le 1<sup>er</sup> mai, dans une ambiance chaleureuse mais tendue. Tang entame la première session en rappelant le rôle historique des intellectuels modernes, ainsi que leur responsabilité. Vera Schwarcz et Chow Tse-tung qui viennent d'apporter de nouveaux éclairages sur le mouvement de 1919 sont présents<sup>781</sup>. Très vite pourtant, il est clair pour tous les invités qu'il existe une forme d'inadéquation entre les discussions académiques qu'ils tiennent dans cet endroit reclus, distant d'à peine 25 kilomètres d'une capitale où se jouent au même moment des événements historiques dont, à l'évidence, chacun mesure la portée. Si les participants en ignorent l'ultime issue tragique, ils savent tous pertinemment que la référence au 4 mai est partout présente dans l'esprit des manifestants qui se posent eux-mêmes en héritiers des premières Lumières chinoises. Bao Zunxin, avec son

---

<sup>780</sup> Hu Qili est « remercié » après la fin du mouvement du printemps 1989 et quitte le Comité permanent du Bureau politique. Il revient en 1991 comme ministre de l'industrie électrique.

<sup>781</sup> On trouve une vingtaine des interventions de la conférence éditées par Liu Qingfeng et publiées par les éditions de CUHK en 1990 sous le titre, *Lishi de fanying* [Raisonnances de l'histoire].

éloquence habituelle, formalise dès le premier soir de la conférence ce hiatus : « Ne réalisez-vous pas l'heure qu'il est ? Or, nous sommes tous assis là, à continuer à parler »<sup>782</sup>.

Au dernier jour de la conférence, le 4 mai est enfin là. Quelques conférenciers louent une voiture pour se rendre à Beida dont c'est rappelons-le, l'anniversaire. Quand ils arrivent dans le quartier des universités, les manifestants sont déjà en marche vers la place Tiananmen. Le campus de Beida est calme. Seuls les immenses « affiches en gros caractères » (大字報 *dazibao*) rappellent le bouillonnement de l'université. Quelques universitaires sont là, dont le philosophe vétérinaire Feng Youlan qui prépare l'installation d'un monument à la mémoire des étudiants de Beida morts pendant la Deuxième guerre mondiale. Une conversation impromptue avec les visiteurs surpris laisse encore transparaître un certain optimisme. On se dit que maintenant que les étudiants ont fait connaître leurs griefs, ils retourneront bientôt à leurs études<sup>783</sup>. Quand ils arrivent sur la place Tiananmen, les conférenciers trouvent l'ambiance plutôt festive. La police est invisible. Chow est ovationné par la foule estudiantine dès qu'il s'approche du Monument aux héros de la révolution, lieu hautement symbolique transformé en centre névralgique des manifestations. À ce moment, se souvient Chen Fong-ching qui est sur les lieux, un sentiment d'euphorie laisse croire que la bonne volonté et la paix peuvent faire revivre l'esprit d'ouverture et de dialogue du 4 mai. Lors d'un repas d'adieu organisé chez Tang Yijie, l'un des convives connu pour sa perspicacité politique ramène pourtant cette légèreté superstitieuse à une réalité beaucoup plus incertaine : « J'ai peur que vous ayez tous tort. Soyez préparés : après quelque chose comme ça, je pense que tout ne peut pas bien se finir, il y aura nécessairement un reflux mineur de la marée »<sup>784</sup>. Rétrospectivement, le « mineur » était superflu.

### c) Le 4 juin et l'exil des Lumières

Quand ils reviennent à Hong Kong, le 7 mai, Chen, Jin et Liu sont encore portés par l'impression d'avoir assisté à des événements historiques. Une excitation tempérée tout de même par les incertitudes de la situation, et par la division de fait du comité éditorial de

---

<sup>782</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>783</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *ibid.*, p. 261.

<sup>784</sup> Sun Changjiang (孫長江 né en 1933), philosophe, proche de Hu Yaobang, cité par Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, *op. cit.*, p. 260.



« Vers le futur ». L'escalade de la fin du mois de mai, des grèves de la faim (13 mai) à la loi martiale (20 mai) et jusqu'à la répression (4 juin) est vécue depuis Hong Kong dans une peur et une anxiété croissantes<sup>785</sup>. Viennent ensuite la litanie des annonces officielles vengeresses et les nouvelles d'amis arrêtés, ou cachés en attendant un passage vers l'étranger<sup>786</sup>. Ceux qui ne quittent pas la Chine sont interrogés plus ou moins « résolument » pour leur conduite et leur implication supposée dans le mouvement. Le mouvement des Nouvelles Lumières se retrouve de fait dispersé entre la Chine, Hong Kong, et les États-Unis ou différents pays européens.

À Hong Kong, Jin et Liu sont médusés, pendant, qu'à l'hippodrome de Happy Valley se tiennent des manifestations de soutien massives. Très vite, pour eux se pose la question de la marche à suivre. Jin et Liu doivent normalement rester six mois à Hong Kong. En 1987, au sommet de leur notoriété, le couple est invité une première fois par Chen Fong-ching qui a repris les rênes de l'IEC l'année précédente. Quand il arrive à la direction de l'Institut, fondée en 1967, Chen a « la ferme intention de moderniser une institution qui ronronne sur les activités classiques des études chinoises de l'époque : archéologie, littérature, traductions des Classiques et des inscriptions divinatoires »<sup>787</sup>. Chen voyage alors beaucoup pour élargir la visibilité de l'institution dans le monde. Il retourne à Harvard d'où il est diplômé, côtoie les historiens Ezra Vogel (né en 1930), John King Fairbank (1907-1991) ainsi que le philosophe Yu Yingshi. En invitant le couple d'historiens, Chen cherche à ouvrir le centre sur une Chine continentale en pleine renaissance intellectuelle. Loin d'une radicalisation déjà sensible chez certains éléments plus jeunes – on pense bien sûr à Liu Xiaobo – Jin, Liu et leurs interlocuteurs hongkongais pensent encore que le Parti est amendable de l'intérieur. La répression du 4 juin leur fera vite changer d'avis. Pour eux, le 30 juin, la sanction tombe. Lors de la VIII<sup>e</sup> session du Comité permanent de la VII<sup>e</sup> Assemblée nationale populaire, le Maire de Pékin, Chen Xitong (陳希同 1930-2013),

---

<sup>785</sup> La littérature sur la nuit du 4 juin est abondante. Nous avons traduits les souvenirs que le philosophe Xu Youyu en garde dans, « 1989-2009 : les héritiers de Tiananmen réclament la démocratie » [<http://rue89.nouvelobs.com/2011/10/18/chine-memoires-doutre-tombe-de-zhao-ziyang-sur-tiananmen-105655>] (suite à la réorganisation du journal, la page n'existe plus). Pour le philosophe, le bruit des balles signe la fin de la légitimité du Parti et des mythes idéologiques sur lesquels il s'est construit.

<sup>786</sup> Les principaux dirigeants de la Fièvre culturelle, Gan Yang, Bei Dao, Yan Jiaqi, Su Xiokang, Fang Lizhi... se retrouvent tous à l'étranger. Seule l'« Académie de la culture chinoise » reprendra ses activités. Les deux autres comités sont dissous. Commence pour eux une longue période d'exil dans laquelle les dissensions – intellectuelles, politiques, égotiques – latentes dès le milieu des années 1980 empêchent la constitution d'un mouvement unifié de dissidence à l'étranger. Les membres du comité « Vers le futur » connaissent des fortunes diverses, en Chine ou à l'étranger. Voir, Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 268-269.

<sup>787</sup> Entretien avec Chen Fong-ching, le 19 novembre 2010, dans les locaux de l'IEC de CUHK.

partisan de la ligne dure, prononce un rapport dans lequel il condamne dans le même paragraphe, Fang Lizhi, Su Shaozhi et Jin Guantao. Il y cite la phrase de Jin sur l'« échec de l'expérience socialiste »<sup>788</sup>. Jin et Liu ont sans doute négligé, dans l'optimisme de leur jeunesse que la légitimité du Parti n'est assise que sur l'autorité d'un puissant grand récit de l'État ; et que la réforme et l'ouverture n'ont jamais signifié la remise en question de ce grand récit<sup>789</sup>. Il devient vite clair qu'il n'y aura pour eux pas de retour possible dans un avenir proche<sup>790</sup>. Toutes les publications du couple, articles, essais, livres, sont dans le même texte officiellement bannies. Jin raconte cependant cette anecdote : dès la sentence connue, dans toutes les imprimeries, maisons d'édition ou librairie qui possèdent encore des ouvrages de la collection « Vers le futur » se déroule à peu près la même scène : les employés sont chargés d'arracher les pages où apparaissent les noms des personnes condamnées, sans toucher au reste des livres qui ont encore une valeur marchande. Jin conclut avec un humour tragi-comique : « Ils jettent l'eau du bain mais garde le bébé. Il y a donc de l'espoir pour la Chine »<sup>791</sup>.

La répression, perpétrée devant les caméras du monde entier – présentes au départ pour couvrir la visite historique de Mikael Gorbatchev – est un séisme. La loi martiale dure de mai 1989 à janvier 1990. La presse est mise au pas, les hauts cadres les plus libéraux du régime sont écartés, les activistes interrogés, emprisonnés – comme Liu Xiaobo et Bao Zunxin, ou encore Wang Dan (王丹 né en 1969), le tout jeune leader étudiant – ou contraints à l'exil. Ceux qui restent – Li Zehou, Liu Zaifu – sont vertement critiqués. La violence de la répression est tout de même atténuée d'abord par une résistance passive mais réelle de la population, puis par un Deng Xiaoping qui, bien conscient de l'enjeu et du danger du retour des forces conservatrices pour sa réforme, fait alors monter sur le devant

---

<sup>788</sup> On trouve le texte, « Guanyu zhizhi dongluan he pingxi fangeming baoluan de qingkuang baogao » 關於制止動亂和平息反革命暴亂的情況報告 [Rapport sur la situation de la suppression des troubles antirévolutionnaires] dans les annexes de son dernier recueil d'entretiens, Yao Jianfu (姚監復), *Chen Xitong qinshu – Zhongkoushuojin shuozhen* [Conversation avec Chen Xitong], Hong Kong, New Century Press, 2012, p. 219-256. Jin, Fang et Su apparaissent page 222. Dans ce livre, Chen, qui sera condamné pour corruption en 1996, nie son rôle dans la répression, assure qu'il a été forcé de lire le texte et charge Deng Xiaoping. Il affirme que l'affaire pour laquelle il a été condamné à 16 ans de prison est en réalité une machination politique dont il a été victime au moment de l'arrivée de Jiang Zemin au pouvoir. Libéré en 2006 pour raison de santé, il meurt en 2013.

<sup>789</sup> Stein Ringen, *The Perfect Dictatorship*, op. cit., p. 143.

<sup>790</sup> Cheng Yingxiang, *Dégel de l'intelligence*, op. cit., p. 346. En plus de Jin et Liu, les principaux acteurs du mouvement culturel qui connaissent aussi l'exil sont : Yan Jiaqi, Su Shaozhi, Liu Binyan, Liu Zaifu, Su Xiaokang et Fang Lizhi. Ils sont tous longuement interviewés (à l'exception de Liu Ziafu) dans le livre de Cheng Yingxiang qui, il faut le répéter, est un ouvrage indispensable sur cette période.

<sup>791</sup> Jin et Chen, *From Youthful Manuscripts*, op. cit., p. 269.

de la scène Jiang Zemin (江澤民 né en 1926), le secrétaire général et maire de Shanghai,. Bien que soutenant la répression, il est bien moins impliqué qu'un Li Peng par exemple. Toutes les institutions idéologiques et culturelles sont purgées. Le ministre de la culture, Wang Meng (王蒙 né en 1934), écrivain célèbre doit quitter ses fonctions. Hu Qili est remplacé. Le rédacteur en chef du *Quotidien du peuple* aussi. Débarrassé des aspirations démocratiques et avec une volonté d'évolution politique résolument « recadrée », Deng, en relançant les réformes en 1992 après trois années d'atermoiements, canalise habilement les énergies de la nation dans la sphère économique<sup>792</sup>. Cette relance est importante car elle marque la fin définitive des tentatives de retour arrière de la vieille garde des gérantes « gauchistes ». Même, les échecs successifs des tentatives des propagandistes conservateurs confirment la perte de légitimité du discours dogmatique des orthodoxes après dix ans de déconstructions idéologiques. Elle est importante aussi parce que s'ouvre alors pour la population un espace nouveau de liberté dans les choix professionnels. Désormais, devant la vacuité de l'idéologie, il s'agit de réformer sans plus se demander si la réforme est capitaliste ou socialiste (不管姓社姓資 *buguan xingshe xingzi*).

Dans ces bouleversements sans précédents, la place des intellectuels, et leur rôle social – ou l'image qu'ils s'en font – sont irrémédiablement bousculés. Désormais, ils sont exclus des sphères décisionnelles qu'ils avaient patiemment réussi à approcher. Leur influence sur le processus des réformes s'en voit diminuer d'autant. Cet éloignement des institutions porte un coup double à l'idée qu'ils se font de leur importance. En effaçant le projet d'une réforme politique potentiellement démocratique et en les séparant de toute possibilité d'influer le cours des choses, la légitimité que leur offraient leurs efforts d'articulation théorique de la réforme perd du même coup toute justification. Le retrait progressif de l'État face au marché provoque aussi le rétrécissement de leur espace de réflexion. Chen Yan note très subtilement que si les intellectuels sont les premières victimes de la répression, ils sont aussi les premiers orphelins d'une ouverture sur le marché, qui doit en même temps à l'époque être considérée comme un recul du totalitarisme. Pendant que la société s'emballe pour un hédonisme désenchanté dans le « carnaval de la culture populaire » et répond rapidement avec enthousiasme aux sirènes du consumérisme, les intellectuels, au tournant des années 1990, sont devant un abîme :

---

<sup>792</sup> Je reprends ici les arguments de Chen Yan, dans le chapitre VI de son livre, *L'Éveil de la Chine, op. cit.*, p. 129-137.

La répression politique leur confisque l'espace public, l'écroulement de l'idéologie les prive d'objectifs et le couronnement du marché menace leur existence. Désormais, ils doivent assumer ce qu'ils n'avaient jamais assumé : le vide de sens et l'absence d'horizon. Face à cette intelligentsia perdue, il n'y a plus qu'un État cynique et un marché sans valeur<sup>793</sup>.

Jin et Liu se rappellent comment le rôle important de l'élite intellectuelle, médiatrice entre le gouvernement et les étudiants s'est progressivement délité entre l'obstination (頑固 *wangu*) des premiers, et l'impatience (激憤 *jifen*) des seconds et comment les intellectuels n'eurent d'autre possibilité (義無反顧 *yiwufangu*) que de soutenir le courant démocratique. Dans la répression ont disparu les deux forces les plus vitales (最有生机的两股力量 *zui you shengji de lianggu lilian*) de la modernisation : les réformateurs du Parti et les réformateurs au sein de la société (民間 *minjian*)<sup>794</sup>. À ceux qui justifient a posteriori la répression en arguant qu'elle a su apporter la stabilité nécessaire aux décennies consécutives de réformes, le couple d'historiens objecte que sans cette répression, « le développement économique serait plus sain (更健康 *geng jiankang*), et que probablement, le gouvernement serait en voie de démocratisation ». La répression du 4 juin, ajoutent-ils, a fait entrer la Chine populaire dans un « cercle de déclin » (步入衰敗循環 *buru shuaibai xunhuan*) où prospérité et corruption sont symbiotiques (共生 *gongsheng*). Ils concluent sans grand optimisme que lorsque le Parti saura reconnaître ses propres erreurs de jugement, il devra réhabiliter (平反 *pingfan*) le 4 juin<sup>795</sup>.

On ne peut conclure sur les événements dramatiques du printemps 1989 sans revenir à Yan'an. Car, en effet, sur la place Tiananmen, ce sont bien les descendants de la révolution qui vinrent défier le mythe révolutionnaire pour retrouver au-delà de la révolution, les principes jumeaux du 4 mai : la science et la démocratie. Ils n'arrivèrent cependant jamais – contrairement aux yananites – à développer et à instituer un discours

---

<sup>793</sup> Chen Yan, *L'Éveil de la Chine*, op. cit., p. 137.

<sup>794</sup> Lu dans son opposition au discours de la bureaucratie (官僚 *guanliao*). L'opposition *minjian/guanliao* est importante pour comprendre les particularités de l'espace public en Chine. Sur ce sujet, voir, Jin et Liu, « Shenshi gonggong kongjian zai Zhongguo » [L'espace public de la *gentry* en Chine], *Ershiyi shiji*, n° 75, février 2003.

<sup>795</sup> Ces commentaires de Jin et de Liu viennent d'une interview donnée au *Mingbao* de Hong Kong pour le 20<sup>ème</sup> anniversaire du 4 juin. « Zhenya esha lianggu shengji » [La répression a étouffé deux élans vitaux], *Mingbao*, 2 juin 2009.

propre. Comme l'écrit pertinemment David Apter, ils « savaient beaucoup mieux contre quoi ils luttèrent que ce pour quoi ils luttèrent »<sup>796</sup>. Yan'an et Tiananmen constituent donc ainsi les pôles opposés de la révolution, où le second oppose un haut degré de sens démocratique au haut degré de sens socialiste du premier. Tiananmen échoue à transformer les sujets en citoyens, et l'État en sujet responsable du et devant le peuple. Apter mérite ici d'être cité en longueur :

Tiananmen symbolisa lui les exigences pour un changement et une succession générationnels, partie plus large d'une transition des valeurs politiques, mettant l'accent sur les droits individuels, une structure légale plus "permissive", un pluralisme et une responsabilité politique, c'est à dire tous les principes dont la validité était déniée dans Yan'an où l'accent était mis au contraire sur le communautaire, le collectif et où la démocratie était définie comme une variante de la volonté générale rousseauiste. Yan'an devint un simulacre pour le socialisme chinois, Tiananmen est un simulacre pour la démocratie chinoise. Le premier s'incarna dans une communauté utopique construite dans des conditions de chaos et de violence et chercha à transcender les deux dans un ordre nouveau. L'autre fut improvisé, constitué à la hâte, transitoire, mais fabriquant une communauté temporaire, qui révéla l'ampleur de la crainte que nourrissaient les gens à l'égard de l'État et l'étendue de leur méfiance à l'égard du Parti<sup>797</sup>.

Tiananmen réussit presque à imposer un contre-discours à la déconstruction des valeurs des Lumières opérée dans les déserts de loess de la Chine du Nord un demi-siècle plus tôt. Pour les anciens, Deng Xiaoping, Li Xiannian (李先念 1909-1992), Chen Yun ou Yang Shangkun (楊尚昆 1907-1998), gérontes « immortels » accrochés à leur pouvoir et à leurs propres mythologies, c'était intolérable, et dans la répression, ils firent s'évanouir les derniers faux semblants de moralité révolutionnaire<sup>798</sup>.

---

<sup>796</sup> David E. Apter, « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *art. cit.*, p. 17.

<sup>797</sup> David E. Apter, « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *art. cit.*, p. 19.

<sup>798</sup> C'est ce que nous dit le philosophe Xu Youyu quand il se remémore la nuit du 4 juin, « Les enfants de Tiananmen réclament la démocratie », *art. cit.*

## Hong Kong et XXI<sup>e</sup> siècle

En décembre 1989, l'agitation créée par le rôle de Hong Kong dans l'exfiltration des dissidents retombe finalement<sup>799</sup>. Pour Jin, Liu et Chen, dans ce retour à la normale, une question subsiste : que faire pour que l'élan humaniste de la décennie, et l'indiscutable impulsion intellectuelle qui l'accompagnait ne disparaissent pas ? Avec le sociologue taiwanais Ambrose King (*Jin Yaoji* 金耀基 né en 1935), la décision est alors prise de créer un journal. Pour consolider l'assise académique du projet, le quatuor décide de faire appel à tout ce que la Chine compte d'esprits, dans un mouvement transnational qui préfigure le mouvement d'ouverture du monde chinois sur cette périphérie que constituent Hong Kong, Taïwan et la diaspora universitaire, que des intellectuels commencent déjà à pressentir et à appeler de leurs vœux<sup>800</sup>. Grâce à la notoriété des acteurs engagés, les financements sont rapidement réunis. Les difficultés techniques liées à la fabrication d'un journal sont aussi résolues. Ainsi, le 27 octobre 1990, à peine plus d'un an après la répression du mouvement de Tiananmen qu'on a pu considérer comme la fin des Lumières, sort une revue qui s'ouvre toujours aujourd'hui sur la devise : « Pour la construction de la culture chinoise » (為了中國文化的建設 *weile Zhongguo de wenhua jianshe*). Devise qui devait servir de titre à l'éditorial rédigé par Chen Fong-ching pour l'ouverture de ce premier numéro.

Le comité de rédaction de la revue regroupe 42 membres qui représentent une sorte *Who's Who* de l'intelligentsia « libérale » chinoise<sup>801</sup>. On y retrouve des personnalités et des options intellectuelles, idéologiques et politiques fort différentes. Les historiens sino-américains Du Weiming et Yu Yingshi, représentants importants de la diaspora universitaire anglo-saxonne et des acteurs importants du regain d'intérêt contemporain pour la tradition confucéenne sont présents. Li Zehou y retrouve Liu Zaifu (劉再復 né en 1941), critique littéraire avec lequel il signera en 1995 un essai polémique dans lequel ils appellent à dire « adieu à la révolution » pour proposer un processus progressif et pacifié

---

<sup>799</sup> Nous reprenons ici des éléments d'un article publié pour les vingt ans de la revue, David Bartel, « Pas de zones interdites dans *XXI<sup>e</sup> siècle* – Pour les vingt ans de la revue », *Perspectives chinoises*, 2011/2.

Sur les détails de l'opération « Yellow Bird » (黃雀行動 *huangque xingdong*) qui permit d'exfiltrer 400 dissidents, mais aussi des militaires et des policiers continentaux via Hong Kong avec le soutien d'hommes d'affaire, de célébrités et même de mafieux locaux, en collaboration avec les services secrets américains et britanniques et le gouvernement colonial, lire de Melinda Liu, « Still on the Wing », *Newsweek*, 31 mars 1996 [<http://www.newsweek.com/still-wing-175592>].

<sup>800</sup> Notamment, Du Weiming, « Cultural China: The Periphery as the Center », *Daedalus*, Printemps 1991.

<sup>801</sup> Par « libérale », il faut entendre ici « intellectuellement ouverte et idéologiquement pluraliste », en dehors de toute conception économique. Même si les intellectuels libéraux ont une stratégie idéologique liée au développement du capitalisme, « libéral » en 1990 ne veut pas encore dire « néolibéral ».

vers la démocratie<sup>802</sup>. Liu Xiaofeng (劉小楓 né en 1956), philosophe et théologien, enseigne longtemps à l'université Sun Yat-sen de Canton avant de devenir professeur à Pékin. Il exerce une influence importante en soutenant d'abord un mouvement de chrétiens culturels (文化基督徒 *wenhua jidutu*) puis en traduisant et présentant les écrits des penseurs politiques allemands Carl Schmitt (施米特 *Shimite* 1888-1985) et Léo Strauss (施特勞斯 *Shitelaosi* 1899-1973) en Chine<sup>803</sup>. Tang Yijie, on l'a vu, représente une tendance ouverte – et potentiellement démocratique – du confucianisme contemporain<sup>804</sup>. Il faut également mentionner Xu Jilin que nous avons déjà évoqué plusieurs fois. Historien de la pensée chinoise moderne, représentant libéral d'une troisième voie qui sortirait la pensée critique chinoise des impasses idéologiques, il est sans doute un de ceux qui a le plus étudié le phénomène chinois des Lumières, ses contrecoups et sa postérité<sup>805</sup>. Citons encore Wang Hui, historien de la littérature, connu pour ses travaux sur Lu Xun et sa monumentale histoire de la pensée chinoise contemporaine en quatre volumes, et peut-être encore d'avantage pour être l'un des théoriciens d'une Nouvelle gauche (新左派 *xin zuopai*) qui tente à partir du milieu de la décennie d'imputer les problèmes sociaux chinois au seul développement du capitalisme global, en cherchant à inventer un altermondialisme chinois post-national, au besoin en omettant quelques égarements historiques du socialisme « à la chinoise »<sup>806</sup>. On y trouve encore deux scientifiques célèbres, le Taïwanais Yuan Tseh Lee (Li Yuanzhe 李遠哲 né en 1936) prix Nobel 1986 et le physicien sino-américain Franklin Yang Chen-ning (Yang Zhenning 楊振寧 né en 1922), prix Nobel en 1957.

---

<sup>802</sup> Li Zehou et Liu Zaifu, *Gaobie geming: Huiwang ershi shiji Zhongguo* [Adieu à la révolution : Regards rétrospectifs sur la Chine du XX<sup>e</sup> siècle], Tiandi, Hong Kong, 1995.

<sup>803</sup> Liu Xiaofeng, « Léo Strauss et la Chine : une rencontre autour de l'éthos classique », in Joël Thoraval et Sébastien Billioud (éds.), *Extrême Orient/Extrême Occident : Regard sur le politique en Chine*, Presses universitaires de Vincennes, n° 31, octobre 2009. Voir encore le dossier que consacre *Ershiyi shiji* à la « Fièvre schmittienne » : *Lun Shemite re zai Zhongguo* [Réflexion sur le culte de Carl Schmitt en Chine contemporaine], *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 94, avril 2006.

<sup>804</sup> Tan Yijie, « Some Reflections on New Confucianism in Mainland Chinese Culture of the 1990s », in Gloria Davies, *Voicing Concerns, op. cit.*, p. 123-135.

<sup>805</sup> Son texte « Quels possibilités pour les intellectuels engagés ? », trad. Aurore Merle, *Perspectives chinoises*, n° 81, janvier/février 2004 est une analyse de référence du changement du statut des intellectuels dans les années 1990. Le texte est extrait d'un recueil de conférences, *Zhongguo zhishifenzi – Shi lun* [L'intellectuel chinois – Dix conférences], Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2010 (2003) dont le titre original est « *Gonggong zhishifenzi hewei neng?* ».

<sup>806</sup> Wang Hui, « Dangdai Zhongguo de sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti » [État de la pensée contemporaine chinoise et le problème de la modernité], in Wang Hui, *Sihuo congwen* [Rallumer un feu éteint], Renmin wenxue chubanshi, Beijing, 2000, pages 42-94. On trouve une traduction anglaise de l'article par Rebecca Karl dans, Wang Hui (édité par Theodore Hutters), *China's New Order – Society, Politics and Economy in Transition*, Harvard Uni. Press, Cambridge (Mass.), 2003, p. 139-188. Sur son *Zhongguo xiandai sixiang de xingqi* [L'Essor de la pensée moderne chinoise], Sanlian Shudian, Beijing, 2008 (première édition 2004), on lira avec intérêt la longue recension de Zhang Yongle, « The Future of the Past », *New Left Review*, Londres, mars/avril 2010.

Jusqu'en 1997 et l'arrivée de nouveaux médias, *Ershiyi shiji* reste une pièce centrale de la reconfiguration du monde intellectuel chinois (知識界 *zhishijie*) et l'un des rares lieux d'expression stable pour les intellectuels du continent<sup>807</sup>. La volonté centrale du journal est claire au regard de l'éclectisme et de la qualité des talents qu'il réunit. Il s'agit de créer un forum pour promouvoir la communication entre les disciplines, les écoles de pensées et au-delà entre tout le spectre politico-idéologique couvert par les intellectuels et les lecteurs chinois partout dans le monde. Cette ouverture large se fait souvent à corps défendant puisque c'est dans les pages du journal que commence dès le premier numéro la critique de la pensée des Lumières et, plus généralement, de l'ensemble des phénomènes intellectuels des années 1980, et que se formalise une nouvelle partition de l'échiquier intellectuel contemporain dont les linéaments existaient déjà à la fin des années 1980<sup>808</sup>.

#### **d) Les années 1990 et la reconfiguration des Lumières**

La réussite et la pérennité de l'entreprise n'étaient pas évidentes au départ. Pourtant, très vite, *Ershiyi shiji* s'impose comme le lieu incontournable où s'opère le glissement majeur du monde intellectuel chinois. Héritière directe des Lumières des années 1980, la revue tient une place particulière dans la reconstruction du paysage intellectuel chinois à la suite de la double conflagration de l'année 1989. Les manifestations de la place Tiananmen ont un effet souvent négligé de détonateur des événements aussi incroyables qu'inattendus qui, de Berlin à Moscou, en passant par Bucarest et Varsovie, voient bientôt s'effondrer l'URSS et les Républiques socialistes d'Europe centrale qui formaient son empire. Ainsi, dès le tournant des années 1990, aux événements dramatiques nationaux répondent un changement d'époque dans lequel visiblement le socialisme n'a plus sa place. Un changement d'une envergure colossale qui crée une redistribution des pouvoirs où s'imposent des révisions importantes, dans le monde comme en Chine. Deux axes puissants et qui se nourrissent mutuellement conduisent ces évolutions : la marchandisation générale des sociétés et une tension dynamique croissante entre globalisation ouverte et cloisonnement communautaire où l'on retrouve, sous une nouvelle forme la tension universel/national au cœur du discours des Lumières. Pour résumer, on peut dire que c'est

---

<sup>807</sup> Entretiens avec Xu Jilin à Shanghai et avec Xu Youyu à Pékin, en mai 2009.

<sup>808</sup> Entretien avec Jin Guantao et Liu Qingfeng, à Taipei en novembre 2009.



dans les pages du journal hongkongais que les intellectuels d'une Chine intellectuelle vraiment nouvelle en terme d'espace et de sociologie, ouverte sur les mondes et les identités chinoises inventent les nouvelles manières de voir, de penser et de dire la Chine et le monde, et peut-être surtout la Chine dans le monde<sup>809</sup>.

Dans ce processus, la pensée des Lumières des années 1980 se transforme en réflexion sur les Lumières, et impose un glissement de perspective qui transforme la réflexion sur la « modernisation » (現代化 *xiandaihua*), en réflexion sur la qualité intrinsèque de la « modernité » (現代性 *xiandaixing*), pour révéler le sous-texte eurocentré et dix-neuviémiste du discours intellectuel des Nouvelles Lumières<sup>810</sup>. Cette réflexion nourrit et accompagne on s'en doute le discours nationaliste en développant les thèses des particularités chinoises (中國特色 *Zhongguo tese*) du développement qui conduit à terme vers l'idée même d'un « modèle chinois » (中國模式 *Zhongguo moshi*) discuté et... discutable, dirigiste et autoritaire, dont l'écho n'a pas fini de résonner aux oreilles de dirigeants peu sensibles aux vertus de la légitimité démocratique<sup>811</sup>. Plus problématique encore est l'immense changement qu'implique l'évolution du sens de la culture entre les années 1980 et les années 1990. En passant de *wenhua* 文化 (culture comme processus), sous-entendant une idée de progrès et de perfectibilité, à *wenming* 文明 (culture comme civilisation), le vocabulaire réifie un ensemble d'éléments, acquis et immuables depuis 2 000, 3 000 voire 5 000 ans, spécifiquement chinois, et rapidement supérieur, donc incompatible avec tout ce qui existe. En supprimant l'idée sous-entendue de progrès et de perfectibilité s'impose donc, dès lors, un postulat culturel qualitatif qui évite difficilement

---

<sup>809</sup> Nous simplifions par commodité. *Ershiyi shiji* est tiré à plus ou moins 3 500 exemplaires alors que la plus célèbre revue intellectuelle chinoise *Dushu* 讀書 [Lectures] tire à 100 000 exemplaires ! Pourtant la liberté que propose Hong Kong offre à *Ershiyi shiji* une place à part. D'autres journaux, plus sensibles aux aléas de l'édition dans un régime autoritaire, participent encore à ces nombreuses polémiques qu'affectionnent les intellectuels chinois. Citons notamment *Tianya* 天涯 [Horizons] ou *Xueren* 學人 [Érudit]. D'autres contournent les difficultés en paraissant moins régulièrement, sous forme de recueils, comme *Gonggong luncong* 公共論叢 [Res publica]. Cependant, entre ennuis administratifs, suspensions de collaborateurs, révocations ou obligation de fermeture, la presse en République populaire est trop souvent condamnée à une dommageable instabilité. On peut lire pour se faire une idée des difficultés de la revue *Dushu*, Zhang Yongle, « No Forbidden Zone in Reading – Dushu & the Chinese Intelligentsia », *New Left Review*, n° 49, janvier-février 2008. Sur l'état des médias, de la presse en particulier, on peut lire l'interview d'un journaliste en rupture, David Bandurski, « Chang Ping on the State of Media in China » [<http://cmp.hku.hk/2010/10/04/7824/>], sur le site du *China Media Project* de l'Université de Hong Kong.

<sup>810</sup> Xu Jilin, « Contradictions within the Enlightenment Ideas », trad. Adrian Thieret, in Cao Tianyu et al. (éds.), *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, Leiden, Brill Academic Publisher, 2010, p. 199.

<sup>811</sup> Arif Dirlik, « The Idea of a Chinese Model: A Critical Discussion », *China Information*, vol. 26, n° 3, novembre 2012, p. 277-302.

le glissement vers le centralisme ethnique « grand Han » (*dahanzuzhuyi* 大漢族主義), nationalisme ethnoculturel jamais loin de la simple xénophobie qui réutilise une opposition binaire Chine-Occident pourtant obsolète. La critique postcoloniale perd ainsi sa pertinence d'outil de résistance à l'hégémonie discursive et politique du pouvoir et s'impose en Chine comme une célébration ethnico-nationaliste d'indigénisme, la « sinité ». Or, ce renvoie de la critique contre la supposée hégémonie du Premier monde, l'Occident, permet commodément de se dispenser de la critique de cet « éléphant dans le salon » qu'est l'hégémonie politique autoritaire domestique<sup>812</sup>.

Un processus très bien compris par le mésusage stratégique qu'autorise la cooptation politique de certains concepts et de certaines théories postcoloniales par un État qui a très bien su percevoir l'intérêt de ce renouveau intellectuel pour nourrir la vacuité vite perceptible de son discours nationaliste classique<sup>813</sup>. De même qu'il a très bien saisi l'intérêt de valoriser sous sa protection les travaux d'universitaires parfois peu scrupuleux mais habiles à manipuler méthodes et concepts. Des intellectuels que Liu Qingfeng divise entre « chasseurs de tendances » (弄潮派 *nongchaopai*), opportunistes mercenaires de l'académie et « politiciens » (政治師從派 *zhengzhi shicongpai*) ou « conseillers » (策士派 *ceshipai*)<sup>814</sup>.

Pour tenter de visualiser la façon dont s'est reconfigurée cette scène intellectuelle et bien percevoir l'étroite adéquation entre le journal et le monde intellectuel chinois tout au long des années 1990, revenons avec le philosophe et historien pékinois Xu Youyu sur ce que celui-ci considère être les cinq articulations majeures de la refondation intellectuelle qui ont suivi le double traumatisme de l'année 1989 : répression de Tiananmen et fin de la Guerre froide suite à l'effondrement du bloc communiste<sup>815</sup>.

(1) D'abord, au lendemain des années 1980 et de la répression du mouvement étudiant, les intellectuels se penchent rétrospectivement sur leurs propres oscillations entre

---

<sup>812</sup> Xu Ben, « "Disan shijie pingping" zai dangjin Zhongguo de chujing » [La critique "tiers-mondiste" en Chine aujourd'hui], *Ershiyi shiji*, n° 27, février 1995. On retrouve ces arguments dans, Xu Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism and Pro-Democracy Enlightenment », *Modern China*, vol. 27, n° 1, janvier 2001. L'expression « éléphant » totalitaire a été entendue lors d'une conférence à Pékin par l'essayiste Xu Zhiyuan. On retrouve l'autoritaire pachyderme dans un recueil de chroniques, Xu Zhiyuan, *Paper Tiger – Inside the Real China*, trad. Michelle Deeter et Nicky Harman, Londres, Head of Zeus Ltd., 2015, p. 173-175.

<sup>813</sup> Zhang Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *art. cit.*

<sup>814</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture in 1990s Mainland China: A Survey », in Gloria Davies (éd.), *Voicing Concerns, op. cit.*, p. 47 (voir Annexe 07).

<sup>815</sup> Xu Youyu, « *Women xuyao zhege sixiang wenhua kongjian* », [Nous avons besoin de cet espace de pensée et de culture], *Ershiyi shiji*, n° 121, octobre 2010, p. 42-43.

radicalisme et conservatisme, entre leur passion pour l'« esprit du 4 mai » et leur peur viscérale du désordre, des « troubles » (動亂 *dongluan*), issus pour nombre d'entre eux de leur expérience de la Révolution culturelle. Dans les pages d'*Ershiyi shiji*, dès le deuxième numéro (décembre 1990), s'opère un tournant condamnant le radicalisme des années 1980 comme héritier de cette même attitude qui poussa les premiers radicaux modernes à embrasser le marxisme-léninisme plutôt que le pragmatisme libéral défendu par un Hu Shi à la même époque. Pour l'historien sino-américain Yu Yingshi, le XX<sup>e</sup> siècle est l'âge « le plus sombre de l'histoire de la nation chinoise »<sup>816</sup>. La condamnation du communisme est sans appel. Dans ce même numéro, Du Weiming invoque quant à lui la responsabilité des intellectuels qui, en laissant disparaître la société et la culture traditionnelles se sont, d'après lui, « marginalisés » du corps politique<sup>817</sup>. Pour les auteurs de *Ershiyi shiji*, après la soif de liberté exprimée de manière parfois désordonnée durant la décennie précédente, il s'agit de revenir désormais à un réalisme plus pragmatique sur les conditions réelles de la Chine, tout en approfondissant la tendance vers une plus grande professionnalisation du monde académique entamée dès la fin des années 1980. La réalité des événements politiques oblige ainsi les intellectuels à se confronter à la réalité<sup>818</sup>. Toujours dans ce même numéro, Jin Guantao ne dit pas autre chose quand il analyse l'importance de l'utopie (烏托邦 *wutuobang*) dans la culture chinoise, en faisant encore un lien avec l'histoire récente. Un esprit idéaliste extrême est entretenu en Chine par un panmoralisme politique qui, de la Grande unité (大一統 *dayitong*) à la Grande harmonie (大同 *datong*) et au gouvernement bienveillant (仁政 *renzheng*), a précipité les Chinois dans les catastrophes du Grand bond en avant et de la Révolution culturelle<sup>819</sup>.

(2) Très vite, il apparaît que le nationalisme et son instrumentalisation politique sont devenus le seul horizon et la seule ressource exploitable d'un gouvernement idéologiquement discrédité. Dès 1992, le journal s'intéresse à la formation, à l'évolution et à l'utilité du nationalisme moderne. L'IEC organise une conférence internationale intitulée « Nationalisme et modernisation en Chine » dont la plupart des interventions sont publiées

---

<sup>816</sup> Yu Yingshi, « *Daicongtou, shouhe jiushanhe* » [Ramasser les pièces, se débarrasser des vieilles lunes], *Ershiyi shiji*, n° 2, 1990 et, « *Zhongguo zhishifenzi de bianyuanhua* » [La marginalisation des intellectuels chinois], *Ershiyi shiji*, n° 6, août 1991.

<sup>817</sup> Du Weiming, « *Huajie qimeng xingtai* » [Dépasser la posture des Lumières], *Ershiyi shiji*, n° 2, décembre 1990.

<sup>818</sup> Xu Jilin, « *Qimeng de mingyun* », *art. cit.*

<sup>819</sup> L'article « *Zhongguo wenhua de wutuobang jingshen* » [L'esprit d'utopie de la culture chinoise] est réédité dans, Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Mao Zedong sixiang yu ruxue* [Pensée Mao et confucianisme], Fengyun sichao, Taipei, 2006, p. 37-58.

dans deux numéros spéciaux d'*Ershiyi shiji* (n° 15 et 16, février et avril 1993)<sup>820</sup>. La question du nationalisme et de sa congruence nouvelle avec le discours culturaliste reste d'ailleurs un sujet central pour la revue qui est la première à publier dès 1993 la traduction chinoise du célèbre article de Samuel Huntington (1927-2008), article qui inaugure, au-delà même de la question que soulève un hypothétique « choc des civilisations », la période qui se poursuit actuellement où se réinvente la tension paradoxale entre une ouverture croissante sur le monde et un repli identitaire ethnoculturel caractéristique des sociétés contemporaines<sup>821</sup>. Dans une critique de cet article publiée dans le même numéro, Jin réfute l'idée de choc. Il accuse la construction de Samuel Huntington d'être totalement eurocentrée et d'envisager un ordre de civilisations – principalement islamique, confucéenne et occidentale – policées par cette dernière. Il dénonce le dédain sous-jacent pour les sociétés supposément entravées par leurs traditions et la réaffirmation implicite d'une domination occidentale masquée par l'apparence d'une critique de cette domination. Pour Jin, ces lacunes sont justement la preuve d'un effritement de l'eurocentrisme qui annonce l'avènement d'un monde « culturellement multipolaire »<sup>822</sup>. Cette discussion se prolonge dans une tentative de normalisation très progressive de la relation de la Chine avec le monde grâce à une réflexion délicate et souvent polémique sur les rapports qu'entretiennent les Chinois avec l'« Autre » occidental. Dans les relectures critiques de l'outillage de la modernité occidentale – issu essentiellement des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles européens – s'opèrent une mutation qualitative de la réflexion. « Libéralisme », « constitutionnalisme », « démocratie » autant que « marxisme », « socialisme » ou « tradition », toutes les catégories du XX<sup>e</sup> siècle sont corrigées et réinterprétées à l'aune d'une volonté de modernité désormais proprement chinoise.

(3) D'ailleurs, le développement rhétorique des arguments pour penser la nation chinoise devient lui-même indissociable d'un autre mouvement qui cherche, par le biais de la critique littéraire, à déconstruire les présupposés et les non-dits des débats des années 1980. Le journal entame très rapidement l'exploration de ce qu'on peut considérer comme une scansion majeure du monde intellectuel en Chine après 1989. Les positionnements sur ces questions de langage sont clairement concomitantes de l'arrivée à maturité d'une

---

<sup>820</sup> Les actes du colloque ont été publiés peu après sous la direction de Liu Qingfeng (éd.) *Minzuzhuyi yu Zhongguo xiandaihua* [Le Nationalisme et la modernisation de la Chine], Presse de CUHK, Hong Kong, 1994.

<sup>821</sup> L'article de Samuel Huntington, *Wenming de chongtu?* [Le choc des civilisations?], publié dans *Ershiyishiji* (n° 19), en octobre 1993.

<sup>822</sup> Jin Guantao, *Xifangzhongxinlun de pomie – Ping quanqiu "Wenhua chongtulun"* [La fracture de l'eurocentrisme – À propos du *Choc des civilisations*], *Ershiyi shiji*, n° 19, octobre 1993.

nouvelle génération d'intellectuels chinois souvent formés dans les universités occidentales – américaines surtout – et rompus aux subtilités des discours théoriques postmodernes et de leurs prolongement postcoloniaux. La réception de ces théories critiques – postmodernisme de Lyotard, postcolonialisme de Saïd et déconstruction foucauldienne – donnent à l'ensemble des discours un nouveau souffle dans leurs volonté de garder l'État à bonne distance. Ils permettent de relativiser l'altérité chinoise en incluant la Chine dans le mouvement de développement du capitalisme mondial. Surtout, ils diminuent considérablement la nécessité des grands récits historico-politiques du XX<sup>e</sup> siècle. Ce dernier point est particulièrement important pour notre travail, tant c'est précisément là que la parole des historiens – figures de l'intellectuel total du XX<sup>e</sup> siècle – se retrouve contestée, et que le statut de l'histoire dans le domaine publique se réduit d'autant<sup>823</sup>. Les intellectuels plus « classiques », libéraux formés aux idéaux de la liberté et du progrès, souvent actifs pendant les années 1980, y subissent les critiques virulentes d'intellectuels et d'écrivains sans attaches affectives ou intellectuelles avec les idéaux des Lumières chinoises qu'ils condamnent vertement. Acculés par des salves de critiques inattendues, ces intellectuels libéraux tempêtent contre la nouvelle culture de masse, source nouvelle d'aliénation marchande véhiculant un « hooliganisme » culturel (流氓文化 *liumang wenhua*) de héros littéraires sans éclat ni idéaux, créés par des auteurs aux ambitions financières affichées dans une posture volontairement cynique. Ils sont consternés par le succès d'écrivains populaires dont Wang Shuo (王朔 né en 1958) est alors la figure la plus illustre. Ces écrivains sont à l'exact opposé de l'esprit humaniste (人文精神 *renwen jingshen*) désintéressé et moralement intègre que défendent les avocats d'une littérature plus fondamentalement exemplaire et positive<sup>824</sup>. Pour la critique la plus fervente, la condamnation des Lumières est sans appel et passe par une attaque stratégique de promesses « libérales » seulement partiellement réalisées par l'arrivée du marché en Chine :

En déplorant l'importance absolue de l'argent, la corruption morale et la perte de repères sociaux dans une société marchande, [les intellectuels libéraux] ne peuvent pourtant pas ne pas reconnaître qu'ils se situent dans le processus même de

---

<sup>823</sup> Wang Chaohua, « Mind of the Nineties », in Wang Chaohua (éd.), *One China Many Paths*, Verso, Londres et New-York, 2003. Il est aussi nécessaire de rappeler que l'ambiguïté se joue aussi dans une relation de l'histoire à l'État toujours rigide, où – après le 4 juin – la répression est toujours très présente et tend à être considérée comme une procédure normale.

<sup>824</sup> On pourra lire par exemple de Chen Pingyuan, « Jinbainian Zhongguo jingshen wenhua de shiluo » [Le déclin de la haute culture en Chine au siècle dernier], *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 17, juin 1993.

modernisation – en tant que marchandisation – qu'ils défendaient préalablement comme un but<sup>825</sup>.

Pour la critique de gauche en effet, polarisation sociale et disparités économiques sont intimement liées à la modernité chinoise telle qu'elle est envisagée par le capitalisme global<sup>826</sup>. Ces polémiques sur la valeur (a)morale de la culture populaire, sur les buts de la littérature ou les ultimes préoccupations (終極關懷 *zhongji guanhuai*) du monde intellectuel se transforment assez naturellement en une réflexion sur les présupposés du langage dans lequel se développe le débat et sur la charge idéologique des sous-entendus de celui-ci. L'arrivée à maturité des usages rhétoriques des théories postmodernes et postcoloniales est l'occasion, pour une nouvelle génération d'intellectuels, de remettre en question les fondements des idéaux de leurs prédécesseurs. En revenant de manière très négative sur les idéaux de progrès et de modernité portés par la génération des années 1980, les écrits traduits de Michel Foucault (1926-1984) ou de Jürgen Habermas (né en 1929) perdent totalement ou partiellement la portée de leurs charges critiques contre les discours du pouvoir<sup>827</sup>. Cette arrivée des « postologies » (後學 *houxue*) dans le débat occupe ainsi largement les pages d'*Ershiyi shiji* au milieu des années 1990<sup>828</sup>. On peut y lire par exemple, le critique Zhang Yiwu (張頤武 né en 1963) condamner l'angoisse contemporaine engendrée par la perte de l'esprit humaniste de la période précédente comme une résistance élitiste à la culture de masse, résistance qui reste aveugle au

---

<sup>825</sup> Wang Hui, cité par Gloria Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*, p. 63, note 12.

<sup>826</sup> Wang Hui, « The New Criticism », in Wang Chaohua, *One China, Many Paths*, *op. cit.*, p. 55-86.

<sup>827</sup> Xu Ben, *Disenchanted democracy: Chinese Cultural Criticism After 1989*, Ann Arbor, Michigan Uni. Press, 1999. Pour notre propos, lire en particulier le chapitre 3 : « The Postmodern-Postcolonial Stimulus and the Rise of Chinese Post-ist Theory », pages 88 et suivantes. Le mésusage chinois des penseurs de la postmodernité, en tête desquelles Michel Foucault, reste à ce jour à écrire. Haun Saussy, dans son *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China* (Harvard University Press, 2001) aborde la question fondamentale des transferts conceptuels, sémantiques et langagiers – et le retournement posthume foucauldien – en se demandant : « Est-ce la conséquence du passage de Foucault par le filtre de la traduction et de la présentation américaine (qui insiste sur la critique des institutions libérales) sur sa route vers la Chine ? ». Le philosophe français de la déconstruction des langages du pouvoir et de la résistance est en effet arrivé en Chine avec l'étiquette de destructeur du « folklore des Lumières » de la conscience individuelle libre, et comme celui qui considère la démocratie comme une prison (page 129). Sur la déconstruction méthodique de l'idéal universaliste des *Lumières*, voir Xu Jilin, « Valeurs universelles ou valeurs chinoises ? », *art. cit.*

<sup>828</sup> Le terme *houxue*, « études Post », « post-ismes » ou « postologies » apparaît sous la plume de Zhao Yiheng dans un article publié dans le n° 27 d'*Ershiyi shiji* (février 1995), *Houxue yu Zhongguo xin baoshouzhuyi* [Postologie et nouveau conservatisme en Chine]. Le terme regroupe assez bien – non sans une pointe d'humour – les discours postcoloniaux et postmodernes, mais aussi la déconstruction et les débats sur le postsocialisme, la post « Nouvelle ère » ou le post-totalitarisme. Le terme qui connaît une belle postérité, fait aujourd'hui partie du langage courant, au-delà même des cercles académiques.

potentiel démocratique de la culture populaire<sup>829</sup>. Il balaie ainsi l'ensemble des prétentions des Lumières chinoises, du 4 mai aux années 1980, et considère le processus de distanciation des intellectuels chinois de leur propre culture comme « le plus important marqueur de la modernité en Chine »<sup>830</sup>. Le verdict est d'autant plus sévère qu'il s'attaque par la même occasion à l'héritage iconoclaste du 4 mai 1919, sur lequel, dit-il, s'est construite une littérature coloniale et pro-occidentale caractéristique de la culture chinoise des années 1920-1980<sup>831</sup>. D'autres auteurs, à la même période, semblent néanmoins comprendre très clairement le lien entre postologies, *cultural studies* et cooptation par le nationalisme d'État dans les pays du Tiers-monde. Ils mettent en garde contre l'instrumentalisation de la charge émotive liée à l'idée de Nation et à son exploitation populiste potentiellement explosive<sup>832</sup>.

On le voit, cette invitation d'une textualité théorique importée dans le débat chinois s'est défaite de ses attaches littéraires et esthétiques originelles pour enrichir le terrain de l'histoire et de la politique chinoise<sup>833</sup>. Une ouverture du monde qui correspond assez paradoxalement en Chine populaire à une fermeture sur le nouveau roman national, ou sur une « nouvelle Chine culturelle » qu'autorise l'immense succès des traductions des classiques de la littérature postcoloniale<sup>834</sup>. On sait que l'effet de la lecture – parfois hâtive – de l'ouvrage classique d'Edward Saïd eut un effet considérable dans les universités des anciens pays colonisés<sup>835</sup>. L'effet libérateur d'une subjectivité nouvelle introduite par cet enrichissement théorique contre la revendication occidentale d'objectivité permet d'éliminer un pôle du binarisme Chine/Occident, ou, du moins, d'en relativiser l'importance. Cependant, ce défi à l'hégémonie culturelle occidentale oblige à une

---

<sup>829</sup> Zhang Yiwu, *Chanshi Zhongguo de jiaolü* [L'angoisse d'interpréter la Chine], *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 28, avril 1995.

<sup>830</sup> Zhang Yiwu, « *Xiandaixing de zhongjie – Yige wufa bimian de keti* » [La fin de la modernité – Un sujet inévitable], *Zhanlüe yu guanli*, n° 3, 1994, p. 104-109, cité par Haun Saussy, *Great Walls*, p. 133.

<sup>831</sup> Davis Edward L. (éd.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Routledge, New-York, 2005, pages 482-483.

<sup>832</sup> Par exemple, Xu Ben, *Disanshijie piping zai dangdai Zhongguo de chujing*, *art. cit.* Arif Dirlik fait une analyse critique très fine des séductions postcoloniales dans, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1998.

<sup>833</sup> Le pendant du livre de François Cusset (*French Theory*, La Découverte, 2003) reste à faire dans une version asiatique qui raconterait l'impact des théories littéraires, philosophiques et sociales importées sur le monde intellectuel et politique chinois. Un voyage qui nous emmènerait des expériences novatrices de Yue Daiyun, dès 1980, aux traductions des conférences de Fredric Jameson de 1985-1986 par Tang Xiaobing et Zhang Xudong.

<sup>834</sup> Zhang Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *Art. cit.* Il faut rappeler que cette tension ouverture/fermeture n'est pas propre à la Chine et peut être qualifiée de marqueur de la mondialisation.

<sup>835</sup> L'*Orientalisme*, de Saïd – paru en 1978 (en français au Seuil en 1980) – n'est intégralement traduit en Chinois sous le titre *Dongfangxue*, qu'en 1999, aux éditions Sanlian shudian de Pékin. Sur le sujet, lire Arif Dirlik, « Chinese History and the Question of Orientalism », *art. cit.*

réflexion sur la subjectivité culturelle chinoise, réflexion d'autant plus délicate qu'elle s'avère aisément récupérable par des argumentations nationalistes chauvines comme nous venons de le dire<sup>836</sup>.

L'articulation de ce triple phénomène – culture de masse, théories « post » et tension globalisation/ethnonationalisme – explique la façon dont s'est redessiné le paysage intellectuel chinois après les traumatismes de l'année 1989, autour de positions parfois inconciliables, remettant en cause aussi bien les héritages idéologiques marxistes et confucéens que la doxa libérale « pro-occidentale » des années 1980. C'est le moment où Foucault, Habermas, Jameson et Rorty, remplacent Sartre, Nietzsche et Gödel. Cette nouvelle langue devient le vecteur d'expression théorique des acteurs de la Nouvelle gauche, des défenseurs du libéralisme et des promoteurs contemporains d'un confucianisme renouvelé. Ces trois événements – contemporains, imbriqués, perméables – ont dramatiquement transformé la nature et le langage des études chinoises en enrichissant les débats d'une textualité théorique largement importée et relayée par les pages de la revue *Ershiyi shiji*.

On pourrait presque parler d'une continuité des Lumières sur des positions intellectuelles plus matures, si ce n'était, comme nous le rappelle Liu Qingfeng, désormais rédacteur en chef de la revue, omettre la « main lourde » du contrôle social (le renforcement du contrôle idéologique) et la « main légère » d'un niveau de marchandisation (商品化 *shangpinhua*) inconnu dans les années 1980, qui progressivement touche tous les domaines du quotidien, y compris ceux du savoir et de l'expertise<sup>837</sup>. Il est nécessaire de s'arrêter ici sur cet article de Liu Qingfeng, publié en 2001 où celle-ci revient sur la « topographie de la culture intellectuelle » des années 1990 et où elle donne des pistes importantes sur sa position dans ces évolutions, perceptions que nous pouvons raisonnablement étendre à celles de son mari (qui publie un long article dans le même recueil). Elle y écrit depuis sa position de rédacteur en chef de la revue hongkongaise, et nous offre de ce poste privilégié quelques observations personnelles éclairantes. Pour elle, l'usage de théoriques critiques radicales occidentales pour analyser la réalité chinoise contemporaine, et en particulier pour évaluer les mouvements culturels des années 1980 fleurit dans l'environnement de contrôle idéologique strict de l'après 1989

---

<sup>836</sup> Xu Ben, *Disenchanted Democracy*, *op. cit.*, chapitre 4, « The Anxiety of Cross Cultural Theorizing », pages 129 et suivantes.

<sup>837</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *art. cit.*, p. 49.



en renversant complètement les valeurs défendues pendant la décennie précédentes<sup>838</sup>. Pour elle, « ces théories méprisent la haute culture en défendant un retour à la tradition au moyen de slogans conservateurs traduit dans le nativisme et dans une affection particulière pour la culture populaire » rendue possible par la formation d'un « espace bienveillant né de la complicité du commerce et de la politique »<sup>839</sup>. Dans un nouveau snobisme qui encense la culture de masse et le consumérisme, Liu voit un engagement « sur le sentier suicidaire du culte du vulgaire »<sup>840</sup>. Pourtant, elle réfute l'élitisme attaché par les critiques au mouvement des années 1980 en affirmant, à la première personne, c'est assez rare pour le noter : « Je soutiens ardemment la culture populaire car je crois qu'une économie de marché dégagée de toute contrainte est le fondement du libéralisme politique »<sup>841</sup>. L'attachement au canon libéral classique ne pourrait être plus clair. Pour elle, la montée du conservatisme est une conséquence directe de la répression du 4 juin 1989 et l'évaluation du mouvement de la décennie 1980, un enjeu majeur de la vie intellectuelle des années 1990. C'en est même le point de départ, dit-elle<sup>842</sup>. Dans le même temps, Liu se désole que la condamnation du radicalisme des intellectuels chinois au XX<sup>e</sup> siècle soit amalgamée par certains dans le but stratégique d'obliger les intellectuels à « passer par des arguments conservateurs pour parler du 4 mai » et des Lumières en général, dans un processus qui tient davantage de l'autodénigrement que de la pensée critique<sup>843</sup>. Ainsi, Liu conclut en réfutant l'« idée répandue » que la Chine des années 1990 soit devenue intellectuellement pluraliste, malgré le vernis multiple qu'offre le renouveau théorique des postologies. Au contraire, elle craint le retour d'une forme de « centralisme » (*centrism*) basé sur un nationalisme extrême. Elle évoque le retour du traditionalisme après la purge des communistes de 1927, en se demandant si c'est à cet avenir qu'est condamnée la RPC<sup>844</sup>.

Ainsi, entre son lancement et le milieu des années 1990, s'invente ainsi, au fil des numéros de la revue *Ershiyi shiji*, une nouvelle façon d'envisager les deux questions fondamentales du XX<sup>e</sup> siècle chinois nées des premières Lumières, le rapport à soi et le rapport aux autres, qui nourrissent un sentiment de crise identitaire aujourd'hui encore en mal de solution. L'impact du marché et de la globalisation capitaliste qui fournit le

---

<sup>838</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *art. cit.*, p. 54.

<sup>839</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p. 55.

<sup>840</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p. 59.

<sup>841</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p. 67.

<sup>842</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p. 56-57.

<sup>843</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p., 61.

<sup>844</sup> Liu Qingfeng, « Topography of Intellectual Culture », *ibid.*, p. 67.

nouveau décor de cette crise ouverte n'est pas une moindre révolution. Dans ce changement décisif, s'inventent donc non seulement un relativisme culturel, conséquence directe des lectures pragmatiques et instrumentales des classiques du corpus postcolonial, mais aussi de nouvelles formes de résistances, équivoques et parfois difficiles à analyser, dans un processus de désambiguïsation du lien à l'Occident qui cherche à sortir la Chine et les Chinois d'un mouvement d'oscillation continue entre attirance et répulsion né dans les espoirs et les frustrations de la rencontre violente au XIX<sup>e</sup> siècle avec l'« Autre » culturel occidental<sup>845</sup>.

(4) Parallèlement à ces mouvements intellectuelles de fond, le journal garde aussi constamment un regard fixé sur les évolutions économiques et sociales déclenchées par la vague de libéralisation économique consécutive du voyage dans le Sud (南巡 *nanxun*) de Deng Xiaoping en 1992. La plupart des auteurs – économistes, sociologues ou historiens – discutent en particulier avec passion des nouvelles polarisations sociales engendrées dans la société chinoise suite aux réformes et qui, devenues évidentes après la seconde moitié des années 1990, s'exacerbent dramatiquement dans les années 2000, au point de devenir – avec un succès mitigé – le cœur de la politique sociale depuis 2002, avec le projet de « société harmonieuse » (和諧社會 *hexie shehui*) et de « petite prospérité » (小康 *xiao kang*)<sup>846</sup>. Les critiques des auteurs d'*Ershiyi shiji* à l'égard de ces nouveaux concepts sont sévères. On pense notamment au constat sans concession d'une He Qinglian (何清涟 née en 1956) sur la responsabilité morale et le coût social des réformes, qu'il s'agisse des bourses chinoises<sup>847</sup>, du droit de propriété et de la corruption<sup>848</sup> ou de la crise financière<sup>849</sup>. On pense aussi aux solutions que tentent d'apporter à ces difficultés des politologues et économistes comme Wang Shaoguang (王紹光 né en 1954), Hu Angang (胡鞍鋼 né en

---

<sup>845</sup> Sur ce point, outre l'ouvrage de Chen Yan, ou l'introduction de Wang Chaohua, qui retracent le développement de cette rupture majeure des années 1990 en citant abondamment les articles parus dans la revue hongkongaise, on pourra, pour une perspective plus détaillée, lire le petit livre de Liu Kang, *Globalization and Cultural Trends in China*, Uni. of Hawai Press, Honolulu, 2004 et, le désormais classique d'Arif Dirlik et Zhang Xudong (éds.), *Postmodernism and China*, *op. cit.* Sur le langage des intellectuels chinois, et ses subtilités, je renvoie à l'indispensable Gloria Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*

<sup>846</sup> « En marche vers la société d'harmonie », numéro spécial de la revue *Perspectives chinoises*, n° 3, 2007.

<sup>847</sup> *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 21, février 1994.

<sup>848</sup> *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 29, juin 1995.

<sup>849</sup> *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 44, décembre 1997. Critique sévère du détournement des réformes par les connivences entre cadres et élites économiques, He, suite à la sortie de son livre *Xiandaihua de xianjing* [Le piège de la modernisation] (Jinri Zhongguo, 1998), quitte la Chine en 2001. Elle vit aujourd'hui aux États-Unis.

1953) ou Cui Zhiyuan (崔之元 né en 1963) dans un dossier spécial de la revue consacré au débat sur les « capacités de l'État » (國家能力 *guojia nengli*)<sup>850</sup>.

(5) Enfin, Xu Youyu nous rappelle qu'*Ershiyi shiji* est la seule revue chinoise publiée sur le territoire chinois dans laquelle la mémoire des événements traumatiques de la Révolution culturelle fait régulièrement l'objet d'articles de fond, de dossiers spéciaux et de numéros anniversaires<sup>851</sup>. L'ancien Garde rouge sait de quoi il parle quand il dit que :

La valeur particulière d'*Ershiyi shiji* réside dans le fait que, si la Chine a besoin d'espace pour débattre, quand le monde intellectuel n'a d'autre choix que de construire ailleurs cet espace, la revue de l'université chinoise de Hong Kong est là. Elle a offert à ceux qui réfléchissent sur la Chine une arène précieuse pour enregistrer fidèlement le chemin tortueux du monde de la pensée chinoise des vingt dernières années<sup>852</sup>.

À ces grands traits des évolutions intellectuelles post-1989, on peut désormais ajouter l'intérêt que porte *Ershiyi shiji* à un phénomène qui, s'il n'est pas nouveau, a récemment connu une exposition plus importante : la diversité des identités chinoises au regard des évolutions – politiques, sociales, intellectuelles – des entités de culture chinoise que sont Hong Kong et Taïwan<sup>853</sup>. Des articles apparaissent aussi régulièrement sur les identités distinctes des diasporas chinoises dans le monde. Ainsi, *Ershiyi shiji* valide l'idée d'une continuité intellectuelle et symbolique des Lumières chinoises entre les années 1980 et 1990. En effet, on peut considérer que la revue prolonge l'esprit des années 1980 dans

---

<sup>850</sup> *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 21, février 1994.

Wang Shaoguang est Docteur en science politique de l'université de Cornell. Il cherche une voie chinoise entre néolibéralisme et autoritarisme et est considéré comme un tenant de la Nouvelle gauche. On trouve une interview de lui par Émilie Frankiel sur le site de la Vie des idées : [<http://www.booksandideas.net/Political-change-and-democracy-in.html>].

Hu Angang, économiste, cherche à trouver la voie d'un système politique socialiste démocratique. Considéré comme proche des cercles du pouvoir, il est aussi affilié à la Nouvelle gauche. Voir son portrait sur le site *The China Story* : [<http://www.booksandideas.net/Political-change-and-democracy-in.html>].

Cui Zhiyuan, politologue, cherche lui aussi des alternatives au capitalisme néolibéral. Il revendique après une première libération de l'orthodoxie marxiste, une « seconde libération » de la pensée des Lumières. Il est connu pour avoir ramené le marxisme (occidental cette fois-ci) dans un monde intellectuel où la référence à Marx était pratiquement devenue impossible. On peut lire une interview par Émilie Frenkiel sur le site de la Vie des idées : [<http://www.laviedesidees.fr/Un-modele-de-socialisme-liberal-en.html>].

<sup>851</sup> Numéros anniversaires, n° 36 et n° 37, août et septembre 1996 et n° 93, février 2006.

<sup>852</sup> Xu Youyu, « Women xuyao zhege sixiang wenhua kongjian », *art. cit.*, p. 42.

<sup>853</sup> Le numéro 5 (juin 1991) d'*Ershiyi shiji* est consacré à la culture et à la société taïwanaise. On trouve plus d'une trentaine d'articles jusqu'à aujourd'hui. Le numéro 41 (juin 1997) se penche sur la rétrocession de Hong Kong, le numéro 101 (juin 2007) sur son dixième anniversaire. Le numéro 147 (février 2015) se tourne résolument vers le présent de l'ancienne colonie en s'attachant au mouvement social et politique « Occupy Central » (佔中 *zhanzhong*).

leurs aspects les plus positifs. La valeur centrale du pluralisme intellectuel, l'exigence pluridisciplinaire de ses contenus et la volonté de rester accessible au plus grand nombre sont les préceptes présents dans son préambule<sup>854</sup>. Ils prolongent le mouvement de professionnalisation entamé à partir de la fin des années 1980 par les activistes culturels continentaux. Ceux-ci avaient déjà tôt compris que l'éparpillement intellectuel caractéristique de la période qu'ils venaient de traverser – et des affiliations théoriques parfois inconciliables – étaient non seulement peu constructif, mais surtout potentiellement préjudiciable à tout l'échafaudage assemblé depuis la fin des années 1970. Les querelles égotiques dont nous avons déjà parlés trahissaient déjà – au delà des ambitions personnelles – de réelles différences de sensibilités politiques et intellectuelles. N'oublions pas que ces tensions, exacerbées à l'hiver 1988-89, montrent que le mouvement de professionnalisation, caractérisé entre autre par une volonté de rapprochement progressif vers les canons académiques internationaux et de la taxinomie disciplinaire occidentale (américaine surtout), était déjà entamé dans un processus sans doute normal de maturation et de modernisation. *Ershiyi shiji* prouve encore qu'à une période peut-être un peu erratique de *nalaizhuyi* peut succéder (depuis Hong Kong) et de façon exemplaire une période de rigueur qui ne cède rien à l'ouverture et au pluralisme.

---

<sup>854</sup> Le site du journal : [[http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/m\\_intro\\_c.htm](http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/m_intro_c.htm)]. Tous les articles cités y sont disponibles en .pdf. Un outil d'indexation permet de faire des recherches par auteurs, titres, thèmes ou périodes.



## Chapitre VIII : l'hyperstabilité après 1989

---

### a) Après 1989 : le nouveau sens de l'histoire

Si l'année 1989 est une année dramatique en Chine, c'est aussi une année charnière dans le monde, celle où s'engage le début de la fin du monde tel qu'il était envisagé depuis la Révolution française. Avec l'effondrement du bloc soviétique en effet s'interrompt cette téléologie de la révolution et le projet né des Lumières européennes d'un avenir meilleur pour l'humanité. Avec la fin de cet idéal fondamental, moteur de tout le projet moderne, naît un nouveau besoin d'histoire lié à des revendications multiformes de faire apparaître au grand jour des exigences épistémologiques négligées, oubliées, voire sciemment étouffées dans un universalisme désormais (dé)considéré comme instrument de l'hégémonie occidentale sur les manières de savoir, et donc sur le monde de la pensée historique en général. Pourtant, dans cette victoire « post » moderne de demande d'histoire se joue un émiettement des thèmes de la discipline historique qui signe son déclin, signifié clairement par l'hallali néolibérale de la « fin de l'histoire »<sup>855</sup>. La méfiance à l'égard des grands récits fédérateurs, nés effectivement des narrations du XIX<sup>e</sup> siècle européens, provoque une fragmentation de la condition humaine où se joue une perte de sens de la destinée globale de l'humanité qui va nourrir – et nourrit encore – un scepticisme général où s'abreuve le relativisme des discours ethnicistes et nationalistes les plus étriqués<sup>856</sup>. Si le marxisme était déjà un défi à la modernité libérale « bourgeoise » capitaliste, les nouvelles revendications sur la modernité deviennent culturelles, après avoir été sociales et politiques. Ce bouleversement est autant le résultat de la fin du rêve communiste que de la collusion du discours de la modernité avec l'expansion impérialiste occidentale et le colonialisme<sup>857</sup>. Après 1989 s'engage une époque de retournements où des

---

<sup>855</sup> Du titre de l'essai éponyme de Francis Fukuyama. Dans une perspective plus historique, c'est le sens du titre du classique de François Dosse, *L'Histoire en miettes – Des Annales à la « nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 2005 (1987).

<sup>856</sup> *La Condition postmoderne – Rapport sur le savoir* du philosophe français Jean-François Lyotard (Minuit, 1979) est traduit en chinois en 1996, *Houxiandai zhuangkuang – Guanyu zhishi de baogao*, trad. Daozi (岛子), Hunan meishu chubanshe, 1996.

<sup>857</sup> Arif Dirlik, « Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity », *Social History*, vol. 27, n° 1, janvier 2002, p. 17-18.

traditions et des idéologies condamnées aux gémonies tout au long du XX<sup>e</sup> siècle par le discours de la modernité – y compris celui des marxistes chinois – réapparaissent pour prendre le devant d'une scène de relations globales que légitime en même temps la globalisation de l'économie et la répudiation des Lumières eurocentrées. Comme le dit Arif Dirlik avec ironie en ce qui concerne la Chine, on sort Confucius du musée où Joseph Levenson l'avait rangé pour y remiser à la place la Révolution chinoise<sup>858</sup>.

Pour Jin et Liu, ce retournement de cadre intellectuel s'opère en même temps qu'ils font l'expérience nouvelle de Hong Kong, à la fois comme une forme d' « exil intérieur » dans une société chinoise autre, et dans un environnement intellectuel beaucoup plus détendu mais aussi plus exigeant professionnellement. Après 1989, Jin considère que les anciens paradigmes historiques ne répondent plus à la situation nouvelle. Il exclut ainsi les versions officielles combinant les luttes contre l'impérialisme et le féodalisme. Avec la même conviction, il rappelle que les historiens chinois ne peuvent plus s'identifier aux grands paradigmes des études chinoises occidentales que sont la « réponse chinoise au défi occidental », ou avec la compréhension qu'elles offrent de l'impérialisme et de la modernisation<sup>859</sup>. Leurs travaux doivent au lieu de cela chercher à comprendre les évolutions historiques de la Chine dans une approche proprement chinoise. La suite de *Prospérité et crise* conserve l'hypothèse de l'hyperstabilité comme base méthodologique, mais les références aux « trois vieilles théories » (老三論 *laosanlun*) que sont entre temps devenues la cybernétique, la théorie des systèmes et de l'information ont disparu, de même que les dernières scories de références au marxisme. L'accès à de nouvelles sources statistiques et à de nouvelles références intellectuelles et théoriques en fait un ouvrage peut-être moins politique. Quand il paraît en 1993, les enjeux du monde chinois ne sont plus les mêmes<sup>860</sup>.

---

<sup>858</sup> Arif Dirlik, « Reversals, Ironies, Hegemonies », *art. cit.*, p. 250.

<sup>859</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern Chinese History Through The Theory of Ultrastable System », in Gloria Davies (éd.), *Voicing Concerns, op. cit.*, p. 157 (voir Annexe 05).

<sup>860</sup> Jin et Liu, *Kaifang zhong de bianqian, op. cit.*, ci-après KZB. Entre temps, *Prospérité et crise* est réédité (CUHK, 1992).

## b) Hyperstabilité et histoire moderne : *Kaifang zhong de bianqian*

Alors que dans leur premier opus Jin et Liu veulent démontrer les mécanismes politiques, sociaux et intellectuels qui ont permis au système impérial de perdurer sur une période si longue, le deuxième livre resserre le cadre sur la période ouverte par la première Guerre de l'opium (1838-1842) et veut appliquer l'idée de la société intégrée dans une narration de ce que l'on appelle couramment l'histoire moderne. Il s'agit de montrer comment leur hypothèse historique a influencé et influence encore le devenir du pays en se séparant cette fois-ci des lourdeurs idéologiques et des postulats méthodologiques du chapitre précédent de l'hyperstabilité. Jin et Liu, scientifiques devenus historiens, n'ont désormais plus besoin d'avancer parés de l'argument de scientificité pour pouvoir proposer une histoire différentes des canons de l'orthodoxie, dont ils sont désormais protégés par le statut de Hong Kong, autant que par l'indifférence générale pour les intellectuels qui est devenu leur lot. Ce deuxième opus, s'il reste sans doute un de leur livre le plus intéressant, ne fera pas, loin de là, le même bruit que *Prospérité et crise et*. Pourtant, la tâche est ambitieuse. Il s'agit de relire, au prisme de l'hyperstabilité les événements clefs de l'histoire moderne :

2. Le Mouvement d'autorenforcement (自強運動 *zìqiáng yùndòng*) ;
3. Les Réformes des 100 jours (戊戌變法 *wúxū biānfǎ*) ;
4. La Révolution de 1911 (辛亥革命 *xīnhài gémìng*) ;
5. Le Mouvement pour la nouvelle culture (新文化運動 *xīn wénhuà yùndòng*).

Enfin, le livre dans un tournant notable vers une histoire intellectuelle de la Chine moderne, offre une analyse stimulante des deux grandes idéologies révolutionnaires chinoise du XX<sup>e</sup> siècle, le triple démisme de Sun Yat-sen et la version sinisée du marxisme, le maoïsme. Dès les premières pages, nos auteurs rappellent que l'ordre de la société traditionnelle repose sur la collaboration systémique de trois composantes sociales. La couche supérieure représente la structure bureaucratique impériale, la couche intermédiaire est formée du gouvernement des élites locales, la couche inférieure celle des lignages. Le sommet de la pyramide que représentent bureaucratie et gentry locale est numériquement insignifiant au vu de l'immensité du pays et de sa population. La



coopération, la coordination et l'efficacité de leur action, la cohérence interne permise par les lignages autorisent la pénétration effective du gouvernement dans chaque foyer. Cette intégration n'est rendue possible que par l'uniformité culturelle et idéologique des responsables – administrateurs, chefs de clan, patriarches – dans une idéologie confucéenne qui insiste sur la conformité – l'isomorphisme – entre lignée, société et État (KZB, table 1.1, p. 31). En réaffirmant la « capacité intégrative de l'idéologie à l'ordre social », Jin et Liu renouvellent avec assurance la confiance qu'ils ont dans leur argument continuiste :

L'antitraditionalisme des communistes chinois a eu une conséquence inimaginable, au moment où ceux-ci croient avoir construit sur une vieille société réduite à presque rien le nouveau monde de la pensée rouge de Mao Zedong, ils réalisent soudain que sous la surface du marxisme-léninisme subsiste la royauté (皇权主义 *huangquanzhuyi*), l'inquisition littéraire (文字獄 *wenziyu*), l'autocratie féodale (封建專制 *fengjian zhuanzhi*) (KZB, p. 3).

Comme si l'histoire jouait un tour (開玩笑 *kai wanxiao*), ajoutent-ils. Pour répondre aux lectures rapides qui interprètent trop souvent cette hypothèse en termes d'immobilisme, ils détaillent deux différences importantes entre la société traditionnelle et la société moderne. La première est organisée par des administrateurs lettrés confucéens (儒生 *rusheng*) qui, en passant par l'épreuve des examens impériaux (科舉考試 *keju kaoshi*) deviennent membres d'un appareil bureaucratique (官僚機構 *guanliao jigou*) idéologiquement soudé par l'idée de la Grande unité (大一統 *dayitong*). Au niveau des villages ces lettrés sont associés aux propriétaires fonciers (地主 *dizhu*) autour d'une identification commune (認同 *rentong*) à l'idéologie confucéenne et à sa cosmologie. La société moderne, elle, est organisée sur un mode léniniste. Le Parti contrôle le gouvernement (以黨控政 *yidangkongzheng*). Le Parti dirige l'armée (以黨建軍 *yidangjianjun*). Jin et Liu utilisent le néologisme de Parti-Ciel (黨天下 *dangtianxia*). Les membres du Parti (黨員 *dangyuan*) occupent la position centrale de l'organisation sociale des lettrés avant eux. Devenus intellectuels, les lettrés sont marginalisés (退到了邊緣 *tuidao le bianyuan*). La seconde différence tient à la capacité de pénétration du Parti-État au plus profond de la société. Dans le système intégré de la société traditionnelle, la bureaucratie s'arrête au niveau du

comté (縣 *xian*). En deçà vit ce qu'on peut appeler le monde du commun, la société non-officielle (民間社會 *minjian shehui*). Avec le Guomindang et le Parti communiste pourtant, l'étendue du pouvoir de contrôle de la bureaucratie prend des proportions nouvelles et s'octroie des prérogatives inconnues jusque là. Avec le Parti, chaque individu est sous contrôle, la société civile (民間社會 *minjian shehui*) et l'espace public (公共空間 *gonggong kongjian*) ont disparu. La Chine devient un super État bureaucratique (KZB, p. 14)<sup>861</sup>.

### **Autorenforcement et Réforme des cent jours**

En limitant leurs efforts de modernisation à un mot d'ordre utilitariste et somme toute conservateur, le fameux appel des premiers réformateurs à utiliser les techniques occidentales tout en conservant les valeurs éthiques fondamentales chinoises (中體西用 *Zhongti Xiyong*), les acteurs des premières tentatives de modernisation symbolisent bien l'insoluble contradiction entre le système prémoderne et la modernisation<sup>862</sup>. L'absence d'un système de transfert de capitaux vers l'effort de modernisation – en partie à cause d'une obsession pour le maintien de l'ordre social après la révoltes des Taiping qui a failli emporter la dynastie Qing, auquel s'ajoutent des indemnités de plus en plus lourdes à payer aux pays occidentaux vainqueurs des Guerres de l'opium de 1842 et 1860 – restreint les actions de l'État à la modernisation de son arsenal pendant que la richesse, aux mains des élites locales, reste fixée dans le monde rural et ne trouve pas sa voie vers une tentative générale de développement industriel (KZB, p. 84). Ne l'oublions pas, la campagne est alors encore le centre de l'économie chinoise.

Tout change brutalement avec la défaite contre le Japon en 1895. À l'humiliation d'être battu par un voisin souvent traité avec une supérieure condescendance, la défaite prouve que les réformes nippones, entreprises sensiblement en même temps que les chinoises, ont eu des résultats incomparables. En adoptant le système parlementaire occidental dès le début, la Réforme Meiji (明治維新 *Mingzhi weixin*) permet au gouvernement de réunir les différentes forces de la société japonaise dans l'effort de modernisation. Trente ans après, le Japon prétend à une place parmi les grandes

---

<sup>861</sup> Jin et Liu reviennent sur ce processus dans, « Shenshi gonggong kongjian zai Zhongguo » [L'espace public de la *gentry* en Chine], *art. cit.*

<sup>862</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern Chinese History », *art. cit.*, p. 162-163.

puissances... occidentales. La défaite met à l'agenda de l'ensemble de la population chinoise – tous milieux confondus – la nécessité d'un changement qui jusque là restait très superficiel. Du jour au lendemain, des cohortes d'étudiants commencent à partir au Japon pour apprendre son système, son économie, comprendre sa stratégie militaire. Tout un ensemble de documents politiques et administratifs déjà traduit par les Japonais dans une langue accessible ouvre le spectre intellectuel des Chinois d'une manière absolument significative. Cette distanciation des ornières locales – souvent limitées aux frontières provinciales – permet aussi aux élites chinoises de commencer à former l'idée de la Chine comme nation dans un concert dont ils n'ont plus la direction. Le passage par l'étranger – étude ou exil – est le bagage de pratiquement tous les acteurs importants des bouleversements à venir, à l'exception notable de Mao Zedong, le premier d'entre eux. Dès lors, des clubs, des académies, des journaux, avec des liens officiels plus que distants dessinent une culture politique nouvelle qui conteste l'obscurité du système décisionnel de la Cour des Qing. L'énergie développée à partir de là est le moteur de la première tentative de réforme significative du système traditionnel chinois.

Quand, en 1898, Kang Youwei et son disciple, Liang Qichao, et un groupe de lettrés réformateurs obtiennent enfin l'attention du jeune empereur Guangxu (光緒帝 1871-1908), ils proposent ensemble de tout réformer, à commencer par le système éducatif, et la cangue intellectuelle des examens impériaux, pour construire un système basé sur les nouveaux savoirs, aux premiers rangs desquels la science et les mathématiques. L'université de Pékin est fondée dans les 103 jours d'effervescence législative qui suivent la promulgation des décrets. Tout le système bureaucratique est ébranlé. Il s'agit d'en finir avec les sinécures dispendieuses en développant l'industrie et le commerce. Les principes du capitalisme sont acceptés pour renforcer l'économie. Les réformateurs engagent un mouvement d'appropriation créative de différentes notions perçues comme compatibles avec la culture chinoise : l'État-nation, la citoyenneté, la monarchie constitutionnelle, le gouvernement représentatif au niveau tant local que national. Ces changements doivent s'accompagner d'une évolution radicale en termes d'institution et d'idéologie. La fin de la monarchie absolue est envisagée pour laisser la place à un système constitutionnel où la monarchie est encore incluse comme outil de la modernisation. Il n'y a pas encore d'alternative comme source de pouvoir et de légitimité.

L'échec des 100 jours a longtemps été attribué au conservatisme de la faction de l'Impératrice douairière Cixi (慈禧 1835-1908). Pourtant, la situation est plus complexe. Peter Zarrow perçoit trois convergences fondamentales dans la déstabilisation de la monarchie au cours des réformes de 1898. D'abord, le sommet de la monarchie est divisé entre une impératrice et un tout jeune empereur dont la légitimité est contestable. Ensuite, l'apogée du mouvement de réforme sape définitivement la stabilité rituelle et politique que les deux factions avaient jusque-là réussi à maintenir. Enfin, et peut-être surtout, les réformes de 1898 créent une contradiction à la base même de l'ensemble du système monarchique<sup>863</sup>. Malgré la volonté modernisatrice désormais générale, la Cour Qing n'accepte pas l'idée d'être remplacée par de nouvelles structures de pouvoir dirigées par des lettrés réformateurs épaulés par un empereur éclairé tout à leur écoute. Le coup d'état de Cixi condamne Kang et Liang à l'exil, respectivement à Hong Kong et au Japon, et entraîne l'exécution des réformateurs les plus en vue comme Tan Sitong et Kang Guangren (康廣仁 1867-1898), le jeune frère de Kang Youwei. Pourtant, l'élan réformateur est cependant tel que, deux ans plus tard, le gouvernement Qing lui-même entreprend des réformes tardives (晚清新政 *wanqing xinzheng*) qui sont, écrivent Jin et Liu, encore plus profondes que celles espérées par les réformateurs. De nouvelles formes d'administration progressent vers une monarchie constitutionnelle. Le gouvernement commence à vendre des titres nobiliaires aux commerçants qui peuvent ainsi intégrer les arcanes du pouvoir. Le constitutionnalisme est au cœur de la réforme. Les diplômés des écoles modernes trouvent également leur chemin vers la fonction publique dès 1901. Le système des examens commence à être révisé. Quand il est aboli en 1905, les institutions d'apprentissage modernes remplacent les anciennes écoles privées. Entre 1905 et 1915, l'économie se développe rapidement.

### **Urbanisation, désintégration et forces centrifuges**

Pourtant, Jin et Liu rejoignent les conclusions de Zarrow. Cette chaîne d'événements politiques et économiques conduit irrémédiablement à un phénomène dramatique qui touche la structure même de la société traditionnelle et aboutit à l'autodestruction du système ancien (舊體制自我摧毀 *jiu tizhi ziwo cuihui*) (KZB, chap. 3.3). La fin des

---

<sup>863</sup> Peter Zarrow, « The Reform Movement, the Monarchy, and Political Modernity », in *Rethinking the 1898 Reform Period*, *op. cit.*, p. 20.

examens signifie la fin des instituts d'enseignement classiques (書院 *shuyuan*) et l'exode vers les villes des forces vives de la classe intermédiaire de la société traditionnelle qui saisissent des opportunités commerciales ou deviennent étudiants, puis apprennent des métiers nouveaux, journaliste, avocat, médecin... Désormais, c'est vers les villes que se dirigent les élites du système intégré dans un phénomène d'« embourgeoisement » (dans le sens de déplacement vers les « bourgs » ; toutes les grandes métropoles de la côte comme Shanghai ou Tianjin datent de cette époque) qui modifie tout le terreau intellectuel et administratif chinois longtemps cantonné dans les campagnes vers l'effervescence des nouveaux centres urbains. À la manière d'une force asystémique, ce mouvement généralisé nécessaire au développement économique – les capitaux trouvent enfin leur chemin vers les centres d'investissement – transforme les anciens propriétaires en hommes d'affaire en même temps qu'il amène les anciennes élites éduquées vers les nouveaux lieux de savoir. Ce mouvement, que Jin et Liu, nous l'avons vu, nomment l'urbanisation de la gentry (紳士城市化 *shenshi chengshihua*), vide les campagnes en drainant capitaux, compétences et talents. L'ordre de la société intégrée s'en retrouve violemment bouleversé puisque la cohérence traditionnelle entre les deux strates inférieures de la société – élites locales et lignages – disparaît (KZB, chap. 3.3 et 3.4).

Simultanément, la distribution des pouvoirs – bureaucratie jusqu'au canton, gentry en-deçà – se retrouve aussi remise en question. Alors que l'ordre ancien laissait à chacun ses prérogatives, la rencontre de celles-ci dans l'espace urbain fait que chaque groupe possédant des intérêts propres commence à s'intéresser au pouvoir politique, financier et administratif de l'autre. Les bureaux consultatifs (諮議局 *ziyiju*), créés par ceux qui sont devenus de fait sinon de droit les nouvelles élites urbaines cherchent à restructurer le pouvoir politique en leur faveur. En devenant le lieu de l'articulation des intérêts de la nouvelle élite, ils deviennent forcément des foyers de résistance aux exigences du pouvoir central. Or, si la multiplication des villes, la modernisation et l'urbanisation des élites rurales est rapide entre 1905 et 1915, ces dernières n'en abandonnent pas pour autant leur influence locale. Ainsi, de manière inattendue, dans les rivalités croissantes, dans les villes, sur des enjeux de pouvoir se met en place dans un espace tout autre une progressive distanciation entre les autorités locales et le pouvoir central (KZB, chap. 3.5), phénomène d'autonomisation et de croissance accélérée des forces centrifuges, familière à nos auteurs. Dans cette perspective, la lecture qu'offrent Jin et Liu de la Révolution républicaine de 1911 permet de comprendre ce que cet événement a eu de peu « révolutionnaire »

socialement et aide à expliquer le futur échec républicain à instaurer un nouveau système politique.

## La Révolution de 1911

Les tensions entre le centre et les provinces prennent au départ la forme de conflits économiques autour des besoins de capitaux qu'exigent la construction puis la gestion de voies de chemin de fer, axe central de la modernisation du pays. Une « agitation ferroviaire » (鐵路風潮 *tielu fengchao*) prend des proportions inquiétantes dans la province du Sichuan en mai 1905, quand le gouvernement central fait appel à des capitaux étrangers pour nationaliser la ligne Chengdu-Yichang, ligne privatisée quelques années auparavant avec les capitaux de la gentry locale. Sans entrer dans les détails, quand quelques années plus tard la gentry menace de faire sécession, le gouvernement fait intervenir des troupes stationnées à Wuhan, la capitale de la province voisine du Hubei. En affaiblissant de la sorte les forces armées présentes dans le Hubei, le gouvernement central permet à un petit nombre de troupes « nouvelle école » de fomenter le soulèvement de Wuhan (武漢起義 *Wuhan qiyi*). Ce soulèvement – local – ne devient une révolution qu'en raison de l'état avancé du délitement des relations centre-provinces. Dans les jours qui suivent, l'unité impériale tombe comme un fruit trop mûr : Hunan, Sha'anxi, Jiujiang, Guangdong, Shanxi, Yunnan, Jiangxi font sécession (KZB, p. 144-145). Il faut noter que, dans cet enchaînement d'événements, Sun Yat-sen et son Parti révolutionnaire (革命黨 *gemindang*) sont totalement absents. Dans une perspective systémique, la Révolution de 1911 est le résultat de l'état de décrépitude imposé par la Cour Qing au système chinois d'intégration dans le processus de modernisation entamé au tout début du XX<sup>e</sup> siècle. Devenue urbaine, la gentry veut pouvoir gravir les échelons du modèle intégré de contrôle social, malmenant ainsi la cohérence interne du système de relations avec la couche inférieure de la société et installant dans ce même mouvement les deux strates supérieures du système social traditionnel dans un conflit direct. Le mouvement vers le haut de la couche intermédiaire a pour corollaire la ruine complète de l'ensemble du système<sup>864</sup>.

Pour Jin et Liu, les difficultés à imposer un régime démocratique aux premiers temps de la première République d'Asie se comprennent quand on a clairement assimilé le

---

<sup>864</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern Chinese History », *art. cit.*, p. 168.

système intégré de la société chinoise. Tout semble propice à l'importation et à l'adaptation complète du système parlementaire occidental. La censure est abolie, de même que les restrictions d'association politique. Quatre projets de constitutions sont rédigés. Très vite, on compte plusieurs centaines de rassemblements, de proto-partis. Des éléments politiques jamais vus auparavant dans l'histoire de Chine qui montrent à la fois l'énergie bouillonnante et la volonté d'engagement publique des élites nouvellement urbanisées (KZB, 1993, p. 169). Pourtant, la crise de l'ordre social ancien fait glisser le pouvoir vers les satrapies locales, dans un mouvement où la réalité de l'unité chinoise s'évanouit rapidement. La crise traversée par la Chine ne pouvait être résolue par les efforts même concertés de simples individus<sup>865</sup>. La rupture de l'ordre social intégré crée en fait des épreuves insurmontables dans la tentative de transformation politique, au premier rang desquels se pose la question de l'impôt. À l'aide de nombreux détails économiques, Jin et Liu montrent comment, pour la région du Guangdong, entre 1912 et 1924, les rentrées du gouvernement sont divisées par quatre (KZB, p. 177). Les soldats ne sont plus payés, ils courent la campagne pour trouver leur solde. Une course à l'argent dans laquelle les intérêts de la troupe rencontrent ceux des forces politiques locales et émergent des régimes issus de la connivence entre soldatesque et gentry. Pour Jin et Liu, la déliquescence de la République, la tentative de restauration (洪憲帝制 *hongxian dizhi*) de Yuan Shikai (袁世凱 1859-1916), ancien militaire Qing devenu Président de la République, et, finalement le délitement des forces militaires (軍閥失控 *junfa shikong*) qui donne son nom à la période qui s'ouvre en 1917 – l'ère des Seigneurs de la guerre – n'est que le signe en surface d'une crise de l'ordre social et politique plus profonde entamée presque deux décennies plus tôt. Une indication illustre de manière éloquente la situation générale catastrophique du pays. Elle donne une idée du niveau d'agitation sociale en faisant correspondre un indice de mobilisation militaire avec un indice des catastrophes naturelles par province entre 1917 et 1928. Celui-ci est de 100 en 1922 ; il est de 33 en 1917, et de...1467 en 1928 (KZB, tableau 4.1, p. 185).

### **Mécanisme de remplacement idéologique**

Le Mouvement pour la nouvelle culture représente l'ultime conséquence d'un mouvement d'exacerbation (加劇 *jiaju*) continue d'une crise d'identification idéologique,

---

<sup>865</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern Chinese History », *art. cit.*, p. 168.

née vingt ans plus tôt avec la défaite contre le Japon, dans lequel une idéologie nouvelle en remplace (更替 *gengti*) une autre (KZB, p. 212). Ils définissent trois prémisses nécessaires à cette substitution. Tout d'abord, ce glissement idéologique ne peut se produire que dans le cadre d'une crise identitaire totale (全面認同危機 *quanmian rentong weiji*), liée à la critique sociale de l'éthique confucéenne, à la désintégration de la monarchie et de son idéologie de la Grande unité. Ensuite, dans le cadre d'un système intégré, les trois sous-systèmes (子系統 *zixitong*) sont couplés (耦合 *ouhe*) avec les trois strates de l'organisation sociale (社會組織三個層次 *shehui zuzhi sange cengci*). Les préceptes philosophiques et sociaux du confucianisme associent le système intégré au pouvoir royal, et fondent la légitimité du système bureaucratique (官僚機構 *guanliao jigou*). Pourtant, cette bureaucratie se défait facilement de ces préceptes parce que la Cour Qing est d'origine étrangère (少數民族政權 *shaoshuminzhu zhengquan*), et l'ethnonationalisme des lettrés confucéens dessine ainsi clairement la ligne qui les sépare d'un pouvoir qui pourtant les légitime encore. Pour les nouveaux intellectuels, abandonner l'éthique confucéenne, c'est abandonner leur légitimité d'élite sociale dirigeante.

Cependant, les nouvelles idéologies qu'adoptent les nouveaux intellectuels restent (仍處於 *rengchuyu*) dans le cadre du système intégré. L'idéologie est un système de pensée holistique, le remplacement idéologique se joue donc simultanément sur trois niveaux : le social (社會觀 *shehuiguan*), les valeurs (價值觀 *jiazhi guan*), et les perspectives philosophiques (哲學觀 *zhexueguan*) (KZB, p. 213). Avant le Mouvement pour la nouvelle culture, les évolutions intellectuelles se situent toujours dans le cadre de la tradition. La société évolue, la philosophie s'enrichit, ce qui laisse croître l'importance de nouveaux contenus (新內容 *xin neirong*). Mais ce n'est que le jour où les nouveaux intellectuels abandonnent le système moral en scandant : « À bas la boutique de Confucius » (打倒孔子點 *dadao Kongzi dian*) que le cœur de l'idéologie – le socle des valeurs éthiques confucéennes – est définitivement modifié. Soudain, les nouveaux étendards du présent sont la « science » et la « démocratie ». Le discours développementaliste perd son aura, en même temps que le déterminisme économique (經濟決定論 *jingji jue ding lun*) et le matérialisme historique (唯物史觀 *weiwu shiguan*) remplacent le darwinisme social (達爾文主義 *daerwenzhuyi*). Le capitalisme occidental et le localisme (地方主義 *difangzhuyi*) perdent leur légitimité au profit – quelques soient les écoles de pensée – d'un idéal ultime



de société plus ou moins socialisant. Les trois sous-systèmes opèrent simultanément un changement qualitatif d'ensemble d'où sortiront deux idéologies : le triple démisme et le marxisme-léninisme. Les nouvelles idéologies remplacent l'ancienne tout en maintenant la dynamique de coordination (相互協調的一致 *xianghu xietao de yizhi*) des trois sous-systèmes. Dans ce même mouvement, cette transition s'accompagne d'une substitution des anciennes élites que viennent remplacer les cohortes de nouveaux intellectuels<sup>866</sup>. En résumé, après la désintégration de la couche supérieure du système intégré, la gentry, cœur de l'organisation sociale, assume la responsabilité de la crise de l'intégration sociale. La critique sociale (社會批判意識 *shehui pipan yishi*) attaque désormais son idéologie légitimante. Ensuite, ceux qui pensent ces évolutions (反思者 *fansizhe*) n'appartiennent déjà plus au système intégré traditionnel. Ils abandonnent leur position nodale dans le système. Enfin, après vingt années de macération (醞釀 *yunniang*) intellectuelle et d'évolution du système économique et politique, ils sont mûrs autour de l'année 1915 pour devenir les forces motrices du Mouvement pour la nouvelle culture (KZB, p. 214-215) dont le 4 mai 1919 sera l'expression symptomatique.

Jin et Liu refusent l'interprétation classique de ce Mouvement – celle d'un Lin Yusheng – qui fait des acteurs de cette période de renouveau une bande d'énervés (*bunch of fools*) engagée dans la destruction de tous les aspects de la culture chinoise<sup>867</sup>. Ils divisent le Mouvement – qui dure dix ans – en deux périodes. La première moitié est dominée par l'abandon par les intellectuels de la pensée confucéenne. C'est une libération des esprits sans précédent et le sommet des premières Lumières chinoises qui culminent dans un réexamen sans concession de toutes les valeurs traditionnelles<sup>868</sup>. La langue elle-même fait à ce moment sa propre révolution. La seconde moitié du Mouvement est dominée par une lutte progressivement exacerbée entre les deux idéologies révolutionnaires dans le mouvement de remplacement (更替運動 *gengti yundong*) de l'idéologie traditionnelle. Jin et Liu cherchent dans les paragraphes suivants à expliquer les raisons de la victoire du marxisme-léninisme, et de sa version sinisée, le maoïsme sur le sunyatsénisme.

---

<sup>866</sup> Voir Roland Lew, « L'intelligentsia chinoise », *art. cit.*, et Yves Chevrier, « Fin de règne du lettré ? », *art. cit.*

<sup>867</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern History », *art. cit.*, p. 170

<sup>868</sup> Edward Q. Wang, *Inventing China Through History*, *op. cit.*, en particulier les chapitres 3 et 4.

Pour cela, ils réintroduisent la notion de « valeurs réactives » (價值逆反 *jiazhi nifan*), que nous avons déjà évoquée. On trouve dans les travaux de Jin et Liu indifféremment les expressions *nifan jiazhi* ou *jiazhi nifan*. Ces valeurs, pour simplifier, fonctionnent comme le film négatif des valeurs qu'elles sont censées remplacer. Les auteurs les accusent, sous l'emprise d'un mode de pensée globale – holistique – appartenant aux structures profondes de la culture traditionnelle, d'empêcher les intellectuels « nouveaux » d'analyser en détail les différences entre culture, politique et morale, qui sont la cause de la survivance du panmoralisme politique dans la pensée chinoise moderne. En effet, ces valeurs réactives sont façonnées par les exigences de la modernisation et deviennent les conditions préalables au choix d'une idéologie nouvelle. Ainsi, Jin et Liu expliquent que le remplacement de l'ordre ancien se fait au moyen d'un subtil renversement des valeurs traditionnelles. Pour eux, certains traits fondamentaux de la culture chinoise sont aisément identifiables dans les idéologies modernes, particulièrement à un moment où le capitalisme occidental souffre d'une crise liée aux premiers grands massacres industriels de l'ère moderne qui ont eu lieu pendant la Première guerre mondiale. Jin et Liu font ainsi une correspondance entre l'idéal social de la Grande harmonie et l'utopie sociale que partagent les idéologies socialisantes, du socialisme à l'anarchisme. De la même façon, l'universalisme confucéen sinocentrée et l'internationalisme communiste se font mutuellement écho.

Le tableau suivant détaille les liens envisagés entre la structure profonde de la culture traditionnelle et les grandes tendances idéologiques du XX<sup>e</sup> siècle (KZB, p. 266).

Tableau 2. Évolution des grandes tendances intellectuelles du début du siècle

Structure profonde du confucianisme traditionnel	Correspondances avec les tendances sociales du XX <sup>e</sup> siècle
直觀理性 Raison intuitive (moyen d'acquisition des connaissances)	科學主義 Scientisme Matérialisme (marxisme-léninisme) 經驗論 Empirisme (version chinoise du rationalisme libéral) 唯物論 Philosophie de la vie (trois principes)
道德決定所有其他價值系統 Système de principes éthiques déterminant toutes valeurs	共產主義經濟 Économie communiste 集產主義經濟 Économie collective (trois principes) - 社會改良主義 Principe de la réforme sociale
烏托邦精神 Utopisme (forme d'idéalisme)	大同 Société noble fondée sur une moralité commune 非西方的理想社會 Idéal social non-occidental (marxisme-léninisme) - Anarchisme 無政府主義
華復中心主義 Sinocentrisme (vision de l'ordre du monde)	民族主義 Nationalisme (trois principes) - 新華復中心主義 Sinocentrisme nouveau (marxisme-léninisme)

Cette articulation de correspondances est au cœur de la construction méthodologique du couple d'historiens et de leur hypothèse continuiste. Ils utilisent pour illustrer ce mouvement de glissement idéologique l'image d'un masque d'opéra de Pékin. Quand on renverse le masque, le visage peint est différent, mais le masque reste le même<sup>869</sup>.

Jin et Liu analysent ensuite les relations entre Parti communiste et Parti nationaliste dans la perspective de l'hyperstabilité comme une immense bataille pour la réintégration de l'ensemble de la société chinoise par deux groupes dont l'objectif de départ est commun, sauver la Chine. L'échec du Guomindang tient dans son incapacité à ordonner et gérer au-delà de sa composante urbaine, c'est à dire, d'atteindre les deux couches inférieures de la

<sup>869</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern History », *art. cit.*, p. 171.

hiérarchie sociale (KZB, chap. 7). Si le Guomindang réussit dans une certaine mesure à moderniser les structures sociales et politiques qu'il contrôle – notamment en recrutant massivement dans une jeunesse du 4 mai urbaine et engagée, enthousiasmée par son projet modernisateur – il échoue à prévenir la désintégration de la société paysanne traditionnelle, et encore moins à convertir le revenu agricole en capital pour l'investissement industriel. Même si la Décennie de Nankin (1927-1937) apparaît comme une période relativement prospère et novatrice, un gouvernement qui dépend uniquement de l'économie urbaine ne peut maintenir la stabilité de l'ensemble du pays. L'incapacité du Guomindang à pénétrer efficacement les campagnes l'empêche d'atteindre la couche inférieure de la société, de loin la plus nombreuse. D'autant que la victoire de l'Expédition du nord (北伐 *beifa*), tout en marquant une forme de réintégration sociale, réelle bien qu'incomplète, représente la rupture définitive entre deux partis dont le but commun initial n'arrive plus à masquer les divergences inconciliables de projet. La volonté communiste d'égalitarisme et de redistribution des terres menace en effet directement les intérêts du Parti nationaliste dont bon nombre de cadres sont liés de près ou de loin à des familles de propriétaires. À partir de 1937, dans un ordre social à peine restauré, l'invasion japonaise handicape tous les efforts du Guomindang. Le déménagement de la capitale vers Chongqing, dans le sud-ouest du pays, signe l'abandon des zones les plus développées du pays aux envahisseurs et aux collaborateurs, en même temps qu'une fuite en avant dans une course désespérée au financement dans lequel l'exploitation des populations et la corruption s'ajoutent à une inflation galopante qui au final précipite la chute du Parti nationaliste.

De son côté, renvoyé dans les campagnes, le Parti communiste commence progressivement à se transformer. L'absence absolue de ressources impose rapidement à ce parti d'étudiants et d'intellectuels de former des cadres ruraux pour administrer les premières bases rouges, où ils mettent immédiatement en application leur volonté d'action sur le social. Dans ce processus de ruralisation (農民畫 *nongminhua*) de la révolution communiste, il est nécessaire de siniser la doctrine marxiste-léniniste, de la « confucianiser », comme nous l'avons vu, pour rendre l'orthodoxie compréhensible et acceptable par un milieu très différent de celui qui l'a vue naître (KZB, chap. 8.2 et 8.3). Le marxisme sinisé, la pensée Mao, devient orthodoxie pendant une Campagne de rectification (1942-1945) qui installe la rhétorique du nouveau pouvoir en « affinant l'administration et en réduisant les militaires » (精兵簡政 *jinbing jianzheng*). Dans le

système hyperstable, éduquer les paysans pour les transformer en administrateurs de leurs propres villages semble bien être la meilleure solution pour réintégrer la société agricole<sup>870</sup>.

Dans une perspective plus large, Jin et Liu font de la guerre fratricide entre les deux partis révolutionnaires une lutte sans merci entre les villes et les campagnes pour déterminer lequel possède la plus grande capacité organisationnelle (KZB, chap. 8.6). Dans cette optique, le Parti communiste gagne en créant une « société super bureaucratique » (超級官僚社會 *chaoji guanliao shehui*) où aucun échelon – jusqu'à la cellule familiale – n'échappe au contrôle social du Parti et d'où disparaît en conséquence la société civile traditionnelle. La structure bureaucratique pyramidale mise en place à partir de 1949 arrive à résoudre une triple exigence fondamentale. Elle (1) rétablit l'ordre dans le monde agricole en (2) mobilisant assez de ressources humaines et matérielles pour investir dans le développement industriel tout en (3) surmontant le défi occidental. Le tableau suivant montre bien la pénétration des différents gouvernements dans la société chinoise, et l'établissement parachevé par les communistes de ce que Bakken appelle une société de contrôle, ou, pour citer Jin et Liu, la « politique des communistes emprisonne la Chine dans le carcan (牢籠 *laolong*) du contrôle bureaucratique »<sup>871</sup>.

---

<sup>870</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern History », *art. cit.*, p. 179.

<sup>871</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern History », p. 181.

Tableau 3. Pénétration du système bureaucratique dans la société

Agencement bureaucratique traditionnel 傳統官僚機構	Agencement bureaucratique nationaliste 國民黨官僚機構	Agencement bureaucratique communiste 共產黨官僚機構
Gouvernement central 中央政府	Gouvernement central 中央政府	Gouvernement central 中央政府
Gouvernement provincial 省政府	Gouvernement provincial 省政府	Gouvernement provincial 省政府
Gouvernement du comté 縣政府	Gouvernement du comté 縣政府	Gouvernement du comté 縣政府
Autogouvernement de la gentry 鄉紳自治	Gouvernement du district 區政府	Gouvernement du district 區政府
Organisation lignagère 宗法組織	Système de responsabilité collective 保甲制	Gouvernement du canton 鄉政府
		Village naturel 自然村

(Les bordures noires représentent la capacité effective de contrôle de l'État dans ses divers agencements)  
(KZB, p. 412)

En résumé, *Kaifang zhong de bianqian* raconte le glissement d'une structure intégrée traditionnelle vers une nouvelle structure intégrée en trois étapes. D'abord, la destruction du système ancien passe par une désintégration sociale dans laquelle l'ensemble du pays connaît des soubresauts violents et dramatiques. Progressivement, une idéologie morale nouvelle vient refonder l'intégration et l'ordre social dans une dimension morale qui lie étroitement le nouveau à l'ancien système, le passé au présent. Enfin, une nouvelle structure intégrée s'impose, au détriment de tout pluralisme. Cette continuité explique pour Jin et Liu tant la permanence, non de situation, mais de problématiques, persistantes dans l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle chinois. Ces questions persistent pour la simple et bonne raison que les premières Lumières ont été aliénées (異化 *yihua*), détournées et vidées de leur contenu dans la seconde partie du Mouvement pour la nouvelle culture. Ils se démarquent de la lecture classique de Li Zehou pour qui le politique a écrasé le culturelle, en se positionnant dans la perspective d'une histoire intellectuelle où une idéologie morale neuve est venue en remplacer une autre. Ils ajoutent que le monisme (一元化 *yi yuan hua*) nouveau, en descendant plus profond dans les couches inférieures de la société, possède un pouvoir de mobilisation et de contrôle jamais atteint par la société traditionnelle et que, s'il

réordonne – réintègre – effectivement l'ordre social, il interdit le développement d'une société civile énergique et vivante<sup>872</sup>.

Les Lumières chinoises avaient bien commencé sous l'éclairage kantien du doute et de l'esprit critique. La critique de l'idéologie traditionnelle est au départ un progrès libérateur (解放和進步 *jiefang he jinbu*). Derrière la critique de l'éthique confucéenne, l'absence d'un esprit rationnel transcendant (超越性理性精神 *chaoyuexing lixing jingshen*) crée un nouveau point aveugle (盲區 *mangqu*) dans lequel, sous couvert de valeurs réactives, se maintient de manière indépendante l'éthos moral du confucianisme (KZB, p. 233). Même si les porte-drapeaux de la nouvelle culture – Jin et Liu citent Chen Duxiu et Hu Shi – sentent bien la nécessité d'une réévaluation de toutes les valeurs (重新評估一切價值 *chongxin pinggu yiqie jiazhi*), en réalité cet examen ne prend pas en compte les valeurs nouvelles auxquelles les contemporains s'identifient (當時人們普遍認同的新價值 *dangshi renmen pubian rentong de xin jiazhi*). En conséquence, pour les esprits iconoclastes du moment, il est très facile de transformer une demande de rationalité scientifique en fétichisation (迷信 *mixin*) de l'Occident et de convertir le discours libérateur de la science en scientisme dogmatique (獨斷論 *duduanlun*). De la même façon, la critique des hiérarchies sociales et familiales, au départ axée sur l'égalité et la poursuite de libération individuelle, est détournée et n'arrive pas à se formaliser en droits individuels (個人權利 *geren quanli*) et en idée de liberté (自由的理念 *ziyou de linian*). Elle se transforme en populisme prolétarien (普羅大眾主義 *puluo dazhongzhuyi*) et en populisme tout court (民粹主義 *mincuizhuyi*) où l'individu disparaît rapidement dans la foule (群體 *qunti*). Sous l'influence des valeurs réactives, la complexion du temps abandonne « naturellement » la direction de la raison (KZB, p. 234).

Ce second opus de l'hyperstabilité peut être considéré comme un renouveau méthodologique, moins ouvertement théorique. La lecture faite ici ne peut cependant pas rendre compte de l'usage important de données statistiques récentes et de l'ouverture notable vers des références étrangères – on y trouve le sinologue français Lucien Bianco (né en 1930) – qui prouve un accès au monde des études chinoises internationales dans le mouvement de développement d'une internationalisation des savoirs liée tant à l'exil de nombreux libéraux chinois, qu'à la tendance plus générale de mondialisation de l'académie.

---

<sup>872</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern History », *art. cit.*, p. 181-182.

Dans ce mouvement de professionnalisation et de glissement du centre vers la périphérie du monde intellectuel chinois, deux tendances importantes sont à souligner cependant. D'abord, la centralité de l'histoire et celle de l'historien se réduisent dans le paysage chinois en confirmant bien un changement d'époque et une marginalisation (邊緣化 *bianyuanhua*) durable des acteurs de la pensée (思想 *sixiang*) contre l'expertise académique (學術 *xueshu*). En quittant le centre de l'échiquier intellectuel, l'histoire semble se séculariser et perdre une partie de l'aura quasi religieuse dont elle était investie dans la période précédente. Ensuite, la critique du radicalisme, déjà en débat dans la revue *Ershiyi shiji*, est confirmée. Ce sont bien les excès des intellectuels radicaux et leur idéalisme utopique qui ont détourné les Lumières de leurs objectifs libérateurs initiaux<sup>873</sup>. On le sait, bon nombre de radicaux ont intégré le Parti communiste. Une remarque qui nous conduit à une dernière conclusion : malgré la professionnalisation du discours historien, Jin et Liu maintiennent une critique ferme et claire de la mainmise du Parti sur le monde intellectuel. Le point de vue historien de Jin et Liu demeure éminemment politique. Ils concluent d'ailleurs :

Si la Chine n'entreprend pas une réforme politique pour se libérer du fardeau de l'idéologie, si elle n'établit pas un nouveau cadre d'administration politique qui réponde à une économie de marché débridée, alors, le modèle d'intégration sociale en place depuis 1949 risque de s'effondrer. Et, les fruits et les objectifs de la modernisation se verront annihilés par une crise de l'ordre social. Pour cela, les réformateurs aujourd'hui se doivent de connaître les similitudes et les différences entre la société chinoise traditionnelle et la société moderne<sup>874</sup>.

### c) Les origines de la pensée contemporaine

Quand paraît *Aux origines de la pensée moderne chinoise – système hyperstable et évolution de la culture politique chinoise (premier volume)*, le troisième volet de l'hyperstabilité, en 2000, la situation de la RPC a radicalement changé (voir Annexe 06)<sup>875</sup>. La culture intellectuelle survit devant le triple défi du monde séculier de la consommation,

---

<sup>873</sup> Jin Guantao, « Zhongguo wenhua de wutuobang jingshen » [L'utopisme de la culture chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 2, décembre 1990.

<sup>874</sup> Jin Guantao, « Interpreting Modern Chinese History », *art. cit.*, p. 182.

<sup>875</sup> Jin et Liu, *Zhongguo xiandai sixiang de qiyan*, *op. cit.*, Ci-après ZXS.



de l'hégémonie de la culture de masse, et du sentiment nationaliste populaire, dans une effervescence sociale (par opposition à « directement politique ») qui redéfinit un champ intellectuel dessiné sur un nouveau postulat double. En République populaire, un contrat tacite est accepté – un « pacte pour la conservation » – à partir de 1992, qui privilégie l'expertise et renvoie les chercheurs à leurs académies en échange d'une amélioration décisive de leur conditions d'existence et de travail, dans des frontières cependant toujours très bien gardées où la stabilité prime sur tout (穩定压倒一切 *wending yadao yiqie*)<sup>876</sup>. Plus qu'un pacte, on pourrait s'accorder pour dire que le choix ainsi imposé aux intellectuels est un « choix sans choix »<sup>877</sup>. Une amélioration rendue possible aussi grâce à l'ouverture des universités chinoises sur le monde et à la multiplication des échanges et des possibilités de reconnaissance ouverte hors des frontières de la RPC stricto-sensu. Dans le milieu des diasporas universitaires se forme progressivement une configuration neuve de société civile « off-shore » où se poursuit une réflexion plus libre sur le devenir du pays et sur la possibilité des Lumières, sans démocratie<sup>878</sup>.

Le titre du livre annonce clairement son ambition nouvelle. Il s'agit, après avoir étudié les évolutions historiques de la Chine ancienne, puis moderne, de se pencher désormais sur l'origine de la pensée moderne en Chine – la culture politique (政治文化 *zhengzhi wenhua*) souligne encore le sous-titre – au regard d'une hyperstabilité à laquelle donc les auteurs renouvellent leur confiance comme outil d'investigation historique. Le glissement vers l'histoire intellectuelle – déjà sensible dans le deuxième opus – est maintenant évident. L'objectif n'est en effet rien moins que d'opérer une comparaison structurelle entre l'histoire de la pensée classique et les évolutions de la pensée moderne autour des deux processus d'assimilation intellectuelle distants de quinze siècles, le bouddhisme indien entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle, et la civilisation industrielle occidentale et son système de production de biens de consommation – autrement dit, le capitalisme – depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien sur, Jin et Liu préviennent de suite que ce travail semble aller à l'encontre des courants de l'historiographie contemporaine tant les deux périodes sont incomparables (毫無可比 *haowu kebi*) (ZXS, p. 2 et 3). Pourtant, c'est l'incompréhension du tournant inattendue de la Révolution culturelle, rappellent-ils, qui fait

---

<sup>876</sup> Jean-Philippe Béja, « Changing Aspects of Civil Society », *Social Research*, vol. 73, n° 1, printemps 2006, p. 61-62.

<sup>877</sup> Xu Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism and Pro-Democracy Enlightenment », *Modern China*, vol. 27, n° 1, janvier 2001, p. 122.

<sup>878</sup> Xu Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism and Pro-Democracy Enlightenment », *ibid.*, p. 132.

naître chez les victimes de celle-ci l'intime conviction d'une similitude (相似性 *xiangsixing*) (ZXS, p. 4) entre culture communiste et culture politique traditionnelle. Mise en perspective, c'est bien de cette intime conviction des caractéristiques traditionnelles de la pensée Mao que naît la critique du féodalisme des années 1970-1980. Ils écrivent :

La grande ambition de ce livre est de démontrer par simple logique comment la pensée de la dynastie Han pénètre jusqu'à la Révolution culturelle et ainsi de compléter les travaux d'historiens qui se sont limités à des parties de l'ensemble et ainsi reconstruire l'intégralité du corps de l'histoire intellectuelle (ZXS, p. 56).

Pour eux, une fois posée cette similitude, un certain nombre de questions dessinent la problématique de l'ouvrage : quels liens entretient l'idéalisme moral confucéen avec une culture importée dans l'agencement d'une nouvelle culture autochtone ? L'introduction du marxisme léninisme marque-t-elle la disparition de la pensée traditionnelle ? Peut-on comparer la combinaison contemporaine du marxisme et du confucianisme avec le processus d'absorption du bouddhisme par le fond culturel autochtone chinois quinze siècles plus tôt ? Ou encore, on peut se demander pourquoi parmi les nombreux courants intellectuels occidentaux, les pensées de Marx et de Lénine seules ont su se développer en Chine avec le succès que l'on sait ? Ces pensées importées n'ont-elles pas quelques liens avec la tradition autochtone pour avoir convaincu ses élites ? (ZXS, p. 5).

Jin et Liu admettent pourtant que le mercantilisme des années 1990 introduit par le « bruit des fusils » (一聲槍響 *yisheng qiangxiang*) du 4 juin 1989 a remplacé le vigoureux (轟轟烈烈 *honghonglielie*) processus de la libération de la pensée des années 1980 par un assourdissant silence. En prouvant l'inanité de l'idéologie communiste, les canons du 4 juin ont instantanément démodé les mystères de la construction de la culture politique du Parti et ont détourné les intellectuels de la recherche de la déformation (變形 *bianxing*) du marxisme originel par la tradition chinoise. En même temps que le dogme se fait moins prégnant sur la vie quotidienne, la nécessité d'une critique du présent par le passé se dissipe. Pire, aux enthousiastes rêves des Lumières intellectuelles fait place un retour vers la culture traditionnelle et naissent de nouveaux conservatismes dans lesquels tous les iconoclastes, scientifiques et radicaux du XX<sup>e</sup> siècle sont accusés de tous les maux. Comme si l'oubli de la séquence révolutionnaire (1920-1970) et le retour au constitutionnalisme Qing peut faire de la Chine du présent un pays moderne. « Le poison (

毒素 *dusu*) du traditionalisme, la déliquescence (腐敗 *fubai*) de l'idéologie et l'irresponsabilité (不負責任 *bufu zeren*) du postmodernisme se sont coalisés et s'acharnent à achever une culture chinoise au corps déjà largement malmenée (千瘡百孔 *qianchuangbaikong*) ». Pour Jin et Liu, il s'agit de reconstruire encore et toujours une culture sur les décombres d'un siècle de révolutions, en gardant toujours en tête la question « comment en sommes-nous arrivés là ? » (ZXS, p. 6).

Dans les premières pages du livre, les auteurs annoncent leur parti-pris méthodologique. Ce qui frappe immédiatement par rapport aux deux précédents ouvrages, c'est le rattrapage évident des deux historiens en termes de références. Elles sont d'abord plus récentes, plus en phase avec l'actualité contemporaine des études chinoises et continue l'effort de professionnalisation du précédent ouvrage. En comparant les différences et les similitudes (異同 *yitong*) dans l'absorption du bouddhisme et dans celle du capitalisme occidental Jin et Liu cherchent toujours en effet à déterminer un schème, des similitudes structurelles, l'existence d'un dessein, latent et inconscient, structurant l'intégralité de l'histoire chinoise. En pleine vogue postmoderne dans l'historiographie, on peut trouver le projet démodé. Pour déterminer le principe de la longévité historique chinoise, ils déclarent s'inscrire directement dans le concept braudélien de la « longue durée » (長時段 *chang shidian*)<sup>879</sup>. Pour Jin et Liu, la société chinoise s'est développée depuis les premières dynasties, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle sur un mode d'organisation sociale cohérent et continu. Donc, s'il existe bien – d'un point de vue méthodologique – un mode d'assimilation des cultures étrangères par la civilisation chinoise, celui-ci a forcément un lien avec ce mode d'organisation social. Rechercher les permanences de la cohésion sociale chinoise est toujours par conséquent pour Jin et Liu le point de départ de la recherche proposée.

Jin et Liu reprennent ensuite leur schéma tripartite de la société chinoise classique et reviennent sur les raisons intellectuelles et idéologiques de sa cohésion autour du projet de la Grande unité et de la présence constante du confucianisme, en citant cette fois l'historien français Marc Bloch (1886-1944). Ils insistent sur la sélection des fonctionnaires et des administrateurs dans la lettre confucéenne des examens impériaux, outil puissant de cohérence idéologique et de reproduction sociale, clef de voûte du système impérial.

---

<sup>879</sup> Braudel Fernand, « Histoire et Sciences sociales », *Annales économies, Sociétés, Civilisations*, octobre-décembre 1958. L'article fondateur de Braudel existe en chinois, « *Lishi he shehui kexue: changshidian* » [Histoire et Sciences Sociales : la "longue durée"], in Cai Shaoqing (蔡少卿) (éd.), *Zaixian guoqu: shehuishi de lilun shiye* [Retour du passé : perspective théorique en histoire sociale], Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou, 1988.

L'installation dès les premiers Han de la doctrine confucéenne au cœur du pouvoir politique et éducatif en fait une base culturelle fondamentale de la construction du système bureaucratique unifié (統一官僚機構的文化基礎 *tongyi guanliao jigou de wenhua jichu*) (ZXS, p. 10). En reprenant les découpages administratifs anciens, leur longévité, et l'absence de visibilité directe de l'État aux plus bas échelons de la société, ils rappellent encore comment la fonction socialement normative – transmise par les patriarches, les chefs de clans, de lignage – de la doctrine se montre redoutablement efficace. Ils s'appuient encore sur une étude de Yu Yingshi pour montrer l'influence d'une gentry pourtant nouvellement constituée dans le rétablissement dynastique au lendemain de la chute des premiers Han<sup>880</sup>. Et ils réitèrent leur profonde conviction que ce mode d'organisation, non seulement régit la périodicité des cycles dynastiques et répond à la question de la longévité impériale, mais conduit encore aujourd'hui aux destinées de la société chinoise (ZXS, p. 13). Les liens sont aussi établis entre la cohésion des différentes couches sociales et la structure conceptuelle profonde d'une culture, la rencontre et la combinaison d'un mode de pensée avec un système de valeurs. « Cette mutualisation entre système de valeurs et système conceptuel pour établir la cohésion de toutes les parties d'un mécanisme organisationnel est fondatrice de la longévité du système impérial » rappellent-ils (ZXS, p. 14).

### **Idéologies et domination**

Jin et Liu reviennent sur les différentes définitions du concept d'idéologie. De Destutt de Tracy (1754-1836) à Karl Marx, en passant par Karl Mannheim (1893-1947) et Vilfredo Pareto (1848-1923), ils s'arrêtent à quelques éléments sur lesquels les différentes définitions semblent s'accorder. Une idéologie – pour être une idéologie – doit pouvoir se mouler dans n'importe quel mode de gouvernement, et ce jusqu'à devenir sa légitimité et le vecteur de l'ordre social<sup>881</sup>. En d'autres termes, l'idéologie est la rationalisation de la base d'action et de légitimation sociale capable de fonder un gouvernement. Ce faisant, ils excluent la chrétienté du domaine de l'idéologie, en rappelant le mot de Max Weber sur l'« indifférence chrétienne du monde ». Ils s'accordent pour dire que l'idéologie est en Occident liée à la modernité, née de la destruction de l'ordre social ancien par les Lumières

---

<sup>880</sup> Yu Yingshi, « Donghan zhengquan de jianli yu shizu daxing de guanxi » [Construction du pouvoir sous les Han occidentaux et ses relations avec la gentry], Taipei, Lianjing chubanshe, 1980, cité in ZXS, p. 11.

<sup>881</sup> Martin Seliger, *Ideology and Politics*, Allen & Unwin Ltd., Londres, 1976, p.119-20. Cité in ZXS, p. 15.

du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils font ainsi naître l'ère des idéologies au milieu de ce siècle. Pour eux, libéralisme, conservatisme, nationalisme, socialisme, démocratie, communisme ou fascisme, tous les systèmes conceptuels de l'idéologie moderne proposent un ensemble de principes pour construire et légitimer un nouvel ordre social. Ils ajoutent cependant que ses différentes définitions n'ont pas su voir la précoce mise en place – dès les premiers Han – en Chine d'une idéologie de justification de l'origine et de l'action du pouvoir : le confucianisme. Jin et Liu réintroduisent ainsi le concept qui saisit la stabilité du processus de cohésion entre idéologie, politique et société : l'intégration, que nous connaissons maintenant (ZXS, p. 16).

Jin et Liu reprennent la typologie de la domination que Weber définit en termes de charisme (卡里斯馬 *kalisima*), de tradition (傳統 *chuantong*) et de système légal (法制型支配 *fazhixing zhipei*)<sup>882</sup>. L'empereur règne par son charisme, le pouvoir de la bureaucratie est justifiée par le système législatif, l'autorité des patriarches repose sur la légitimité de la tradition. Cependant, en cherchant à appliquer cette tripartition à la société chinoise classique, ils estiment que le sociologue allemand a négligé un facteur propre à la tradition chinoise : la combinaison des trois types de domination au sein d'un seul et même système. C'est en effet la seule et même idéologie qui légitime et homogénéise la société. Ce singularisme est défini par le concept d'intégration, développement proprement chinois du concept d'autorité wébérienne d'une société de pur contrôle (純粹支配 *chuncui zhipei*). Ils proposent même de l'ajouter aux trois typologies de la domination définies par Weber. Jin et Liu définissent l'intégration comme un « mode de contrôle où la cohérence innée du complexe idéologique (觀念系統內部的整合 *guannian xitong neibu de zhenghe*) façonne les forces sociales de la cohésion politique »<sup>883</sup>. Ils soulignent dans ce système le triple rôle des lettrés confucéens. Ils sont d'abord serviteurs de l'État. Ensuite, quand ils ne sont pas en poste, ils participent à la pénétration de l'orthodoxie, par leurs enseignements et leurs activités locales. Enfin, ils sont souvent membres de clans ou de grandes familles, et garantissent ainsi la volonté de perpétuer l'ordre social qu'ils dominent et qui les légitime. On le voit, la classe des lettrés articule idéologiquement les trois strates de la société. Elle en est le véhicule de la culture politique. Or, l'utilisation d'une idéologie pour uniformiser un ensemble social entraîne inexorablement vers une forme de totalitarisme (極權主義 *jiquanzhuyi*) qui, en Chine se fonde sur une quête morale.

---

<sup>882</sup> Max Weber, *La Domination*, Paris, La Découverte, 2015. La traduction chinoise date de 1985.

<sup>883</sup> Gloria Davies, « Review », *The China Review*, n° 47, janvier 2002, p. 213.

Ce mode d'organisation sociale existe en Chine depuis les Han, et fleurit depuis plus de deux mille ans. Si le système d'intégration chinois et les totalitarismes modernes partagent les mêmes modes d'organisation, leur nature diffère essentiellement. Les totalitarismes occidentaux se construisent sur une crise des valeurs morales rationnelles et ne peuvent donc pas prétendre se réclamer d'un quelconque idéalisme moral. Inversement, la puissance de cohésion du totalitarisme du système d'intégration chinois trouve sa source dans un système de valeurs dont le but ultime est la poursuite d'un idéal moral (ZXS, p. 18-19).

L'encadrement de la loi par des normes éthiques offre une cohérence particulièrement durable à l'ensemble du système social, ce que les historiens chinois appellent la judiciarisation de la morale (道德的法律化 *daode de falühua*) et la moralisation du droit (法律的道德化 *falü de daodehua*). Ces deux concepts expliquent la convergence du cadre éthique au sein du système social intégré. Ainsi, chaque strate de la société perçoit la doctrine du maître à son propre niveau, cosmologie (philosophique), social (système idéal), éthique familiale et morale personnelle (système de valeurs) et possède donc son propre niveau de perception d'un fond idéologique commun. L'évolution de chaque système conceptuel doit garder une certaine cohérence avec le tout, pour que l'ensemble puisse survivre.

## **L'Homme et le Ciel**

Deux conceptions encadrent la cohésion du système nous disent encore Jin et Liu : le principe de concordance entre l'Homme et le Ciel (天人合一 *tianren heyi*) et le monisme des valeurs morales (道德價值一元論 *daode jiazhi yiyuanlun*). Le Ciel est l'ordre naturel cosmique. Il légitime le pouvoir royal et le système bureaucratique impérial. L'Homme est à l'articulation de la famille, du clan et de la société, il est la clef des deux couches inférieures du système intégré. L'Homme-Ciel et le monisme conceptuel précède l'idéologie. C'est un mode de pensée identitaire pour les Chinois (中國人廣泛認同的思想方式 *Zhongguoren guangfan rentong de sixiang fangshi*) au moment où se met en place le système d'intégration. Quand Confucius dit : « Restreins toi et pratique les rites par vertu d'humanité » (克己復禮為仁 *ke zi fu li wei ren*) (ZXS, p. 23), le principe de la société

devient la cultivation d'une norme morale supérieure. On retrouve ici l'idée de perfectibilité personnelle comme injonction morale qui doit ensuite se répandre vers la famille, la société, l'univers. L'instauration du système de l'Homme-Ciel sous les premiers Han est la base d'une structure conceptuelle cohérente qui n'est pas figée. Elle dépasse et peut donc survivre aux évolutions de l'idéologie, et Jin et Liu prennent l'exemple du tournant légiste du confucianisme. En adoptant les piliers du légisme – universalité de la loi pénale (法 *fa*), techniques de manipulation des hommes dans l'art de gouverner (術 *shu*), positions de forces dans l'exercice du pouvoir (勢 *shi*) – le tournant légiste n'est pour Jin et Liu que la réponse de la doctrine confucéenne aux exigences de l'intégration entre éthique et pouvoir impérial (ZXS, p. 26).

La voie de l'Homme-Ciel précède Confucius. La corrélation entre l'Homme et la Nature est déjà évidente dans le corpus taoïste, mais, le sage de Qufu a transformé des concepts disparates appartenant à différentes obédiences – le yin et le yang, la théorie des cinq éléments, la hiérarchie des genres, le découpage temporel – en un corpus abouti et cohérent. La transformation du confucianisme originel en doctrine d'État transforme une philosophie de vie (生活之哲學 *shenghuo zhi zhexue*) en philosophie morale (道性之哲學 *daoxing zhi zhexue*) (ZXS, p. 30).

Devenu « fils du ciel » (天子 *tianzi*), l'empereur est l'envoyé et le représentant sur terre d'une volonté céleste supérieure. Le Ciel exprime sa hauteur morale dans le gouvernement vertueux de l'empereur. Et la société entière est désormais gagnée par ce sens moral venu d'une autorité supérieure d'où elle tire sens et détermination. À la poursuite d'objectifs moraux, les lettrés confucéens se retrouvent naturellement au service de la monarchie. En traversant la société, au service de l'empereur, l'ordre céleste devient une morale individuelle (ZXS, p. 31).

### **Tension entre réalité et idéal**

Dans un saut temporel que seuls des historiens déterminés et sûrs de leur argumentaire peuvent se permettre, Jin et Liu affirment ainsi que, malgré l'identification des intellectuels iconoclastes du 4 mai 1919 au marxisme et la sinisation du dogme par Mao Zedong, le système d'ordre moral issu de cette cosmologie particulière reste présent tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Pour eux, le problème fondamental qui se pose tout au long des deux mille ans de prégnance de l'idéologie confucéenne naît de la constante inadéquation

entre le réel et l'idéal, entre « ce qui est » (實然 *shiran*) et « ce qui doit être » (應然 *yingran*). Car, si a priori les deux sphères sont inconciliables, et appartiennent à deux domaines clairement séparés – la morale regarde ce qui doit être, la cosmologie regarde les choses telles qu'elles sont – la domination du concept de l'Homme-Ciel et du monisme moral transforment l'ordre de l'univers et les lois de la nature en une partie de « ce qui doit être ». C'est une spécificité de la culture politique qui rend le confucianisme résistant tant à ses contradicteurs qu'aux évolutions de la société. Les relations entre morale et réalité ne s'envisagent que de deux façons. Soit la morale est un outil pour atteindre le bonheur, ou tout autre objectif supérieur, soit la morale est elle-même son propre objectif et demeure imperméable aux conditions de sa réalisation. Jin et Liu citent Kant en affirmant que la culture confucéenne insiste dès l'origine pour que « ce qui est » ne serve pas d'instrument critique pour douter et questionner « ce qui doit être » :

Ce qui fait que la bonne volonté est bonne en soi, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement l'intention (意欲 *yiyu*) ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et, considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination [...] comme quelque chose qui a en soi sa valeur entière (ZXS, p. 35)<sup>884</sup>.

Les lettrés confucéens pratiquent fréquemment ce type d'universalisation de la morale, persuadés qu'ils sont que, le jour où tout le monde vivra selon les préceptes universaux de la doctrine, émergera alors une société idéale et harmonieuse (ZXS, p. 36). Et les auteurs concluent que pour cela, l'idéologie confucéenne, qu'elle rencontre des difficultés liées à la réalité ou qu'elle soit minée par de mauvaises pratiques, ne peut pas motiver une remise en question radicale de l'ensemble du système.

Ce long développement sur les liens entre confucianisme et système intégré permet à Jin et Liu de revenir sur la récurrence d'un schéma directeur dans l'évolution de dynasties très différentes les unes des autres. Corruption et inflation bureaucratique émergent toujours en milieu ou en fin de règne, pour la simple raison que les lettrés confucéens, dans leur grande majorité ne peuvent envisager l'établissement d'un système nouveau basé sur

---

<sup>884</sup> Jin et Liu citent ici Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1999, p.89-90.



la réalité des développements économiques et sociaux. Incapables de mesurer l'écart entre économie réelle et ordre économique idéal, la seule solution est pour eux de se référer aux temps idéalisés des fondations dynastiques. Le développement et l'extension de « ce qui doit être » peut être entendu comme une paire de lunettes fumées qu'utilisent les fonctionnaires confucéens comme des filtres en forme d'idéal moral pour examiner les relations entre idéologie et évolutions sociales (ZXS, p. 38). Jin et Liu peuvent alors esquisser un tableau de récurrence du développement historique et culturel chinois qui correspond point par point avec leur hypothèse hyperstable où les évolutions sociales sont interprétées comme des déviations d'un modèle idéal d'harmonie sociale. L'idéologie confucéenne y est issue d'une fusion entre l'Homme-Ciel et un ensemble holistique de valeurs qui ont ensemble conduit à l'expansion sans limites du champ de « ce qui doit être ». Le confucianisme s'en est ainsi trouvé immunisé contre la réfutation (ZXS, p. 40).

### **Agressions étrangères**

Si l'idéologie confucéenne possède en elle-même les ressources pour résister à la contradiction, Jin et Liu se demandent alors dans quelle mesure elle peut aussi prendre une tournure « indésirable » (不可慾性 *bu keyuxing*). La morale, envisagée comme excellence de la vertu, est un ensemble de règles et de principes qui stipule que tout homme doit élever sa dignité par une pratique contraignante (ZXS, p. 41)<sup>885</sup>. Un système moral en activité (道德活動結構 *daode huodong de jiegou*) se compose de trois sous-ensembles. Le premier comprend des règles comportementales concordant avec une gamme de principes moraux (行為規範 *xingwei guifan*). Le second représente les valeurs qui soutiennent cette norme (行為價值定位 *xingwei jiazhi dingwei*). Le troisième est l'ensemble des indéterminations humaines (人的意志 *ren de yiza*) (ZXS, table 1.3, p. 42). En philosophie morale, le désir de morale se focalise sur la volonté de faire le bien. Quand le système moral ne peut se distinguer de l'organisation sociale, les attaques extérieures conduisent à une crise sociale qui remet en question l'ensemble du système de valeurs. Et, quand, dans le système intégré, l'idéologie confucéenne enveloppe l'individu, la famille, la société et tout l'espace de la vie politique – l'ordre de l'univers lui-même est une extension de l'ordre moral – le désir d'atteindre des objectifs moraux n'a donc d'égal que la réalisation possible (

---

<sup>885</sup> A. J. M. Milne, *Human Rights and Human Diversity: An Essay in the Philosophy of Human Rights*, State University of New York Press, 1986, p. 31-34.

可實現性 *keshixianxing*) du système social. Quand le système est attaqué de l'extérieur, tout son environnement évolue et les conditions de sa cohérence disparaissent. La civilisation chinoise répond de deux façons différentes aux attaques extérieures. Quand l'assaut laisse intact le système d'intégration, la Chine tend à ignorer l'existence même de l'agresseur. Les influences importées, perceptibles seulement aux marges de l'Empire, préservent le cœur de l'idéologie des déviations de l'idéal moral. Dans le cas où « les cultures étrangères fondent sur la Chine, et, sous le contrôle de l'Homme-Ciel, la destruction du désir de moral atteint tous les aspects de la grande tradition chinoise, la cosmologie, le système social, le plus intime de chaque individu, sont traversés simultanément par une crise identitaire sans précédent. La Chine commence alors à absorber (吸收 *xishou*) l'ensemble des cultures étrangères pour construire un moment particulier de sa nouvelle culture » (ZXS, p. 45).

Le corps du livre cherche donc à déterminer l'existence d'une similitude structurelle entre la première assimilation (第一次融合 *diyici ronghe*) – celle du bouddhisme indien pendant les règnes des dynasties Wei et Jin, et des dynasties du Nord et du Sud, entre le III<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle – et la seconde (第二次融合 *dierci ronghe*), entamée sous les assauts de la culture industrielle occidentale. En attribuant les deux assimilations à une perte du désir de moralité (道德可欲性的破壞 *daode keyuxing de pohuai*), Jin et Liu cherchent à déterminer une similitude de processus de transformation de la civilisation chinoise quand disparaît ce désir moral car, pour eux, l'érosion de cette volonté à faire le bien, en lien avec les attaques étrangères sur la tradition chinoise présente d'étonnantes similarités, et impliquent un même mode d'absorption des cultures étrangères (吸收外來文化的共同模式 *xishou wailai wenhua de gongtong moshi*). En prenant la piété filiale (子為父隱 *zi wei fu yin*) comme exemple de principe moral traditionnel et son retournement, « le fils surpasse le père » (兒子舉告父親 *erzi jugao fuqin*), en nouveau principe qui stipule que le sens du devoir dépasse les liens du sang, Jin et Liu tentent encore de nous éclairer sur cette opposition de valeurs qui transforme un ancien cadre éthique en nouveau système de valeurs morales qu'ils nomment l'antagonisme des valeurs morales (道德價值的逆反 *daode jiazhi de nifan*), ou plus simplement les valeurs antagonistes (ZXS, p. 46-47). Quand les valeurs antagonistes peuvent avoir quelques similitudes avec les cultures étrangères, la Chine les assimile de manière sélective. De nouvelles valeurs, en opposition avec l'ancienne idéologie, contrôlent et modèlent la nouvelle idéologie, le nouveau système

culturel. Pour cela, les valeurs antagonistes doivent devenir positives. Par exemple, la liberté individuelle et le nécessaire affranchissement des contraintes de la société traditionnelle reçoivent une forme de légitimité (正當性 *zhengdangxing*) dans le processus d'évolution sociale entamé au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle.

En prenant l'exemple de l'Occident, Jin et Liu rappellent qu'au XVII<sup>e</sup> siècle commence un long processus dans lequel on réalise que la morale ne peut découler ni de la sagesse (tradition grecque) ni de dieu (tradition hébraïque) et que, par conséquent, ni l'une ni l'autre ne peuvent être la source d'un cadre de préceptes moraux. La cohésion de l'ensemble du cadre intellectuel se retrouve face à une rupture systémique (結構性斷裂 *jiegouxing duanlie*) dans laquelle le droit à l'autonomie des hommes libres se transforme en valeur positive. Pourtant, la réception sélective des valeurs occidentales empêche la compréhension de la culture occidentale comme d'une nouvelle morale. Pour cela, d'après Jin et Liu, la réception partielle des valeurs antagonistes exclut le libéralisme, et embrasse l'utopie révolutionnaire et le marxisme (ZXS, p. 51). La morale n'a jamais cessé d'être l'ultime préoccupation (終極關懷 *zhongji guanhuai*) des intellectuels chinois. Quand le système moral périclité, les valeurs réactives inspirées de l'étranger émergent du sens commun (常識理性 *changshi lixing*). Seules les facultés les plus proches du système de valeurs antagonistes peuvent s'adapter par assimilation créative pour se transformer en nouvelle culture chinoise.

Jin et Liu dessinent ainsi les trois liens (三個環節 *sange huanjie*) de la dynamique de l'assimilation culturelle. Le premier, sous les attaques extérieures qui intensifient la déchéance du désir de morale, est la rapide désintégration de l'identification à l'idéologie originelle. Un abandon de l'idéologie officielle qui impose au pouvoir une sérieuse crise de légitimité (合法性危機 *hefaxing weiji*). Le second lien concerne la mise en place d'une nouvelle culture au moyen d'un système de valeurs antagonistes qui émerge en période troublée et permet une nouvelle identification à un ordre signifiant. Si l'ancien système disparaît, pourtant, les modes de pensée habituelles demeurent dans l'harmonie nouvelle entre une cosmologie, une conception de l'ordre social et une éthique nouvelle cohérente. Le troisième lien se concentre sur la nécessité de la cohésion sociale et son aboutissement est l'intégration des influences étrangères en parties de la culture chinoise. Sous influence, la Chine construit ainsi un nouveau modèle de sa propre civilisation, ce que Jin et Liu nomment l'assimilation culturelle (文化融合 *wenhua ronghe*). Pour ce qui est de la

seconde assimilation, ils perçoivent une modification de taille : le système d'intégration traditionnel est détruit. Le remplacement par un nouveau système intégré explique les vicissitudes de la Chine moderne. C'est le sujet de *Kaifang zhong de bianqian*. Il faut souligner que l'on trouve là encore une infirmation de toute idée de stagnation de la civilisation chinoise. Il n'y a pas répétition du même. En effet, la pensée sachant profiter des expériences du passé, la seconde assimilation n'a pu être possible que parce que la première a eu lieu. Ce sont ces trois liens qui déterminent la structure du livre. La première partie explore les corrélations entre les deux assimilations culturelles, et montre comment une forme de rationalité commune (常識理性 *changshi lixing*), devenue à l'issue de la première assimilation structure profonde de la culture chinoise, dirige aux destinées de l'histoire intellectuelle chinoise, et devient l'échiquier sur lequel se joue la seconde. La deuxième partie est concentrée sur le Mouvement pour la nouvelle culture en tant que moment concret de remplacement d'une idéologie par une autre sous l'influence double de l'aspiration sélective de concepts étrangers et de la formation d'une rationalité commune moderne. La troisième partie explique le modelage d'une nouvelle cohésion sociale grâce aux nouvelles idéologies révolutionnaires qui participent toutes de la restructuration moderne de l'idéalisme moral traditionnel. Ce faisant, Jin et Liu annoncent que la grande ambition de cet ouvrage est de démontrer comment la logique de la pensée des premiers Han pénètre la psyché chinoise jusqu'à la Révolution culturelle. Ils ne veulent rien moins que reconstruire l'intégralité du corps de l'histoire intellectuelle (ZXS, p. 56).

Le livre est ainsi composé d'une exégèse méticuleuse d'une sélection de textes qui couvre deux millénaires d'histoire intellectuelle, philosophique, religieuse et culturelle. Il montre le dernier raffinement d'une hypothèse historique et d'une carrière entière axée sur une réflexion critique à propos des aléas de l'histoire moderne chinoise. Les auteurs tracent ainsi les différentes formulations chinoises de la cohésion continue de l'intégration avec l'évolution de la cosmologie, des conduites éthiques et des relations sociales et politiques. Dans la veine culturaliste d'une perspective sinocentrée sur l'histoire moderne, Jin et Liu cherchent encore à « redresser le hiatus culturel issu des modèles d'analyse historique basés sur les formulations européennes de la modernité »<sup>886</sup>. Il s'agit donc pour eux de poursuivre la possibilité d'une autorité intellectuelle propre à une certaine catégorie d'intellectuels chinois, généralement issus de la même génération. Pour eux, l'argument central est de prouver que l'introduction en Chine du bouddhisme puis du capitalisme ont modifié du

---

<sup>886</sup> Gloria Davies, « Review », *art. cit.*, p. 213.

manière systématiquement comparable l'intégralité des cadres idéologiques et intellectuels sans pourtant infléchir un niveau supérieur – une « couche profonde », diraient-ils – de cohésion intellectuelle interne. La lecture proposée ici du premier chapitre du troisième opus de l'hypothèse de l'hyperstabilité peine à faire justice à la méticulosité et à la volonté pédagogique, autant qu'à la profonde érudition des auteurs, qui en l'espace de quelques décennies de travail ininterrompu ont fait évoluer leur construction méthodologique d'une macro-histoire (大歷史觀 *dalishiguan*) idéologiquement empesée, à une histoire sociale (社會史 *shehuishi*) plus neutre et mieux structurée, jusqu'à un tournant vers une histoire intellectuelle (思想史 *sixiangshi*) encore plus resserrée. Dans ce mouvement du général au plus singulier, les auteurs, sans jamais renier leurs premières approches, annoncent déjà le passage par l'étude des définitions des concepts politiques modernes importés dans les pages des deuxième et troisième volumes de l'hyperstabilité en soulignant, s'il le faut encore, la cohérence du parcours intellectuel du couple. Ainsi, les efforts de définitions de la spécificité chinoise de l'usage des concepts politiques modernes importés annoncent un travail d'histoire des idées (觀念史 *guannianshi*) déjà en maturation<sup>887</sup>.

---

<sup>887</sup> Les premiers articles d'histoire des idées publiés par Jin et Liu présentent les résultats de ce nouveau champ de recherche à partir de 1999. Voir, « *Xin qingnian* "minzhu" guannian de yanbian » [Évolution du concept de "démocratie" dans *La Jeunesse*], *Ershiyishiji*, n° 56, Hong Kong, décembre 1999.



## Chapitre IX : L'histoire par les mots, le retour des Lumières ?

---

### a) L'histoire des idées, un nouveau champ d'investigation

Ce glissement méthodologique progressif vers l'histoire des concepts politiques constitue en effet à la fois le contrepoint et le complément logique de l'histoire sociale avec qui elle partage des éléments essentiels : (1) le refus de l'événementiel et le goût du temps long ; (2) l'intérêt pour l'analyse des conditions générales de l'histoire ; (3) un mélange spécifique entre diachronie et synchronie. Plus simplement, pour l'historien des concepts, Reinhart Koselleck (1923-2006), « langage et société sont au nombre des préalables métahistoriques sans lesquels nulle histoire, nulle historiographie ne sont pensables »<sup>888</sup>. La reconstitution du passé passe nécessairement par une attention aigüe aux formes rhétoriques qui ont contribué à le produire. Les idées véhiculent au moins implicitement une certaine vision du monde, de l'ordre social et des rapports de pouvoir. Ainsi, l'action politique, parce qu'elle est véhiculée par les mots et les discours, se voit assigner un rôle moteur dans la formation de la réalité sociale<sup>889</sup>. Pour l'historien allemand, histoire sociale et histoire des concepts existent en tant que problématiques explicites depuis les Lumières et leur découverte du monde historique : « moment où se fragilisent les formations sociales connues et où la réflexion langagière est sous la pression d'une histoire, vécue et exprimée comme neuve »<sup>890</sup>. Le temps historique dans cette perspective est pour lui conçu comme une tension constante entre une société qui évolue et les conditions de possibilité d'exprimer ces évolutions et de tenter de mesurer comment l'expression même de ces phénomènes influent en retour sur l'écriture de leur histoire. En d'autres termes, aucune expérience sociale n'échappe au langage qui sélectionne et oriente le contexte dans un certain sens<sup>891</sup>. De fait, l'histoire des concepts analyse des constructions catégorielles, et reste par là même assez insensible aux sirènes du relativisme culturaliste, ce qui correspond assez bien au parcours de crête d'historiens de Jin et Liu d'une méthode universelle appliquée à une histoire nationale, tout du moins à la valeur « objective »,

---

<sup>888</sup> Reinhart Koselleck, « Histoire sociale et histoire des concepts », in *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, novembre 1997, p. 139

<sup>889</sup> Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 52.

<sup>890</sup> Reinhart Koselleck, « Histoire sociale et histoire des concepts », art. cit., p. 136.

<sup>891</sup> Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 14.

« scientifique », dont ils s'évertuent en bons « modernes » à habiller le sens de leurs recherches, en même temps que l'attachement au cœur du texte rend cette discipline historique quasiment imperméable aux critiques postmodernes du *Linguistic Turn* sur l'histoire « moderne » en général<sup>892</sup>. Sur cette tension, Jin et Liu construisent une nouvelle approche d'une histoire conceptuelle de la formation politique de la Chine moderne.

L'historien français Gérard Noiriel ne dit pas autre chose quand il écrit que toute « réalité est médiatisée par le langage et les textes, [et que] donc toute la recherche historique est dépendante de la réflexion sur le discours »<sup>893</sup>. L'histoire des idées essaie bien de répondre à des questions historiques parmi les plus difficiles : que signifient les mots, et comment étaient-ils compris ? Comment les idées (les mots ou les concepts) ont-ils gagné de nouvelles significations dans différents contextes structurels et/ou conceptuels ?<sup>894</sup> Il s'agit donc de replacer les idées dans l'histoire plus large où elles naissent et par rapport à laquelle elles prennent sens<sup>895</sup>. En cartographiant le développement et la localisation des usages passés des concepts sociaux et politiques, l'histoire des idées jette un éclairage nouveau sur les enchaînements événementiels passés et sur la pertinence du vocabulaire politique contemporain<sup>896</sup>. Dit autrement, la prise de conscience croissante qu'aucun processus de compréhension n'est plus envisageable sans

---

<sup>892</sup> Michael Werner, « Préface », in Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p. 16-17.

<sup>893</sup> En citant Dominique La Capra (né en 1939). Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, folio-histoire, 2005 (1995), p. 167. La notion de « discours » fait référence ici – au-delà de la linguistique pure – à une activité faite par un sujet dans un contexte déterminé qui produit de la parole au-delà du niveau de la phrase. « Acte de langage », le discours est orienté vers une fin et peut être considéré comme une forme d'action. À ce titre, il contribue à définir un contexte qu'il peut aussi modifier par sa simple énonciation.

<sup>894</sup> Arif Dirlik, mail du 17 février 2014.

<sup>895</sup> Arnault Skornichi et Jérôme Tournadre, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, op. cit., p. 4.

<sup>896</sup> Melvin Richter, « Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the *Geschichtliche Grundbegriffe* », *History & Theory*, vol. 29, n° 1, février 1990, p. 40. Ce n'est pas ici le lieu de trancher entre une définition stricte de « concept » et d'« idée ». Les deux termes sont souvent synonymes en anglais et en allemand nous rappelle Melvin Richter, in *The History of Political and Social Concepts – A Critical Introduction*, Oxford & New-York, Oxford University Press, 1995, p. 21. En chinois, la distinction entre *guannian* 觀念 et *gainian* 概念 pose des problèmes similaires, mais qui n'affectent pas à ce stade notre travail. Pour Fang Weigui (方维规 né en 1957), professeur d'histoire à l'École normale de Pékin, la *gainianshi* fait spécifiquement référence à la *Begriffsgeschichte* et plus généralement à l'école allemande de *Historische Semantik* et *guannianshi* à l'histoire des idées en langue anglaise dont Raymond Williams est représentatif. Fang Weigui, « Gainian yanjiu fangfa yaozhi » [Bases méthodologiques de l'histoire des concepts], in Huang Xingtao (ed.), *Xin Shixue* (New Historiography), vol. 3, Beijing, Zhonghua shuju, 2009, p. 4-5.



prendre en compte l'historicité et la « linguisticité » de toute expérience humaine du monde est devenue une condition nécessaire de la possibilité même d'une histoire véritable<sup>897</sup>.

Pendant des siècles, les valeurs de l'antiquité grecque et de la chrétienté ont influencé les sociétés européennes. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, Lumières puis révolutions amènent l'État, la nation, le citoyen et les droits de l'Homme à l'avant-scène des discussions politiques. De ces débats naissent deux mouvements, le socialisme et le nationalisme, qui transforment le XX<sup>e</sup> siècle en « âge des extrêmes », sans aucun doute un des moments les plus brutaux de l'histoire mondiale<sup>898</sup>. Après la Seconde Guerre Mondiale, en Europe, émergent une école anglaise et une école allemande d'histoire du langage politique. La première se penche d'abord sur le sens des termes eux-mêmes quand la seconde s'attache plus spécifiquement aux discours pris dans leur ensemble. Les deux écoles se développent théoriquement dans une ignorance réciproque quasiment complète<sup>899</sup>. Néanmoins, elles approchent toutes deux la question de l'activité langagière et textuelle d'une manière assez différente de celle envisagée généralement par la linguistique. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, la fin de l'hégémonie épistémologique eurocentrée et la remise en cause postmoderne des paradigmes de la modernité se rencontrent pour défier les postulats idéologiques de la pensée des Lumières au nom de voix « subalternes » longtemps ignorées. Ce phénomène a un impact déstabilisateur sur l'histoire en tant que discipline, et par voie de conséquence sur l'histoire des idées comme champ spécifique de recherches de l'histoire intellectuelle. Cependant, dans cette poursuite légitime de reconnaissance de « manières de savoirs » autochtones et d'épistémologies natives, on retrouve souvent une captation de ces réelles nouveautés intellectuelles par les discours nationalistes de régimes qui se doivent pour durer de renouveler leur cadre idéologique<sup>900</sup>. Dans cette multiplication inévitable de demandes légitimes de discours historiques, se renforce ainsi une forme de relativisme culturel qui tente d'enterrer – ou qui s'interdit – pour de bon la possibilité même de penser l'universel.

---

<sup>897</sup> Javier Fernández Sebastián, « Concepts voyageurs et douanes intellectuelles – Historiciser le vocabulaire des sciences sociales », sur le site de *La Vie des Idées* [<http://www.laviedesidees.fr/Concepts-voyageurs-et-douanes.html>] (15/02/2016).

<sup>898</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, New-York, Vintage Books, 1994 (traduction française 1999).

<sup>899</sup> Dans le texte cité ci-dessus, Melvin Richter (né en 1921) tente de concilier – non sans quelques difficultés théoriques – les conclusions de la *Begriffsgeschichte* autour de la figure de Reinhardt Koselleck (1923-2006) et les travaux de Quentin Skinner (né en 1940) et de John Pocock (né en 1924).

<sup>900</sup> Zhang Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *art. cit.* Et Arif Dirlik, « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism », *Critical Inquiry*, n° 20, hiver 1994.

## De l'universel au particulier

Avec la fin de l'effervescence intellectuelle des années 1980 en RPC et la fin de régimes communistes d'URSS et d'Europe centrale, les intellectuels chinois se retrouvent deux fois orphelins. D'abord, ils abandonnent une croyance tenace dans la capacité du Parti-État à se réformer volontairement de l'intérieur, postulat qu'accompagnait plus ou moins consciemment leur volonté de grandeur nationale et justifia un temps leur coopération avec le pouvoir. À cette perte de représentation de soi dans l'espace chinois se joint une révocation brutale de l'élitisme intellectuel des années 1980. Rapidement dénoncé, il est remplacé par une culture populaire et consumériste qui gagne en force et en légitimité intellectuelle tout au long des années 1990. De la connivence inattendue entre un nouveau discours managérial globalisé et l'arrivée à maturité du postmodernisme comme outil de reconnaissance intellectuelle de la société de consommation naît ce que le critique littéraire américain Fredric Jameson (né en 1934) encapsule pour la postérité en 1991 comme la « logique culturelle du capitalisme tardif »<sup>901</sup>. Au cœur de ce sentiment de perte apparaît encore la fin de la centralité de l'intellectuel (remplacé par l'expert) et le défi de postologies, acharnées à démanteler la supposée hégémonie culturelle occidentale des discours modernisateurs des années 1980<sup>902</sup>. Dans ce changement générationnel, l'« ethnicité » et l'opposition des « manières de savoirs » contre la singularité de l'« universalisme occidentale » deviennent le nouveau centre des préoccupations intellectuelles d'une RPC progressivement plus revendicative, qui affirme grâce à une croissance économique soutenue, le rétablissement de son statut – économique, politique et culturel – sur la scène internationale.

Le trio consensuel des années 1980 – individu, marché et démocratie – consolidé dans le souvenir encore vivant de l'expérience commune de la Révolution culturelle et jusque-là considéré comme le meilleur rempart contre les abus de l'État, perd son pouvoir de séduction. Il est même au contraire aujourd'hui contesté en bloc, avec le ressentiment dirigé contre un occidentalisme perçu uniquement comme une mode et une inféodation à toutes choses occidentales et, à l'extrême comme du « nihilisme national » (民族虛無主義 *minzu xuwuzhuyi*). Un mouvement de rejet intellectuel renforcé et officiellement cautionné qui nourrit en parallèle la montée globale apparemment inexorable d'une puissante vulgate

---

<sup>901</sup> Fredric Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique du capitalisme tardif*, trad. Florence Nevoltry, Paris, ENSBA Nevoltry, 2007.

<sup>902</sup> Xu Jilin, « Quelles possibilités pour les intellectuels engagés ? », *art. cit.*

nationaliste sponsorisée par l'État dans quasiment tous les pays en voie de développement, et en particulier dans les anciennes colonies. Un rejet global de la pensée des années 1980 qui oublie à dessein la valeur stratégique de l'occidentalisme, en faisant l'impasse sur sa fonction libératrice de contre-discours dans un environnement postcolonial qui conserve bien souvent toutes les caractéristiques des États non-démocratiques<sup>903</sup>. Dans cet élan, les valeurs centrales d'universalisme ou d'égalité disparaissent de l'avant-scène, renvoyées comme les signes les plus visibles de la volonté de domination culturelle dans un mouvement qui transforme la résistance critique en célébration émotionnelle d'une « indigénéité » qui rejette souvent un peu commodément sur l'Occident la responsabilité de ses propres échecs<sup>904</sup>.

Ainsi, si le XX<sup>e</sup> siècle a bien été le siècle de l'expansion maximale de l'hégémonie occidentale, il a été aussi le siècle de sa contestation la plus aiguë. Il faut noter que la pensée des Lumières a aussi largement nourri les discours libérateurs des pays victimes de l'impérialisme. Néanmoins, les normes politiques qui s'y sont développées – État-nation, droit, individu, république, démocratie – définissent encore aujourd'hui, pour le meilleur et pour le pire, la grammaire de notre compréhension politique du monde<sup>905</sup>. L'étude de l'impact, de l'adaptation et de l'intégration du corpus des idées politiques occidentales dans des contextes politiques, culturelles et sociaux différents demeure une tâche essentielle pour mieux comprendre les succès et les échecs politiques des sociétés non-européennes. L'histoire des idées politiques dans des contextes extra-européens conduit aussi inmanquablement vers une histoire de la traduction de corpus, et la circulation internationale des idées à une historicisation général des transferts de capital culturel qui renvoient les politiques les plus contemporaines à leur propre histoire<sup>906</sup>.

Les succès de l'intégration de la Chine au système-monde capitaliste sont à l'origine d'un retournement épistémologique rare où le jugement officiel sur la grande tradition chinoise (中國大傳統 *Zhongguo da chuantong*), considérée hier comme un obstacle à la

---

<sup>903</sup> Chen Xiaomei, *Occidentalism*, *op. cit.*

<sup>904</sup> Notons au passage que cette « indigénisation » du paysage intellectuel est globale et concerne toutes les sociétés de l'ancien Tiers-Monde, même si, dans la revendication à des « manières de savoirs » spécifiques, la Chine fait la course en tête. Ces phénomènes sont au cœur des travaux entamés par Arif Dirlik depuis le début des années 1990. Voir, Arif Dirlik, *L'Aura postcoloniale*, *op. cit.*

<sup>905</sup> Enzo Traverso, *L'histoire comme champ de bataille*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>906</sup> Après une longue période d'attention quasi exclusif sur les langages européens (principalement allemand, anglais et français), les recherches se sont tournées vers l'expérience espagnole avec l'invention des *iberconceptos* et leur rôle dans les constructions politiques sud-américaines ainsi que sur la situation de la langue portugaise au Brésil.

modernisation, devient du jour au lendemain la raison même de ses succès et la force motrice derrière ses progrès dans une volte-face ironique qui ne cesse de surprendre. « Ce qui change, ce n'est pas le contenu du confucianisme, mais l'évaluation de ce contenu au regard de la modernité » écrit pertinemment Arif Dirlik<sup>907</sup>. Dans le champ des recherches historiques, on l'imagine, cette réévaluation a des conséquences remarquables, tant la réactualisation d'une continuité historique entre Empire et République invalide instantanément la logique même de l'historiographie officielle du XX<sup>e</sup>, construite nous le savons sur le récit mythifié de l'arrachement par la révolution aux ténèbres de la tradition. Si l'on peut bien comprendre que le retour de Confucius est en même temps socialement utile et tout à fait efficace dans la perspective d'une politique exclusivement nationaliste, il demeure logiquement – et théoriquement – insoutenable dans le cadre orthodoxe de la pensée historique officielle. Dans ce vaste mouvement d'ironie historique qui redore un passé autrefois conspué, réaménagé aussi pour répondre aux sirènes du capitalisme mondialisé, Jin et Liu poursuivent leur recherche pour déterminer ce qui, dans les structures profondes de la tradition empêche la politique chinoise d'être toujours hantée par un impératif moral pour embrasser une modernité plus réelle, ouverte et pluraliste.

### **Nouveauté digitale et renouveau méthodologique**

Pendant la rédaction du troisième opus de l'hyperstabilité, Jin et Liu réalisent que la juste compréhension de la pensée moderne repose sur la connaissance correcte des concepts de base qui forment les idéologies. Pour comprendre en détail, dans la tempête du Mouvement pour la nouvelle culture, la formation du marxisme et du sunyatsénisme, ils sentent la nécessité d'organiser les idées politiques fondamentales, éléments de base des idéologies révolutionnaires<sup>908</sup>. Le développement parallèle de l'histoire des idées et des technologies de l'information dans les années 1990 créent la possibilité pour le couple de donner un nouvel élan à leur appétence théorique. L'analyse statistique de la signification de mots-clefs importants permet de révéler les origines et les évolutions d'une idée. Jin et Liu s'engagent ainsi dans la mise en place d'une immense base de données numérique à partir de 1997, dans laquelle sont engagées au départ trois universités chinoises, de

---

<sup>907</sup> Arif Dirlik, « Confucius in the Borderlands », *art. cit.*, p. 107.

<sup>908</sup> Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Guannian shi yanjiu*, *op. cit.*, p. 6.

République populaire, de Taïwan et de Hong Kong dans une geste panchinoise qui correspond assez bien à la figure d'activistes culturels du couple<sup>909</sup>.

D'une manière assez inattendue, on peut ajouter que le traitement numérique de quantités toujours plus importantes de données rencontre l'optimisme épistémologique du couple qui se retrouve dans « la croyance répandue que de grandes quantités de données offrent une forme d'intelligence et de savoir à même de générer une compréhension neuve auparavant impossible, avec l'aura de la vérité, de l'objectivité et de l'exactitude »<sup>910</sup>. Les notions d'objectivité et de vérité sont des problématiques centrales de la communauté de la philosophie des sciences. La méthodologie numérique semble offrir à Jin et Liu de nouvelles manières de revendiquer un statut de neutralité axiologique (價值中立 *jiazhi zhongli*), qui se rapproche de l'objectivité, même s'ils semblent accepter le fait désormais incontournable que « tout chercheur est un interprète de données »<sup>911</sup>. Ce livre doit s'interpréter dans la continuité de la volonté de Jin et Liu de construire une histoire alternative à l'histoire officielle et comme une poursuite de l'œuvre de déconstruction des origines et des évolutions des deux idéologies révolutionnaires qui ont dirigé la destinée historique chinoise au XX<sup>e</sup> siècle : le communisme et le nationalisme. Il faut aussi voir cette nouvelle histoire des idées politiques comme la réponse d'un couple d'historiens résolument moderne à ce qui constitue le triple affront fait à la discipline historique « moderne » à la fin du XX<sup>e</sup> siècle et qui ne vient plus seulement désormais de la mainmise du Parti sur le discours historique mais des rangs même de la discipline : l'accusation de littérature, la cooptation nationaliste et la dilution relativiste postmoderne.

Dans ce cadre paraît en 2008 la première histoire chinoise des idées politiques modernes, livre qui s'attache à répondre à l'ensemble des critères de ce qu'il est désormais convenu d'appeler une nouvelle histoire des idées politiques. *L'Étude sur l'histoire des idées* (觀念史研究 *Guannianshi yanjiu*, ci-après GSY, voir Annexe 10) de Jin et Liu, quand elle est publiée a déjà fait l'objet de nombreux articles de recherche, en Chine populaire, à Taïwan, et à Hong Kong, notamment dans les pages de la revue *Ershiyi*

---

<sup>909</sup> Les aspects financiers du projet de base de données sont détaillés dans les premières pages de la *Guannianshi yanjiu*, p. ix-xii. Le département d'histoire de l'université de Fudan à Shanghai s'est néanmoins retiré du projet, mail du 28 juin 2010 de Zhang Qing (章清), professeur d'histoire à Fudan.

<sup>910</sup> Boyd Danah & Kate Crawford, « Critical Questions for Big Data – Provocations for a Cultural, technological, and Scholarly Phenomenon », *Information, Communication & Society*, vol. 15, n° 5, June 2012, p. 663. Je remercie Arif Dirlik pour cette référence.

<sup>911</sup> Boyd and Crawford, « Critical Questions for Big Data », *art. cit.*, p. 667.

*shiji*<sup>912</sup>. Le sous-titre de l'ouvrage nous précise l'objectif de l'étude : « Formation des termes politiques chinois modernes importants ». Le but de l'étude, en passant de l'histoire intellectuelle à l'histoire des idées, est de fonder une histoire moderne qui soit un domaine scientifiquement responsable de ses résultats, en offrant la possibilité de vérifier (可以檢驗的 *keyi jianyan de*) ses conclusions pour les valider. On y trouve effectivement une dimension expérimentale incontestable. La quantification de tel concept, ou mots-clefs, dans tel périodique ou ensemble de documents, entre telle et telle date était, est, et sera toujours la même malgré les interprétations possiblement divergentes de ces données. On peut noter ici qu'il existe une étude un peu datée (1986) qui se penche sur l'histoire de la quantification en Chine. Après une présentation, et une critique de l'hypothèse de l'hyperstabilité, ces auteurs ajoutent que Jin et Liu « ouvrent, à leur insu peut-être, une perspective féconde vers la quantification »<sup>913</sup>. Avant de conclure sur la nécessité de l'investissement dans les progrès des moyens informatiques, et notamment de l'établissement de banques de données, pour améliorer leurs travaux<sup>914</sup>.

Dans la définition qu'en donnent Jin et Liu, au niveau le plus général, les idées sont construites à partir de mots-clefs (關鍵詞 *guanjianci*) pour permettre d'exprimer des pensées. À un second niveau, les idéologies ne sont rien d'autre qu'un système d'idées agencées vers un but. Ils soutiennent que les idées sont l'unité de base de la pensée sociale. Pour étudier les idées politiques, il faut donc suivre trois étapes. D'abord, étudier l'origine et l'évolution des idées. Ensuite, il faut regarder la relation entre ces idées. Enfin, il faut analyser comment ces idées forment un système complet et cohérent<sup>915</sup>. On trouve ici une nouveauté, puisque Jin et Liu se départissent des méthodes plus classiques d'étude de la migration des idées en sortant du paradigme de la traduction. Ils ne se concentrent pas en effet sur le voyage transnational du corpus politique moderne, mais sur son voyage dans la

---

<sup>912</sup> Jin, Liu et Zhang Qing, « Zhongguo xiandai zhengzhi guannian xingcheng de jiliang yanjiu » [Étude quantitative de l'évolution de des concepts politiques moderne en Chine], Taipei, *Jindai Zhongguoshi yanjiu tongxun*, août 1999 ; Jin et Liu, « Jindai Zhongguo "quanli" guannian de yiyi yanbian, cong wan Qing dao Xin Qingnian » [Évolution du sens du concept de "pouvoir" en Chine moderne, de la fin des Qing à *La Jeunesse*], Taipei, *Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 32, décembre 1999 ; Jin et Liu, « Xin Qingnian "minzhu" guannian de yanbian » [Évolution du concept de "démocratie" dans *La Jeunesse*], *art. cit.*

<sup>913</sup> Kang Zheng et Huo Datong, « Les premiers signes de la quantification dans l'historiographie chinoise », *Histoire & Mesure*, vol. 1, n° 3-4, p. 13-15.

<sup>914</sup> Kang Zheng et Huo Datong, « Les premiers signes de la quantification », *ibid.*, p. 20.

<sup>915</sup> Huang Xiaofeng (黄晓峰), « Jin Guantao tan gerenguan zai Zhongguo de bianqian » [Évolution du concept d'individu en Chine – Une interview avec Jin Guantao], *Dongfang caobao*, 4 avril 2010 [<http://style.sina.com.cn/news/2010-04-06/113359693.shtml>] (15/02/2016).

langue chinoise même, au moment – 1830-1930 – où celle-ci est en pleine transition vers sa forme moderne<sup>916</sup>.

## b) La Guannianshi yanjiu

### Présentation générale

La GSY est un livre volumineux de plus de 600 pages. L'introduction s'intitule : « Pourquoi passer de l'histoire intellectuelle à l'histoire des idées ? » et offre les principes méthodologiques directeurs ainsi que les objectifs de l'étude. Le livre est divisé en treize chapitres auxquels s'ajoutent quatre appendices. Les essais proposent une étude des origines et de l'évolution de dix idées fondamentales de la politique moderne : raison (理性 *lixing*), sphère publique (公共領域 *gonggong lingyu*), droit (權利 *quanli*), individu (個人 *geren*), société (社會 *shehui*), État-nation (民族國家 *minzuguojia*), démocratie (民主 *minzhu*), économie (經濟 *jingji*), science (科學 *kexue*) et révolution (革命 *geming*). Les auteurs appuient leur argumentation sur les résultats de recherches que permet une réserve informatique massive de textes chinois qui couvrent la période 1830-1930 : la « base de données pour l'étude de la pensée et la littérature moderne » (近現代思想及文學史專業數據庫 *Zhongguo jinxindai sixiang ji wenxue shi zhuanke shujuku*) (ci-après la Base de données) établie à Taipei<sup>917</sup>. Un outil professionnel qui offre la capacité de rechercher, regrouper, croiser un ensemble très important de données textuelles. Jin et Liu associent à chaque idée étudiée une dizaine de « mots-clefs » – modernes ou traditionnels – qui dessinent le champ conceptuel du domaine concerné. Les chapitres se divisent en trois parties. Une première, intitulée « Exploration du cadre théorique » (理論探索 *lilun tansuo*), est constituée de deux chapitres dans lesquels Jin et Liu examinent la rationalité et la sphère publique comme des marqueurs de la modernité. Les auteurs y utilisent le concept wébérien de rationalisation et celui d'espace public d'Habermas pour déterminer les différences entre les transitions chinoise et occidentale vers la modernité. La seconde

---

<sup>916</sup> Les idées de « migrations des idées » et de « paradigme de la traduction » sont développées par Seloua Luste Boulbina, « La migration des idées », *Rue Descartes*, n° 78, février 2013, p. 1-6. Ces idées sont aussi développées dans les travaux de Benjamin Elman, Fang Weigui, Lydia Liu ou Federico Masini (voir bibliographie).

<sup>917</sup> Dont le site officiel est : [<http://digibase.lib.nccu.edu.tw/index.php>] (15/02/2015).

partie, « Transition conceptuelle et terminologie » (觀念變遷和術語 *Guannian bianqian he shuyu*), offre un panorama complet des concepts politiques majeurs qui sont venus dominer le discours politique chinois depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Enfin, la troisième partie, « Méthodologie » (方法論 *fangfalun*), réunit trois chapitres dont les deux premiers – chapitre 11 et 12 – explorent les interactions entre des événements sociopolitiques importants et les évolutions du sens des concepts. Dans le dernier chapitre enfin, les auteurs revendiquent une approche de validation de la réalité historique par la sémantique historique (歷史語義學 *lishi yuyixue*) permettant d'éviter les écueils de ce qu'ils considèrent comme les deux écoles historiographiques occidentales majeures : l'école des Annales et le postmodernisme.

Les quatre appendices de l'ouvrage composent plus d'un quart du livre et méritent une attention particulière. Le premier réunit l'ensemble des sources écrites qui constituent les matériaux de la Base de données qui totalisent aujourd'hui 120 millions de caractères numérisés d'une textualité qui couvre la période 1830-1930<sup>918</sup>. Les sources numérisées se divisent en six différents types de publications :

- Journaux et périodiques (報刊 *baokan*)
- Dossiers et archives du palais impérial (檔案 *dangan*)
- Documents officiels de la Cour des Qing (清代經世文編 *Qingdai wenshi wenbian*)
- Éditoriaux et commentaires (論者 *lunzhe*)
- Traductions (來華外人中文 著譯 *lai huawairen zhongwen zhuoyi*)
- Manuels éducatifs occidentaux de la fin des Qing (晚清西學教科書 *wan Qing xixue jiaokeshu*)

Le second appendice est un glossaire des termes politiques – concepts et mots-clefs – présentés selon un découpage périodique proposé par les auteurs. Ce lexique mérite une attention toute particulière. En effet, il n'existe pas à notre connaissance d'outil similaire dont la volonté systémique est de traiter séquentiellement une centaine de termes dans une

---

<sup>918</sup> D'autres bases de données existent. La plus conséquente est à notre connaissance la *Scripta Sinica*, commencée dès 1984 par l'Academia Sinica de Taipei et spécialisée dans la littérature dite « classique ». Elle ne compte pas moins d'un demi-milliard de caractères numérisés [<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>] (25/02/2016). L'Institut d'études chinoises de CUHK abrite une autre base de données « CHANT » (CHinese ANcient Texts) orientée exclusivement vers les recherches classiques et qui compte 80 millions de caractères [<http://www.cuhk.edu.hk/ics/rccat/database.html>] (15/02/2016). Le *Thesaurus Linguae Sericae* (TLS) de l'université d'Heidelberg, éditée par Christoph Harbsmeier (né en 1946) est un outil basé entre autre sur cette précédente base de données [[http://tls.uni-hd.de/home\\_en.lasso](http://tls.uni-hd.de/home_en.lasso)] (16/06/2016).



division temporelle unique. Il s'agit de déterminer l'origine des concepts politiques modernes dans la langue chinoise. Un exercice historiographique et lexicographique qui renforce la prétention des auteurs à la possibilité d'un calendrier générale de l'intégration du langage politique moderne en Chine, argument essentiel du livre. Le troisième appendice est une courte discussion sur la méthode de l'analyse statistique. Enfin, le dernier est un bref résumé de l'ensemble du livre dans une traduction mot-à-mot anglais correcte mais qui rend mal l'intérêt de l'ouvrage<sup>919</sup>.

### **Postulats méthodologiques**

Jin et Liu commencent l'ensemble des essais en affirmant que dans les réussites – ou les échecs – d'une idéologie, les éléments qui la structurent survivent à sa disparition. Ces éléments prennent une forme qui demeure relativement stable. Par exemple, si le concept de « révolution » (革命 *geming*) a perdu sa centralité dans le quotidien chinois, il maintient le sens qu'il a eu pendant la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Pour les auteurs, une idéologie est un système de pensée construit sur l'organisation d'idées de base. Et, la fin d'une idéologie marque souvent uniquement les évolutions de la relation de ces idées entre elles. Aujourd'hui, les dirigeants utilisent la « science » (科學 *kexue*) pour légitimer le développement économique. Marx et Mao l'utilisaient afin de promouvoir la révolution. La différence tient dans l'objectif de l'argument, et pas dans la compréhension du concept de « science ». Ces idées fondent le communisme et le nationalisme dans la Chine du XX<sup>e</sup> siècle. Elles deviennent concomitamment les idées de base qu'utilisent les Chinois contemporains pour comprendre le monde moderne. Pour Jin et Liu, la valeur et la fonction fondamentale des idées importantes est demeurée stable depuis le Mouvement pour la nouvelle culture jusqu'à aujourd'hui. Donc, pour comprendre la formation des idéologies chinoises modernes, leur chute, et la situation de la pensée contemporaine, Jin et Liu nous invitent à étudier les éléments fondamentaux sur lesquels se basent les idées essentielles de la politique moderne (GSY, p. 3). Analyser une idéologie revient donc à démêler les

---

<sup>919</sup> Ce jugement sans doute inapproprié sur la qualité de la traduction pose réellement la question de la possibilité même de traduire un tel ouvrage où se mêlent langue classique, chinois moderne d'après 1915 et derniers développements contemporains de l'analyse sémantique numérique. La difficulté d'une telle entreprise est outre le fait qu'un travail de ce type suppose une vaste connaissance de la langue chinoise, la traduction, telle qu'elle est envisagée ici procède d'un mot-à-mot où, si la résonance entre langue source et langue cible est perceptible, elle n'apporte rien au lecteur en langue anglaise qui ignore tout de la langue chinoise, classique, moderne ou contemporaine. Il me semble que la traduction d'un tel ouvrage, pour rendre l'intérêt de cet énorme travail, mérite une torsion supplémentaire pour, sans trahir la volonté des auteurs, offrir un texte lisible et utile au public non-sinophone.

concepts basiques qui la façonnent et à se concentrer sur les liens spécifiques qui les maintiennent ensemble (GSY, p. 4).

Jin traduit *guannian* par le terme anglais *idea*. Le nom en chinois se compose de deux caractères : le premier veut dire « observer », le second « comprendre ». Ils définissent le terme comme un « idéal-type » (理想類型 *lixiang leixing*) de choses et de valeurs que le savoir humain apprend du monde qui l'entoure. Ce qui est important ici est de ne pas oublier que les idées « peuvent être désignées par davantage qu'un seul mot ou terme ». Et que parfois, plusieurs termes – ou mots-clefs – doivent être traqués pour cartographier l'histoire d'une seule idée. Ils rejoignent ici un postulat général du domaine de l'histoire conceptuelle<sup>920</sup>. Quand une idée se « socialise » (社會化 *shehuihua*), elle se lie à l'action sociale. Action sociale qui peut dès lors être envisagée comme la réalisation d'une idée. Jin et Liu se proposent de revenir sur la naissance de ces mots-clefs qui composent une idée pour analyser leur signification à différentes époques, parce que c'est en clarifiant l'origine d'un concept que nous pouvons comprendre la formation et l'évolution d'une idéologie (GSY, p. 5). Les auteurs affirment donc que l'action sociale (社會行動 *shehui xingdong*) – révolution, constitution, réforme, Lumières – peut être envisagée comme une production des idées qui deviennent par conséquent les composants organisationnels (組成部分 *zucheng bufen*) de l'action sociale. On peut lire ici un des arguments fondateurs émis par les intellectuels modernes depuis les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle : avec la Révolution française naît cette conviction que les intellectuels peuvent changer le monde parce que les idées peuvent changer le monde. Une dimension héroïque essentielle de l'intellectuel moderne que sans doute ne renieraient ni Jin et Liu, ni les acteurs des Nouvelles Lumières chinoises<sup>921</sup>.

L'histoire des idées comme branche de l'histoire intellectuelle s'est grandement améliorée dans les années 1990 en relation notamment avec le progrès général des théories de l'information, et plus spécifiquement par l'augmentation de la capacité à numériser d'énormes quantités de textes et d'archives. La méthodologie des bases de données utilise l'excavation de données (數據挖掘 *shuju wajie*) pour exposer les mots-clefs qui organisent une idée. Puis, l'analyse statistique du sens, des occurrences et des récurrences permet de

---

<sup>920</sup> Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts – A Critical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 9.

<sup>921</sup> Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir*, Marseille, Agone/Éléments, 2010, p. 17.

découvrir l'origine, l'évolution et le sens d'une idée dans l'histoire. La méthode de la présente étude rompt méthodologiquement avec les tentatives précédentes sur deux aspects<sup>922</sup> : d'abord, l'unité de base (基本單位 *jiben danwei*) de la recherche n'est plus le texte (文章 *wenzhang*) ou le corpus de textes, ni l'auteur (人物 *renwu*) comme par le passé. L'unité est désormais là où sont les phrases contenant le mot-clef recherché dans le texte (文章中含有莫一個關鍵詞的句子 *wenzhang zhong hanyou moyige guanjianci de juzi*). La difficulté et la subjectivité du choix d'un ou plusieurs textes particuliers, ou un auteur représentatif est ainsi dépassée. Dans la longue liste d'unité-phrases – chaque phrase contenant le mot recherché – il est alors simple de juger de son sens relatif (詞義相對 *ciyi xiangdui*) (négatif, neutre ou positif) ce qui permet une certaine objectivité du chercheur. En effet, déterminer le sens d'un mot-clef dans une phrase est relativement plus simple et sûr que le choix forcément subjectif d'un auteur ou d'un corpus de textes, et est par conséquent une garantie d'objectivité (客觀性 *keguanxing*). Avec la phrase comme unité de base, on peut retrouver ensuite toutes les phrases contenant telle idée, tel concept, ou mot-clef correspondant. Avec le jugement relatif quant au sens du mot (positif/neutre/négatif), nous sommes à même de comprendre le succès – ou l'échec – d'une idée, ce qui minimise les chances d'erreur ou les ambiguïtés possibles entre travaux de différents historiens (GSY, p. 5).

Ayant cela à l'esprit, Jin et Liu établissent un processus méthodologique en trois étapes. D'abord, il faut déterminer et sélectionner des différents mots-clefs qui expriment une idée en restant conscient que les usages passés diffèrent des usages contemporains. On peut alors extraire une série de phrases, analyser leur sens et autoriser la division des mots-clefs selon leur signification. Enfin, il faut clarifier l'évolution de l'idée dans sa diffusion multiculturelle, en comparaison avec son sens originel, en articulant son intention une fois intégrée dans le vocabulaire chinois. Ceci permet de déterminer l'occurrence et la raison de l'utilisation de tels mots-clefs dans l'expression de telle idée. Cette dernière étape autorise à comprendre le moment et le processus de la définition (定名 *dingming*) et de la popularisation (普及 *puji*) d'une idée. En d'autres termes, la contribution de la méthode statistique de la Base de données est de permettre à l'histoire des idées de surmonter les limites imposées par les textes et les auteurs et de compter, contrôler et vérifier l'histoire de

---

<sup>922</sup> Pour un historique de la quantification en Chine, Zhang Zheng et Huo Datong, « Les premiers signes de la quantification », *art. cit.*

la pensée moderne chinoise (GSY, p. 6). Jin et Liu ajoutent que le simple objectif de leur recherche est l'amélioration de la compréhension générale de la formation des idéologies révolutionnaires pendant le Mouvement pour la nouvelle culture, en réorganisant les éléments clés des idées politiques modernes et en remettant en cause la dichotomie moderne/prémoderne qui a dominé l'étude de la pensée politique chinoise pendant cette période critique.

### **Nouvelle périodisation**

Jin et Liu revendiquent deux découvertes importantes qui donnent à leur tentative de renouveau de l'histoire chinoise moderne un rôle particulier. D'abord, malgré les hauts et les bas des idéologies, le sens que donnent les Chinois aux concepts politiques aujourd'hui s'est sédimenté vers la fin du Mouvement pour la nouvelle culture. Une périodisation qui s'achève en 1930 quand les deux idéologies révolutionnaires se séparent pour conduire chacune de leur côté à des évolutions spécifiques. Quand on observe le processus évolutif du sens des idées politiques modernes et leur diffusion dans le lexique chinois moderne, les auteurs proposent une division de l'assimilation de ce corpus politique neuf en trois étapes principales :

- ♣ D'abord, entre 1840 et 1895, autour du Mouvement d'autorenforcement, on assiste à une absorption sélective (選擇性吸收 *xuanzhexing xishou*) des concepts occidentaux avec les outils conceptuels chinois traditionnels. Sur le modèle de la « correspondance analogique » (格義 *geyi*) déjà utilisée après la chute de la dynastie Han, au moment où des éléments de la doctrine bouddhiste sont d'abord traduits avec les outils conceptuels autochtone du taoïsme<sup>923</sup>.
- ♣ Entre la fin de la guerre contre le Japon en 1945 et le début du XX<sup>e</sup> siècle, et jusqu'en 1915 se déploie la période où les idées occidentales sont accueillies le plus ouvertement, et où le sens des concepts sélectionnés durant la période précédente se rapproche le plus de leur signification originelle.
- ♣ La troisième phase, autour du Mouvement pour la nouvelle culture s'articule dans un triple mouvement d'assimilation (消化 *xiaohua*), d'organisation (整合 *zhenghe*) et de

---

<sup>923</sup> Cette définition du *geyi* est remise en cause par d'éminents spécialistes du premier bouddhisme chinois, dans un débat qui dépasse cette recherche. On peut cependant lire avec intérêt le très érudit, Victor H. Mair, « What is *geyi* after all? », *China Report*, vol. 48, n° 1 et 2, 2012.

reconstruction (重構 *chonggou*). À ce moment seulement, dans une dynamique de sédimentation, ces idées obtiennent leur sens moderne avec leur signification chinoise spécifique. C'est sur ces définitions que se construisent les idéologies modernes. À ce moment, corrélativement, les savoirs importés connaissent des échecs. Cette troisième étape ressemble beaucoup à une « renationalisation » de terminologies étrangères importées<sup>924</sup>.

Ce mouvement circulaire monisme-dualisme-monisme (一元論/二元論/一元論 *yiuanlun-eryuanlun-yiyuanlun*) est au cœur de la *Guannianshi yanjiu* et explique les aléas politiques de l'histoire chinoise moderne en faisant écho à l'hypothèse de l'hyperstabilité. Pour les auteurs, cette division en trois étapes principales fonctionne pour la centaine de mots-clefs étudiée dans le livre et permet au lecteur de penser un possible modèle structurel (結構模式 *jiegou moshi*) de l'origine et de l'évolution de la pensée politique moderne en Chine. Jin et Liu considèrent cela comme une découverte parce que ce nouveau « Sattelzeit » (鞍型期 *anxingqi*) ne correspond pas au schéma chronologique communément en usage, qui réduit souvent l'apprentissage des idées occidentales au seul Mouvement pour la nouvelle culture<sup>925</sup>. En d'autres termes, le système conceptuel, contrôlé par le monisme (一元論 *yiyuanlun*) confucéen est pénétré par différentes idées occidentales, et certains éléments compatibles forment un dualisme (二元論 *eryuanlun*) Chine/Occident. De là émergent des institutions, des organisations, des modes de pensée qui ressemblent à des éléments de la politique moderne (近似現代 *jinsi xiandai*). Cet espace dual est ensuite détruit par les intellectuels du Mouvement pour la nouvelle culture pour retourner vers une architecture morale de la légitimité intellectuelle (道德為思想正當性 *daode wei sixiang zhengdangxing*) qui reprend en main l'organisation du contenu du lexique politique (政治術語內涵 *zhengzhi shuyu neihan*). Les « nouvelles idées » excluent le libéralisme et

---

<sup>924</sup> Javier Fernández Sebastián, « Concepts voyageurs et douanes intellectuelles », *art. cit.*, p. 2.

<sup>925</sup> Le « Sattelzeit » est une référence directe à la crise conceptuelle qui frappe l'Europe entre 1750 et 1850 pendant laquelle le social et le politique changent de sens en même temps que les concepts prennent une dimension normative. Ils arrêtent de décrire des actes sociaux et commencent à avoir une influence sur eux. Défini par Reinhart Koselleck comme un « changement crucial dans la conception du temps en même temps qu'une réorientation vers le futur », cité par Melvin Richter, « Reconstructing the History of Political Languages », *art. cit.*, p. 44. Voir aussi Fang Weigui, « Anxingqi yu guannianshi » [Sattelzeit et histoire des concepts], *Dongya guannianshi jikan*, vol. 1, décembre 2012. « Période selle » en allemand, le « Sattelzeit » peut se traduire par « période pivot », ou « période transitoire », et correspond au changement de régime d'historicité de François Hartog.

deviennent opérationnelles dans deux idéologies, le communisme et le sunyatsénisme<sup>926</sup>.

L'étude ne propose rien de moins que d'assigner une nouvelle place au 4 mai dans le déploiement de la modernité politique chinoise (GSY, p. 8). Nous avons vu dans la première partie l'énorme puissance symbolique que la date du 4 mai et que le Mouvement pour la nouvelle culture portent dans les récits de l'histoire moderne, autant pour les historiens officiels que pour les intellectuels dissidents. On peut donc mesurer l'immense ambition des auteurs à vouloir modifier leur statut respectif<sup>927</sup>. Pour eux, le Mouvement est la phase de digestion reconstructive (消化重構 *xiaohua chonggou*). Dans le processus de formation de la pensée chinoise moderne, la tradition n'a pas disparu. Et les Chinois, sous l'influence d'une structure rationnelle particulière (在特有理性結構支配下 *zai teyou lixing jiegou zhipai xia*) ont intégré des éléments traditionnels dans la reconstruction des idées nouvelles (GSY, p. 20). Malgré un antitraditionalisme évident, le Mouvement pour la nouvelle culture fonctionne sur le mode de pensée (思維模式 *siwei moshi*) d'une restauration (恢復 *hui fu*) de l'ordre moniste traditionnel des valeurs morales<sup>928</sup>. Jin et Liu n'hésitent d'ailleurs pas à passer du moderne (現代 *xiandai*) au contemporain (當代 *dangdai*) pour encore une fois expliquer que la continuité du panmoralisme politique chinois crée la délicate situation de la politique chinoise aujourd'hui. Ce faisant, ils marquent leur dernier ouvrage de l'empreinte politique – qu'on retrouve dans l'ensemble de leur œuvre – pour délivrer un message fort contre le monopole du Parti communiste sur le récit historique, le discours et l'épistémologie. En clamant que le Mouvement pour la nouvelle culture n'est pas une rupture avec la tradition, mais juste le remplissage d'une vieille bouteille avec un nouvel alcool (舊瓶裝新酒 *jiuping zhuang xinjiu*) (GSY, p. 21), leur divergence avec les récits officiels ne peut être plus évidente. On l'a vu, cet argument est au cœur de leur méthode depuis la première parution de l'hyperstabilité à la fin des années 1970. Il est donc clair que, malgré sa revendication à la nouveauté théorique, leur étude sur l'histoire des idées est la dernière marche méthodologique dans une carrière déjà

---

<sup>926</sup> Han Chenghua (韓承樺), « Ping Jin Guantao, Liu Qingfeng, *Guannianshi yanjiu – Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyu de xingcheng* » [Critique de l'Étude sur l'histoire des idées de Jin Guantao et Liu Qingfeng], vol. 24, n° 4, Pékin, décembre 2013, p. 206.

<sup>927</sup> Gloria Davies, « Towards Transcendental Knowledge », *art. cit.*

<sup>928</sup> L'étude récente sur la trajectoire intellectuelle de Guo Moruo confirme l'idée que celui-ci a trouvé dans l'idéologie communiste une voie moderne et efficace pour atteindre l'objectif confucéen d'« harmoniser le monde ». Chen Xiaoming, *From The May Fourth Movement To Communist Revolution*, *op. cit.*, p. 2.

longue dévouée à la recherche des difficultés du pluralisme politique à se développer dans le XX<sup>e</sup> siècle chinois en connexion avec la continuité intellectuelle/idéologique de la civilisation chinoise. Pourtant, les changements officiels de l'évaluation de la grande tradition chinoise au regard du sentiment renouvelé de puissance pose la question aujourd'hui du statut, politique et épistémologique de la *Guannianshi yanjiu*, et plus généralement de l'ensemble de l'œuvre de Jin et Liu.

### c) Base de données et recherches historiques

#### Nouveau voyage dans l'anxiété de l'authenticité

La prétention à la maîtrise globale de l'histoire de Chine pour qu'elle soit théoriquement créative est évidente quand, dans le dernier chapitre de l'étude, Jin et Liu concluent que leur histoire des idées réussit à surmonter tant les limitations de l'historiographie postmoderne que les lacunes de l'histoire telle qu'envisagée par l'École des annales (年鑑學派 *nianjian xuepai*)<sup>929</sup>. Dans les dernières pages du treizième chapitre, ils discutent longuement de la question de la possibilité de l'objectivité en histoire, et de la perte du sujet historique entre l'inflation de vérifications inutiles et les récits subjectifs de littérature personnelle (GSY, p. 426). Ils cherchent même à réévaluer l'origine du principe de l'objectivité scientifique et de ses possibilités d'application au domaine de la recherche historique, ou en d'autres termes, ils se proposent de trouver quelle méthodologie pourrait garantir la vérité dans les recherches historiques (GSY, p. 427). Dans le plus pur « style Jin Guantao », les auteurs lient méthodes scientifiques et historiques. Dans un mouvement visible pour humaniser le processus de l'histoire systémique, ils ajoutent que l'action humaine est au cœur de l'événement historique et est dominée par des motivations, des valeurs et des conceptions (idées) qui peuvent être utilisées comme un isomorphe du principe de contrôlabilité (受控實驗原則 *shoukong shiyan yuanze*) que les scientifiques utilisent pour valider leurs résultats (GSY, p. 429). La reproductibilité (可重複性 *kechongfuxing*) d'un événement historique n'est pas la simple répétition du même acte

---

<sup>929</sup> « Lishi de zhenshixing – Shilun shujuku xin fangfa zai lishi yanjiu de yingyong » [L'authenticité en histoire – La nouvelle méthodologie de la base de données appliquée à l'histoire], in GSY, p. 425-462. Les pages qui suivent tentent d'en traduire les principaux arguments. On trouve une version anglaise de ce chapitre dans, Shinichi Kawai (éd.), *New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, Université Aichi, Universal Academy Press, 2008, p. 57-107.

social. La possibilité de compréhension de cet événement par les générations futures n'est possible qu'en pénétrant les motivations (conceptions) qui y ont conduit. Les historiens peuvent alors se voir comme des participants de l'époque à même de recréer le processus historique intégral sur la base de l'influence des idées sur les motifs, et d'infuser les concepts dans l'action sociale (GSY, p. 430).

Pour Jin et Liu, ce qui est en jeu, dans l'enregistrement d'un fait historique, c'est l'insistance unique sur la valeur de l'action sociale, souvent en négligeant les aspects déterminants des concepts ou des idéologies qui dirigent ces événements. Sans une attention particulière au contexte intellectuel, comment peut-on en effet comprendre que le sens commun des paysans chinois ait pu croire aux chiffres irréalistes de la production agricole annoncés par la propagande pendant le Grand bond en avant ? Ou encore, comment comprendre la violence des élèves dès le déclenchement de la Révolution culturelle ? (GSY, p. 431-2)<sup>930</sup>. Donc, pour restaurer aujourd'hui l'authenticité des archives historiques, les chercheurs doivent exhumer les idées derrière les événements historiques et convertir les archives en actions sociales perpétrées sous le contrôle des idées (把歷史紀錄還原成觀念支配下的社會行動 *ba lishi jilu huanyuan cheng guannian zhipai de shehui xingdong*) (GSY, p. 434). Ainsi, l'événement historique, le fait social, dans sa reconstruction devient authentique, si et seulement si il est considéré globalement comme un « événement dans le panorama de l'histoire des idées » (觀念史圖像中的事件 *guannianshi tuxiangzhong de shijian*). En clair, un événement ne peut être réellement compris quand il est isolé des idées qui ont provoqué sa réalisation, insistent Jin et Liu (GSY, p. 434).

Méthodologiquement, les règles de l'interprétation (解釋 *jieshi*) doivent correspondre aux normes qui déterminent l'authenticité. C'est précisément grâce à la possibilité du contrôle expérimental (observer la reproductibilité en séquences prédéterminée) que le jugement sur la viabilité (vérité) de l'expérience peut être affirmé (GSY, p. 437). Avec la diffusion des normes scientifiques dans les Humanités et les Sciences Sociales au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, un certain nombre d'historiens et de philosophes ont cru que l'interprétation historique pouvait atteindre le domaine de la science. Jin et Liu utilisent comme exemple

---

<sup>930</sup> Jin et Liu reprennent cet exemple dans un article publié à Macao, « The Objectivity of Historical Memory: On reality in the Panorama of the History of Ideas », in The Macau Ricci Institute (éd.), *History and Memory: Present Reflections on the Past to Build our Future*, Macau Ricci Institute Studies 5, May 2008, p.251-69 (voir Annexe 09).



le modèle de la loi générale de couverture (覆蓋定律 *fugai dinglü*) de Karl Hempel (1905-1997)<sup>931</sup>. Ils se retrouvent cependant rapidement devant le problème de la possibilité et de la détermination de la libre volonté humaine dans un monde structuré par des lois scientifiques universelles. Ils s'interrogent sur la possibilité d'équilibrer l'authenticité d'un événement selon trois perspectives scientifiques : la téléologie cause/conséquence, la loi de couverture et l'événement dans le panorama de l'histoire des idées. Après de longues digressions théoriques, ils arrivent à la conclusion qu'un événement majeur, quand il intègre le passé d'un groupe, le système de valeur qui le conditionne, est souvent redessiné par la mémoire historique en nouveau système d'idées générales qui, en retour influence le processus de l'action sociale. Cela signifie que le cœur de ce qui confère à la mémoire historique sa vérité est une chaîne d'interactions (互動鏈 *hudonglian*) dans laquelle les idées deviennent des actes sociaux où le résultat de ces actions affectent et renforcent à leur tour les concepts initiaux (GSY, p. 440). Le cœur de l'approche interprétative en histoire est de chercher à révéler la structure de la chaîne d'interaction entre idées et événements. Sans cela, l'histoire est fragmentée (支離破碎 *zhiliposui*) et perd sa capacité à penser l'humanité, ses systèmes de valeurs et ses modes d'action (GSY, p. 443).

Reprenant leur défense de la perspective macro-historique, Jin et Liu acceptent néanmoins le fait que cette vision de l'histoire très dix-neuviémiste a échoué à convaincre les historiens à cause de son incohérence avec les faits. Un hiatus entre macro-histoire et matériaux historiques que les auteurs voient perdurer aujourd'hui. La clef, pour combler ce fossé, pour réunir l'analyse théorique et les études empiriques est, selon eux, d'utiliser les faits historiques pour développer la longue chaîne d'interaction entre les idées et la société et de mettre ce lien (環節 *huanjie*) à l'épreuve (GSY, p. 443). Une des conséquences de la rencontre au XX<sup>e</sup> siècle de la philosophie et du langage est que dorénavant, quand une idée générale est transformée en acte social, nous sommes désormais obligés de trouver des preuves langagières de son évolution, les évolutions des idées ne pouvant plus être dorénavant séparées du langage dans lequel elles s'expriment. Cette influence mutuelle des idées et des faits sociaux peut aujourd'hui être établie par la quantification (次數統計 *cishu tongji*) et l'analyse sémantique de mots-clefs (關鍵詞的意義分析 *guanjianci de yiyi fenxi*)

---

<sup>931</sup> Hempel est célèbre pour un article de 1942 (« The Function of General Law in History », *Journal of Philosophy*, vol. 39, n° 2) où il détaille ce qui deviendra le standard d'explication scientifique pour le demi siècle à venir. À la fin de sa vie, il modifie son identification des principes scientifiques aux principes historiques, révisant de manière assez pessimiste le statut de l'histoire dans sa volonté d'atteindre la vérité.

(GSY, p. 443). La méthode des bases de données permet de surmonter le besoin d'éléments en quantité (大量 *daliang*), spécifiques (具體 *juti*) et fiables (可靠 *kekao*) et la détermination d'un langage pour étudier les évolutions des idées politiques (GSY, p. 444).

### Percée théorique

L'importante documentation (文獻 *wenxian*) et la production d'une quantité massive d'archives électroniques (電子文本 *dianzi wenben*) autorisent l'exhaustivité des analyses statistiques par mots-clefs (關鍵詞統計分析 *guanjianci tongji fenxi*). La percée théorique de la méthodologie de l'excavation de données est un changement d'orientation au sein même de l'histoire des idées. Au lieu, comme c'est le cas habituel de se concentrer sur un corpus spécifique, une école de pensée ou encore sur les mots – écrits ou parlés – de figures représentatives, cette méthode propose une unité de base (基本單元 *jiben danyuan*) nouvelle : la « phrase échantillon » (例句 *liju*) ou unité-phrase. D'abord, il faut déterminer les mots-clefs qui sont en relation avec une idée ou un événement. Cette première étape est importante. Il faut être attentif à ne pas choisir des mots d'aujourd'hui pour des événements d'hier. Par exemple, la Guerre sino-japonaise de 1894-95 est appelée Guerre Jiawu. Or, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette guerre n'est connue que sous le nom de Guerre de la Mer jaune. Deuxièmement, le traitement des mots dans la Base de données autorise d'extraire les phrases contenant le terme recherché et, selon le nombre d'occurrences aide à produire des tableaux statistiques quantitatifs (使用次數做出統計 *shiyong cishu zuochu tongji*). Sur cette base, le chercheur doit déterminer le sens de toutes les phrases-échantillons et s'intéresser aux usages relatifs (positif-neutre-négatif) des mots-clefs, pour pouvoir finalement analyser les phrases et donner une interprétation de l'événement. L'efficacité de cette méthode est double. Elle permet de traiter une quantité de documents jamais vue auparavant. Le fait que les résultats statistiques puissent être vérifiés est une nouveauté dans l'histoire des idées (GSY, p. 445)<sup>932</sup>. Enfin, la dernière étape avec ces informations est de pouvoir déterminer la longue chaîne d'interaction qui transforme une idée en action et en retour de comprendre comment une action modifie une idée.

---

<sup>932</sup> Il faut bien noter ici que le traitement informatique ne fait qu'une partie du traitement, et que le travail d'analyse reste long, fastidieux et...nécessaire.

Jin et Liu entreprennent un long développement et prennent les exemples de la Guerre Jiawu et de la Révolution Xinhai pour confirmer une célèbre citation de Reinhard Koselleck : « Plus un événement historique devient distant, plus les discussions à son propos peuvent être objectives et son sens devenir évident ». La conscience historique d'aujourd'hui dépasse celle d'hier parce que, sur la base des connaissances actuelles des chaînes d'interaction, il est moins facile d'être influencé par un quelconque système de valeurs. Nous sommes mieux au fait de la localisation des idées conduisant les événements (GSY, p. 454). De la même manière, il est impossible d'atteindre le principe de neutralité axiologique sans subordonner le système de valeurs du chercheur à d'autres systèmes et de demander en même temps l'existence d'une capacité d'introspection réflexive (自我反思能力的存在 *ziwo fansi nengli de cunzai*). Pour définir le principe de l'objectivité dans une situation où l'objet de recherche ne peut être séparé de la subjectivité d'un système de valeurs, un historien doit être capable de garantir une distance certaine entre le sujet d'investigation et son propre système de valeurs. Pour Jin et Liu, cette distance, cette objectivité, plus précise mais plus complexe, nous libère des chaînes de systèmes de valeurs déterminées et permet « de poursuivre notre liberté de pensée » (GSY, p. 456) pour comprendre les perplexités de l'identité chinoise moderne.

### **Dialogue avec l'école des Annales et les postmodernes**

Le dialogue commence par un rappel des principales dispositions théoriques de l'école des Annales. Après ce résumé des grandes lignes de la méthodologie de Fernand Braudel et de ses trois temps historiques, Jin et Liu écrivent que la volonté de cette école d'historiens d'exclure les conceptions générales de l'analyse historique retire l'âme des faits sociaux (社會事實 *shehui shishi*) (GSY, p. 457-8)<sup>933</sup>. Le matérialisme des Annales, en se concentrant sur l'environnement économique et social et en négligeant l'influence des conceptions et des systèmes de valeurs sur les événements historiques a développé une situation contradictoire (自我矛盾 *ziwo maodun*) (GSY, p. 459). Jin et Liu prennent l'exemple de la Révolution culturelle pour exposer les limites de la pertinence théorique de l'école des Annales. Si la Révolution culturelle – un événement important – n'avait pas

---

<sup>933</sup> Braudel divise le temps historique en trois temporalités : la longue durée structurelle (結構 *jiegou*), le moyen terme (局勢 *jushi*) et le court terme de l'événement (時間 *shijian*). Pour lui, seule la découverte du premier et de son influence sur les deux autres, est l'enjeu des recherches historiques.

changé l'état d'esprit général de la population, les Chinois n'auraient pu créer aucun espace pour la politique de réforme et d'ouverture des trois dernières décennies. En termes braudéliens, ce moment de croissance économique appartient au temps intermédiaire. Il est lié au contexte immédiat, mais dépend aussi d'un processus chronologique plus long. Jin et Liu en concluent que l'« événement » décide de la « situation » et influence le développement des choses sur le long terme. Et donc que l'école des Annales est incapable de percevoir les changements intellectuels sur le long terme qui correspondent à l'évolution des idées en suivant la succession des événements (GSY, p. 458). Cette ignorance du rôle primordial des idées dans les développements historiques et de la chaîne d'interaction associant les événements empêchent donc l'école des Annales de saisir les processus complets du développement historique et limitent ses travaux à une histoire sociale et économique réduite à un schéma continu de comportement économique.

Jin et Liu perçoivent dans l'affaiblissement de l'école des Annales pour cause de contradictions méthodologiques les raisons de la montée, à l'autre extrémité du spectre historiographique, des discours historiques postmodernes qui stipulent qu'avec les interférences inévitables des systèmes de valeurs des témoins et des acteurs sur les événements historiques, le récit du passé ne peut pas être une vérité objective. Pour eux, la publication en 1973 du *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (JHU Press, non traduit) d'Hayden White (né en 1928) marque le premier pas des perspectives postmodernes dans la discipline historique. White y affirme l'idée que l'histoire ne peut qu'être transmise par des textes (文本 *wenben*). Ces textes, pour devenir des documents historiques, doivent être organisés sous forme de chroniques (編年史 *biannianshi*) puis transformés en narration (敘事 *xushi*) s'articulant sur une argumentation (論證 *lunzheng*), une mise en intrigue (編織情節 *bianzhi qingjie*) et une interprétation (進行解譯 *jinxing jieyi*) (GSY, p. 459). À cette attaque très simple et efficace contre l'histoire et sur la possibilité d'atteindre l'objectivité au cœur des conceptions historiques du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle vient s'ajouter, trois années plus tard, l'idée de la « mort de l'auteur » (作者之死 *zuozhe zhi si*) développée par le sémioticien français Roland Barthes (1915-1980). Celui-ci défend l'idée que, quels que soient les intentions de l'auteur, ses écrits deviennent l'imagination propre de chacun de ses lecteurs aussitôt lus, transformant l'ensemble des intentions originelles de celui qui écrit, sous l'influence de la culture, des systèmes de valeurs et d'interprétation du lecteur. Le philosophe français Michel Foucault a déjà à

l'époque remplacé la notion d' « histoire » par ses propres définitions personnelles d' « archéologie » (考古學 *kaoguxue*) et de « généalogie » (系譜學 *xipuxue*)<sup>934</sup>. À partir de la fin des années 1980, cette transformation de l'histoire en littérature et l'« incrédule » postmoderne à l'égard des « métarécits » (宏達敘事 *hongda xushi*) ont un impact immense sur la discipline historique<sup>935</sup>.

Pour Jin et Liu, le problème de ces défis postmodernes à l'histoire est que les constructions intellectuelles qui les sous-tendent sont trop impeccables, trop évidentes, et en définitive, trop simples. Les auteurs nous rappellent que l'accointance particulière que cultivent les historiens avec le sentiment de vérité ressemble à ce que le philosophe Paul Ricoeur (1913-2005) nomme dans un article de 1952 le « contrat de vérité » tacite qui attache les historiens à leur public<sup>936</sup>. Un contrat qui guide toute investigation historique depuis Thucydide (460-397) et Hérodote (484-420) et demeure d'importance primordiale pour contrecarrer toute forme de falsification et de manipulation du passé, tout en n'étant absolument pas contradictoire avec le fait de se concentrer sur l'histoire comme exercice d'écriture et pratique discursive<sup>937</sup>. Jin et Liu rappellent que l'étymologie du terme *historia* – du grec *istoria*, et du latin *historia* – possède au départ le sens d'enquête, d'investigation. Il signifie ensuite le résultat de l'enquête, pour finalement devenir synonyme d'archive ou de document. On peut se demander avec les auteurs quelle investigation n'est pas connaissance, et conséquemment quel savoir n'est pas une intelligence – dans le sens de compréhension – de la vérité. Si ce n'est pas le cas s'interrogent Jin et Liu, quel est le sens de tout cela ? Le jour où l'histoire (*history*) abandonnera sa prétention à la vérité – pour devenir *des* histoires (*stories*) – sera son dernier écrivent-ils encore (GSY, note 59, p. 460, en anglais dans le texte). Le motif principal des historiens postmodernes de refuser l'authenticité (真實性 *zhenshixing*) des interprétations historiques repose sur l'incapacité qu'ils ressentent à pouvoir transmettre les idées et les conceptions individuelles mises en jeu dans le processus de formation d'un fait social. L'histoire postmoderne perçoit le fossé

---

<sup>934</sup> Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>935</sup> Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, *op. cit.* Les effets de ce glissement intellectuel en histoire, en relation avec le développement ultérieur des questionnements postcoloniaux sur l'hégémonie occidentale passée – ont eu une influence majeure – et parfois inattendue – sur les évolutions contemporaines de l'académie chinoise. Voir Arif Dirlik, « Our Way of Knowing », in *Culture and History in Post-Revolutionary China*, *op. cit.* En relation avec l'histoire de Chine, Dirlik, « Postmodernism and Chinese History », *art. cit.*

<sup>936</sup> Paul Ricoeur, « Objectivité et subjectivité en histoire », reproduit dans, *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955.

<sup>937</sup> François Dosse, « Le Moment Ricoeur », *Vingtième Siècle – Revue d'histoire*, vol. 69, n° 69, 2001.

entre l'occurrence d'un événement et sa reconstitution, irrémédiablement faussée par l'expérience émotionnelle individuelle de la créativité littéraire. Une question au cœur des problématiques historiennes depuis que l'histoire est devenue une « problématique » et non plus une simple activité faussement neutre de collecte de données.

Pour Jin et Liu, l'histoire postmoderne applique aux actes sociaux la réalité subjective de la perception et du jugement esthétique, et ce faisant, abandonne la quête de la vérité historique. Pourtant, c'est précisément parce que les activités sociales sont essentiellement différentes des activités émotionnelles – comme le jugement esthétique – qu'il est nécessaire de distinguer l'enregistrement des faits sociaux (qu'on peut appeler texte, ou littérature) de la littérature issue de l'activité esthétique individuelle. Dès lors, si un même texte peut bien avoir différents sens pour différents lecteurs, la réalité de l'événement demeure unique. Il s'agit donc simplement de clarifier les principes directeurs de l'action qui, comparés à l'enregistrement de l'événement, permettront l'établissement d'une interprétation historique authentique (GSY, p. 461). La quête de la vérité est l'objectif de l'histoire, insistent Jin et Liu. Les historiens du XX<sup>e</sup> siècle se sont disputés sur la juste interprétation de ce qu'est l'authenticité en histoire. Entre l'objectivité classique des Annales et la défense postmoderne de la subjectivité de la réalité et de la multiplicité des significations, il est clair pour eux que le sens de l'histoire et la responsabilité des historiens est de déterminer les idées derrière les événements historiques. La signification des recherches historiques demeure dans la recherche de la vérité et de l'objectivité (GSY, p. 462). Jin et Liu concluent leur ouvrage par une citation de Kant pour nous rappeler que le seul moyen de réunir les domaines distincts de ce qui est – les étoiles dans la nuit étoilée – avec ce qui doit être – la loi morale, reste la recherche historique.

#### **d) De la nécessité d'une histoire des concepts en langue chinoise : une discussion**

L'histoire globale de la traduction est en soi un sujet de recherche fascinant qui touche aussi bien les différents aspects de la culture internationale et les racines cosmopolites de l'histoire intellectuelle que de grands mouvements d'une histoire globale des idées et des circulations transfrontalières de corpus intellectuels et idéologiques en

plein renouveau<sup>938</sup>. L'histoire des traductions en langue chinoise est ancienne, elle commence dès avant l'ère chrétienne quand le transfert par delà l'Himalaya du corpus textuel du bouddhisme indien, au prix de longs efforts et d'investissements matériels et humains importants, vint enrichir la langue et l'ensemble de la culture chinoise. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les missionnaires jésuites provoquent un nouvel élan aux activités de traductions en Chine. Les jésuites voient dans la population chinoise une immense réserve potentielle d'âmes à convertir. C'est le temps béni où l'empereur Kangxi (康熙 1654-1722) des Qing s'intéresse à l'astronomie moderne, pendant que Louis XIV (1638-1715) étudie la pensée morale de Confucius<sup>939</sup>. Ces deux premiers moments de l'histoire de la traduction sont dirigés par une nécessité spirituelle sous-tendue par un ardent désir prosélyte et concernent les domaines religieux et philosophiques. Une troisième vague – qui nous concerne plus directement ici – s'articule au tournant du XX<sup>e</sup> siècle quand, prenant conscience de certains « retards » technologiques et scientifiques, les intellectuels chinois, en plus d'être historiens, deviennent tous traducteurs<sup>940</sup>. Elle intervient dans le cadre d'une Chine affaiblie par une Cour corrompue et d'un système socio-économique à bout de souffle. La Chine a alors besoin des idées et des techniques de ceux qui veulent – et dans une certaine mesure arrivent – à la mettre en difficulté. Une révolution des idéologies, du langage, de l'économie provoque alors, sous l'impulsion d'une intelligentsia moderne en formation, des évolutions radicales. Yan Fu introduit la théorie de l'évolution, pendant que Hu Shi et Lu Xun modernisent la langue pour qu'elle puisse porter les idées de la modernité. On peut considérer l'intégration du mode d'écriture idéologique soviétique dans le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle comme une quatrième vague. La langue devient strictement idéologique, elle (re)devient (comme l'a été avant elle la langue classique) symbole, indicateur et vecteur du pouvoir. Enfin, la période des Nouvelles Lumières qui s'ouvre à la fin des années 1970 marque le début d'une période faste d'échanges intellectuels via la traduction, avec pour la première fois, de manière de plus en plus affirmée, une conscience occidentale nouvelle

---

<sup>938</sup> Sur l'histoire globale des langages et des échanges linguistiques, Nicholas Ostler, *Empires of the Word – A Language History of the World*, Londres et New-York, Harper Perennial, 2005.

<sup>939</sup> La réalité du parallèle Kangxi/Louis XIV est bien sur un peu plus complexe. Catherine Jami, « L'Empereur Kangxi et les sciences : réflexion sur l'histoire comparée », *Études chinoises*, vol. XXV, 2006.

<sup>940</sup> Sur l'impact des traductions dans la Chine moderne, Tsuen Tsuen-Hsuin (Qian Cunxun 錢存訓), « Western Impact on China Through Translation », in *Collected Writings on Chinese Culture*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, p. 163-190.

qui réalise que la plus grande nation du monde ne se pense ni ne s'écrit en langues occidentales<sup>941</sup>.

À ce titre, la GSY est une véritable nouveauté dans un domaine sémantique encore largement réservé aux langues européennes, formalisé autour d'une tradition académique et méthodologique triple, entre la sémantique historique allemande (歷史語義學 *lishi yuyixue*), l'école anglo-américaine d'histoire des concepts de Cambridge (劍橋學派 *jianqiao xuepai*) et l'école française d'analyse du discours (話語分析 *huayu fenxi*), appelée aussi la socio-histoire des concepts (概念社會史 *gainian shehuixue*)<sup>942</sup>. Jin et Liu ont l'ambition de faire une place à la langue chinoise dans ce domaine. C'est donc un travail académique d'une échelle considérable, représentant des années d'efforts intellectuels soutenus de la part des deux auteurs, accompagnés de nombreux universitaires et d'une équipe de soutien technique (GSY, p. ix-xii et p. 22-23). Le nouveau « tournant informatique » théorique et méthodologique dans la carrière historiographique de Jin et Liu ne passe pas inaperçu. Les écrits du couple d'historiens, toujours sous surveillance académique, souvent dénoncés pour le manque de formation « adéquate » des auteurs. Désormais pourtant, les critiques sont plus professionnelles et s'attachent moins au sous-texte politique du couple contre le monisme idéologique, toujours présent dans leurs travaux. Les critiques viennent de trois domaines historiques spécifiques. Fang Weigui écrit depuis la perspective de la version allemande de l'histoire des concepts, la *Begriffsgeschichte* ; Zhang Zhongmin (張仲民) questionne le dernier livre du couple dans la perspective de l'histoire intellectuelle ; et Chen Guowei (沈國威) les critique depuis le domaine apparenté de la sémantique historique (詞彙語言史 *cihui yuyan shi*)<sup>943</sup>. Les problèmes soulevés par les critiques peuvent se résumer à une série de questions et d'objections. Avant tout, ils se demandent si la complexité de la relation entre les mots et les idées peut être effectivement résolue par la méthode des bases de données et la logique – positif, neutre, négatif – du « sens relatif ». Ensuite, la formation des idées et leur

---

<sup>941</sup> Valeria Pellatt et Eric T. Liu, *Thinking Chinese Translation – A Course in Translation Method*, Routledge, New-York, 2010, p. 1

<sup>942</sup> Qian Ningfeng (錢宁峰), « Guannianshi yihuo gainianshi? Ping Guannianshi yanjiu » [Histoire des concepts ou histoire des idées – Évaluer l'Histoire des concepts], *Xueshuji*, n° 155, avril 2011, [<http://www.wendangwang.com/doc/f164b4ae0f524208a099998d>] (02/03/2016).

<sup>943</sup> Fang Weigui, « Lishi chendian yu teding gainian » [L'histoire s'incarne dans des concepts particuliers], *Ershiyi shiji*, n° 111, février 2009, p. 124-131. Chen Guowei, « Revue critique », *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, Taipei, n° 37, 2010, p. 220-234. Chen Guowei, Jin Guantao et Liu Qingfeng ont débattu par articles interposés dans deux journaux, le *Dongfang Zaobao* de Shanghai et le *Nanfang Dushi Bao* de Canton. Pour les références complètes, voir Han Chenghua, « Revue critique », *art. cit.*, note 7, p. 206-207.



conceptualisation impliquent des articulations multiples, comme leur « lexicalisation » (詞彙化 *cihuihua*), l'influence du vocabulaire nippon et des ressources intellectuelles japonaises, l'influence de différents contextes linguistiques sur l'évolution des idées et la propagation du vocabulaire. Pour les critiques, le dernier livre de Jin et Liu négligent ces questions. La troisième objection, plus classique, concerne l'élitisme des matériaux de référence utilisés et exclut par conséquent la diffusion et le développement de mots et d'idées dans les champs discursifs sociaux et culturels plus large, sous-entendu plus populaire. Une critique qui rejoint celle plus générale qui accuse l'ensemble des Lumières d'écarter une culture populaire, devenue dans le vocabulaire postmoderne « culture de masse », pour privilégier une haute culture bien peu démocratique. Enfin, les critiques se demandent si la méthodologie des fréquences statistiques que Jin et Liu nomment « évolution de l'histoire des idées » reflète la vérité historique<sup>944</sup>.

Ces questions de vérité historique et d'objectivité des historiens sont traitées en longueur dans le treizième chapitre de la GSY. À l'intersection de la philosophie de l'histoire, de l'historiographie et de la linguistique, la position académique de l'histoire des idées en tant que sous-discipline légitime de l'histoire a été difficile à définir. Ses avocats – Hayden White, Quentin Skinner ou Reinhart Koselleck – ont tous une position singulière, désormais respectée, dans le tournant qu'ils ont su imposer à la discipline historique. Il n'est pas très surprenant de retrouver Jin et Liu, leurs habitudes de sophistication méthodologique, leur anticonformisme, dans un domaine théorique qui, s'il n'est plus contesté en tant que tel, reste marginal dans le champ de la production historique<sup>945</sup>. Leur carrière à la marge de l'orthodoxie historique, leur passion scientifique dans la poursuite de la modernité et de la vérité trouvent en effet dans leur méthodologie informatique quantitative une dernière circonvolution astucieuse et sans doute un peu ironique, pour reprendre l'adjectif de David Kelly. Ils peuvent grâce à leur dernier ouvrage répondre à trois critiques qui les poursuivent depuis longtemps. D'abord, ils arrivent, en réaffirmant une forme de continuité culturelle de la langue chinoise par delà l'aventure communiste, à saper encore la légitimité politique du pouvoir du Parti communiste et sa revendication à l'hégémonie historique et culturelle. Ensuite, les progrès récents immenses de la digitalisation de données offrent une certaine caution scientifique à leur idée ancienne de

---

<sup>944</sup> Han Chenghua, « Revue critique », *ibid.*, p. 206-207.

<sup>945</sup> Les choses changent, et en particulier avec le développement d'une histoire des idées liée à d'autres langues. Voir l'interview de Melvin Richter, « Conceptual History & Translation », *Contributions to the History of Concepts*, n° 4, 2008, p. 226-238.

continuité entre l'Empire et la République populaire et donne ainsi de l'ensemble de leur carrière une image positive de constance et de persévérance. Enfin, en s'attachant au vocabulaire même de la politique, ils désamorcent les critiques postmodernes. Les critiques des tenants du tournant langagier en histoire restent paradoxalement, quoiqu'assez logiquement, inoffensives. Elles peuvent difficilement remettre en cause la textualité de l'histoire des concepts. Le tournant langagier ne peut pas affecter un domaine de recherche déjà centré sur le vocabulaire. En effet, l'histoire des idées peut supporter l'accusation de littérature, en évitant pourtant celle de fiction subjective, puisque le lien entre mots et action sociale n'est jamais plus évident que dans le domaine des idées politiques.

Une lecture de ce dernier chapitre prouve bien que Jin et Liu ont abandonné la tentation inatteignable du rêve d'objectivité des recherches historiques pour s'orienter vers une approche plus stable et pragmatique de la question de la vérité en histoire. En tant qu'historiens, ils ont élargi leurs perspectives. Ils passent d'une unique vérité historique à une véracité plus souple des interprétations historiques. De l'ensemble du livre émane l'acceptation de l'argument désormais couramment admis que personne, ni historien, ni philosophe, n'a jamais su résoudre la question de la relation entre la réalité historique et ses représentations<sup>946</sup>. Pour sortir des spéculations vaines, Jin et Liu proposent donc de clarifier les idées qui soutiennent un événement et voient là la nécessité préliminaire à l'établissement de toute vérité historique (GYS, p. 431). Dans ce nouveau cadre, l'acceptation d'un certain degré de relativité dans l'établissement de la vérité – l'idée par exemple que le même événement peut être interprété différemment par des groupes différents, affectés différemment par ce même événement – permet de contourner l'argument postmoderne de la subjectivité des faits historiques tout en acceptant que l'interprétation reste au centre de l'analyse de données<sup>947</sup>.

Ainsi, Jin et Liu parviennent à limiter le déni théorique de la possibilité de la vérité en arrivant à conserver un petit espace pour poursuivre l'authenticité historique. Ils conservent ainsi à l'histoire un rôle central dans la remise en question de la légitimité politique tout en revendiquant certaines valeurs d'universalisme (transfrontalier) aux caractères d'écriture chinois sans tomber dans la sphère étriquée du nationalisme contemporain. Il semble bien que Jin et Liu, grâce à un travail intellectuel long et fastidieux, et au prix d'une mise à l'écart politique et académique ont atteint leur objectif :

---

<sup>946</sup> Gérard Noiriel, *Sur la crise de l'histoire*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>947</sup> Boyd & Crawford, « Critical Questions for Big Data », *art. cit.*, p. 668.

maintenir, malgré la répudiation post-1989, une place centrale pour les Lumières sur la scène intellectuelle chinoise contemporaine. Celles-ci, certainement patriotiques, sûrement élitistes, poursuivent néanmoins pour Jin et Liu la tâche importante et inachevée de développer un pluralisme intellectuel nécessaire à une vie culturelle et politique plus moderne et ouverte. Même si nous trouvons là, à la limite des questionnements historiographiques, une possible contradiction entre la revendication cosmopolite des Lumières, la nature transnationale des sciences, le refus clair des préjugés culturels et du chauvinisme national étriqué, un positionnement qui malgré tout peut placer Jin et Liu en phase avec une certaine forme de conservatisme. Un conservatisme qui n'est pas réactionnaire, et qui demeure un appel au changement, mais qui risque d'être récupéré par un sinocentrisme « grand Han » en vogue en RPC aujourd'hui. Rappelons encore que le spectre couvert par le terme « conservatisme » est large et évolue avec le temps. Les conservateurs du premier XX<sup>e</sup> siècle défendent la possibilité de la culture chinoise contre l'iconoclasme occidentaliste des intellectuels radicaux. Les conservateurs dans la réforme denguiste s'interrogent sur le rythme et la profondeur des changements à imposer au modèle socialiste chinois. Les conservateurs sont pour les postmodernes contemporains ceux qui tiennent encore des discours issus d'une modernité désormais historicisée comme un temps révolu – et condamnable. Ces mêmes postmodernes qui d'ailleurs ne sont pourtant pas exempts d'accointances politiques conservatrices<sup>948</sup>. Le conservatisme de Jin et Liu doit être compris dans leur angoisse malade devant toute forme de radicalisme, y compris intellectuel. Sans doute faut-il prendre en compte cette volonté de changement comme une aspiration pour réorganiser/restructurer l'héritage historique traditionnel ou, dit autrement, par une redéfinition du premier quart du XX<sup>e</sup> siècle dans une perspective historique singulière. Les sympathies de Jin et Liu avec le projet politique néo-autoritaire de la fin des années 1980 jettent quelques troubles quant à leur désir démocratique pour la Chine future. Un doute qui pourtant doit être temporisé par le fait que l'histoire des idées comme domaine académique, dans sa branche principale (allemande), est née d'un effort intellectuel immense des historiens allemands d'après-guerre pour fonder de solides bases démocratiques<sup>949</sup>. Ainsi, les objectifs politiques d'une histoire chinoise des idées politiques – qui crée des continuités entre deux périodes habituellement nettement distinctes – doivent encore être clarifiés. Le retournement historiographique qui cherche à réinstaller le

---

<sup>948</sup> Voir Zhao Yiheng, « Houxue yu Zhongguo xin baoshouzhuyi », *art. cit.*

<sup>949</sup> Jacques Guilhaumou, « Entrée : *Begriffsgeschichte* », in *Dictionnaire des idées*, Paris, Encyclopaedia Universalis. 2005, p. 107.

passé chinois dans sa grandeur n'est sans doute pas étranger à cette difficulté d'appréciation.

Le dernier travail théorique de Jin et Liu s'inscrit dans la longue histoire des transferts culturels entre la Chine et le monde, ou, pour être plus précis, entre un monde politique occidental à l'acmé de ses appétits impérialistes et un monde chinois – semi-colonial – ayant des difficultés à traduire dans ses propres mots l'expérience de la modernité, rencontrée historiquement comme l'expansion culturelle de la puissance du capitalisme occidental. La GSY ajoute une pierre de taille aux recherches dans ce domaine spécifique dans un pays où le transfert du lexique politique moderne ne s'est pas fait dans la langue de la puissance coloniale<sup>950</sup>. La critique qui accuse Jin et Liu de négliger les aspects linguistiques, ou l'influence nipponne sur les évolutions du chinois moderne semble peu fondée, ou en tous cas mal venue. Cela ne semble pas être l'objectif du livre, pour la simple raison que les études sur les transferts de corpus lexicaux existent déjà, et que nous devons prendre la GSY comme la continuité des travaux nécessaires de Federico Masini ou des éditions Brill par exemple<sup>951</sup>. Jin et Liu dépassent l'aspect purement lexicographique ou linguistique trouvé généralement dans la littérature de ce type.

Le dernier livre de Jin et Liu paraît en effet surmonter – malgré la présence d'un glossaire d'une centaine de termes, concepts et mots-clefs à la fin de l'ouvrage – l'aspect

---

<sup>950</sup> Il existe une belle introduction au domaine des traductions interculturelles dans, Tsien Tsuen-Hsuei (錢存訓 Qian Cunxun), « Western Impact on China Through Translation », *art. cit.* On trouve une table chronologique de la publication des dictionnaires des emprunts lexicaux (外來詞 *wailaici*) dans Han Chenghua, « Revue critique », *art. cit.*, p. 202-203. Le premier dictionnaire de « termes nouveaux », la *Nouvelle élégance* (新爾雅 *xin eryl*), publié à Shanghai en 1903 n'y est cependant pas mentionné.

<sup>951</sup> L'ouvrage de Mansini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898* (*Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*, n° 6, 1993) malgré son immense intérêt n'échappe pas au format « liste ». Sa grande nouveauté est de souligner le fait que de nombreux mots nouveaux, attribués d'abord au Japon et à ses efforts de modernisation, sont en fait au départ des emprunts au lexique chinois dans un mouvement d'aller-retour qui rend inséparable l'histoire moderne des deux langages. Plus récemment, l'idée passionnante développée par Lydia H. Liu d'une « modernité traduite » par des « pratiques translinguistiques » n'échappe pas elle non plus au format du lexique (qui représente plus de la moitié de son livre *Translingual Practices: Literature, National Culture, and Translated Modernities, China 1930-1937*, Stanford University Press, 1995). Elle conçoit cependant son livre comme une investigation des pratiques rhétoriques (individuelles, esthétiques, stratégiques) des écrits journalistiques. Pour cela, elle souhaite « être dégagée [...] de ce qui est généralement connu comme l'histoire des idées » (p. 87). Nous devons mentionner ici les excellentes collections d'essais réunies par les éditions hollandaises Brill, très en pointe sur les questions de vocabulaire et de transfert lexical. Amelung Iwo, Michael Lackner et Joachim Kurtz (éd.), *New Terms for New Ideas. Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Leiden, Brill Academic Publication, 2001, and Lackner Michael, Natascha Vittinghoff (éds.), *Mapping Meanings – The Field of New Learning in Late Qing China*, Brill Academic Publication, Leiden, 2004. Il faut quand même remarquer que sur plus de mille pages, les deux ouvrages réunis contiennent seulement 85 pages consacrées à la terminologie politique qui sont assez peu claires sur leur sélection de sources, qui de toute façon se cantonne à un choix subjectif de textes ou d'auteurs influents.

purement lexicographique en place dans la majeure partie de la littérature sur les « nouveaux termes » de la langue chinoise. En effet, en prenant la phrase comme unité de base (以句子為基本單位 *yi juzi wei jiben danwei*), ils sont persuadés d'offrir un plus méthodologique qui libère le chercheur de deux entraves : l'attention exclusive à la production d'un auteur, ou à une sélection de textes prédéfinis autour d'un seul concept<sup>952</sup>. Même si certains travaux méritent d'être loués pour leur excellence académique et leur pertinence intellectuelle, la littérature sur l'histoire du politique en Chine conforte toujours l'idée d'un avant et d'un après 1949, sans envisager les liens entre les deux périodes. La fin des histoires révolutionnaires et la relation complexe de la Chine d'aujourd'hui à son passé trouvent chez Jin et Liu un virage sémantique qui offre une perspective encore absente tant dans les disciplines historiques s'attachant à la modernisation de la langue chinoise que dans celles qui privilégient la destinée de la politique chinoise dans la modernité, et conséquemment ses répercussions dans le contemporain. La GSY est ainsi un ouvrage à double entrée, les études chinoises d'un côté, la science politique de l'autre. Elle permet de jeter un regard neuf sur les circonstances historiques de la formation, de l'évolution et de la consolidation de concepts, d'idées et de mots-clefs centraux de la société contemporaine, d'une manière assez similaire au célèbre *Keywords* de Raymond Williams pour la langue anglaise<sup>953</sup>. Pour cela, la pertinence et la validité des commentaires critiques n'étouffent pas la valeur de l'ouvrage<sup>954</sup>.

En effet, la GSY permet à Jin et à Liu de répondre à leurs critiques. D'abord, leur perspicacité quant à la « linguisticité » (*Spachlichkeit*) de tous les phénomènes historiques est aujourd'hui unanimement reconnue depuis que l'analyse des catégories opérationnelles de la représentation de la réalité est devenue un présupposé de tout acte de recherche. Il est en effet délicat de s'opposer aux deux postulats émis par Reinhart Koselleck : (1) l'expérience historique est toujours traduite dans une langue au travers de concepts directs et (2) le savoir historique est dépendant de l'existence et du fonctionnement

---

<sup>952</sup> Comme par exemple dans le livre de Marina Svensson, *The Chinese Conception of Human Rights – The Debate on Human Rights in China*, Lund University, Department of East Asian Languages, Lund University, 1996.

<sup>953</sup> Raymond Williams, *Keywords – A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana Press, 1976. C'est en tous cas l'avis de Fang Weigui, dans sa revue critique de la GSY évoque un parallèle possible avec le travail pionnier de Williams aussi bien qu'avec la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck, « Lishi de Chendian », *art. cit.*, p. 125. Le livre de Williams apparaît dans la bibliographie de la GSY, dans sa traduction chinoise parue en 2003.

<sup>954</sup> De notre point de vue, la plupart des dictionnaires d'idées/de concepts se rejoignent sur l'affirmation de l'année 1949 comme rupture. D'un côté, certains se focalisent sur la « philosophie politique » classique, quand les « modernes » offrent une « science politique » soit enflée d'idéologie marxiste, soit plus récemment traduite de dictionnaires académiques occidentaux.

linguistique même de ces concepts<sup>955</sup>. Par implication, le développement rapide à Taïwan, ou encore au Japon et en Corée des activités de recherche autour de la Base de données, et son utilisation dans des champs disciplinaires autres que l'histoire – littérature et linguistique bien sûr, mais aussi sémantique, études religieuses, coutumes populaires, muséologie, gestion d'archives – est une reconnaissance de leur pénétration théorique en même temps qu'un aboutissement dans leur confiance déjà ancienne dans la possibilité du mariage entre les Sciences Sociales et les dernières nouveautés scientifiques et technologiques. Le dispositif toujours en cours de formation des Humanités digitales est un chantier prometteur qui semble correspondre d'assez près aux propositions initiales du couple<sup>956</sup>. L'angle nouveau proposé par les chapitres du livre permet de se rappeler que la volonté au cœur de toute la carrière du couple d'historiens est de réviser les récits occidentaux de l'État-nation pour (re)découvrir la particularité des chemins de la modernité en Chine<sup>957</sup>. Ce faisant, Jin et Liu participent au projet plus large de renouveau épistémologique qui vise à inventer un récit-cadre moderne non-occidental dans les sociétés d'Asie orientale et qui désormais se développe dans d'autres langages dans des pays marqués par la modernité coloniale<sup>958</sup>. En se concentrant uniquement sur le caractère chinois écrit, Jin et Liu évoluent toujours sur cet étroit chemin entre l'universel et le particulier. Ils prétendent s'ouvrir au-delà des frontières nationales à une Asie orientale représentée principalement par le Japon et la Corée, mais aussi certains pays d'Asie du Sud-Est, et raviver le cosmopolitisme universaliste des Lumières tout en redonnant vie à une certaine revendication chinoise/confucéenne à l'universalisme. Or, cette prétention d'un développement politique culturellement spécifique ne peut pas ne pas être accompagnée d'une centralité chinoise parée d'une séduisante « Asie du signe » qui ne peut en fin de compte que demeurer chinoise, malgré son apparente ouverture internationale. Si l'on accepte que les éléments fondamentaux de la dignité nationale sont l'ancienneté, la continuité et l'originalité, la question de la relation ambiguë de Jin et Liu à la nation chinoise n'est pas ici résolue. Ils restent ainsi, encore et toujours au carrefour de l'histoire.

---

<sup>955</sup> Michael Werner, « Préface », *art. cit.*, p. 7-8.

<sup>956</sup> Pour une perspective récente sur la diversité des développements des Humanités digitales en langue chinoise, voir la collection d'essais publiée par l'université nationale de Taïwan, [<http://www.press.ntu.edu.tw/index.php?act=browse&field=bser&refer=%E6%95%B8%E4%BD%8D%E4%BA%BA%E6%96%87%E7%A0%94%E7%A9%B6%E5%8F%A2%E6%9B%B8>] qui organise tous les ans depuis 2009 une importante conférence annuelle où sont invités tous les acteurs du secteur [<http://www.dadh.digital.ntu.edu.tw/>].

<sup>957</sup> Jin et Liu, « The Objectivity of Historical Memory – On the Reality in the Panorama of the History of Ideas », *art. cit.*, p. 268.

<sup>958</sup> Melvin Richter, « Conceptual History & Translation », *art. cit.*

Une difficulté ouverte par les premières Lumières, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui reste une problématique centrale pour les générations d'intellectuels libéraux nés aux beaux jours du maoïsme qui, comme Jin et Liu se sont engagés dans la vie publique, sans autre ambition que celle de « sauver la nation ».





## **Conclusion : Les Lumières aujourd'hui**

## Un soir à Hangzhou

Le temps est humide sur la ville de Hangzhou en ce soir de décembre 2009, et, une fois passée la terrible congestion automobile des heures de pointe de la société mobile, les brumes offrent à la ville une beauté un peu inquiétante. L'Institut des beaux arts de Chine (中國美術學院 *Zhongguo meishu xueyuan*), fondé par Cai Yuanpei en 1928, se trouve sur la rive est du célèbre Lac de l'Ouest. À 21h précises, Jin Guantao entre seul dans un amphithéâtre presque plein. Il y a 250 personnes. La majorité est jeune, ce sont des élèves de l'Institut qui ont des cours d'histoire à leur cursus. Ils ont à peine 20 ans. Quand on leur demande s'ils savent qui est leur professeur, ils reconnaissent tous que « c'est quelqu'un de connu » (很著名的 *hen zhuming de*). Sans plus de détails. « Dans les années 1980 », me précise une élève que j'interroge pendant la pause, sans bien savoir ce que cette décennie a eu de si important. Avec les différents réajustements qui ont suivi la rétrocession de Hong Kong à la « mère-patrie » en 1997, la situation de Jin et Liu a évolué. Toujours interdit d'enseigner en université, Jin donne depuis cette date un cours mensuel d'histoire à des étudiants de l'Institut, qui semblent avoir des difficultés à entendre les préceptes traditionnels parallèles de « sainteté intérieure » (內聖 *neisheng*) et de « royauté extérieure » (外王 *waiwang*). Au fond de la salle, on peut tout de même repérer une bonne trentaine d'auditeurs libres qui n'ont plus du tout l'âge d'être étudiants. Ils ont plutôt l'âge de Jin Guantao, ou un peu moins. Et ils viennent écouter Jin qui ne fait que dérouler l'argumentaire de *Prosperité et crise* et de l'hypothèse de l'hyperstabilité.

Après deux décennies à Hong Kong, Jin et Liu ont déménagé en 2008 dans la banlieue de Taipei, où ils habitent un petit duplex à quelques pas de l'Université Chengchi (政治大學 *zhengzhi daxue*). Jin y donne des cours d'histoire, l'hyperstabilité encore. Quand je leur rends visite, en 2012, Jin me montre la courte introduction qu'il a rédigée pour une nouvelle histoire de la RPC en 10 volumes publié par le Centre de recherche sur la culture chinoise contemporaine (中國現代文化研究所 *Zhongguo xiandai wenhua yanjiusuo*) de CUHK<sup>959</sup>. Dans son petit bureau à l'étage, nous accédons à la Base de données et cherchons ensemble quelques termes importants de l'histoire moderne. La Base de données n'est pas encore publique et il faut passer par l'université pour y avoir accès. Autour d'un déjeuner, Jin me dit apprécier cette situation d'intellectuel « des trois Chine » (三地知識份子 *sandi zhishifenzi*) pour la diversité qu'apportent Taïwan et Hong Kong à

---

<sup>959</sup> Zhongguo xiandai wenhua yanjiusuo (éd.), *Zhonghua renmin gongheguo shi* [Histoire de la République populaire de Chine], 10 volumes, Hong Kong, CUHK Press, 2008.

l'identité chinoise moderne. Une position déjà défendue dans une interview donnée à un journal hongkongais à la veille du 60<sup>ème</sup> anniversaire de la « libération » où Jin affirmait qu' « au moment d'accomplir sa modernisation, la Chine continentale doit apprécier à leur juste valeur le système légal hongkongais et l'expérience taïwanaise de transition politique ». Les travaux en relation avec la Base de données sont de plus en plus nombreux à Taïwan et donnent lieu à une conférence internationale annuelle dans les locaux de Taida (台灣大學 *Taiwan daxue*), la plus grande université taïwanaise, ainsi qu'à des publications régulières<sup>960</sup>. Liu Qingfeng est toujours rédactrice en chef de la revue *Ershiyi shiji*, publiée par l'Université chinoise de Hong Kong. Et, ils retournent sur le continent une fois par mois, dans la ville où Jin a grandi et où il a encore de la famille.

### **Influence et postérité**

Dans cette évolution, les écrits de Jin et Liu – les trois tomes de l'hyperstabilité – ont été republiés pour les plus anciens, et édités pour une première fois en caractères simplifiés par une maison d'édition pékinoise en 2011<sup>961</sup>. En 2012, la *Guannianshi yanjiu* est aussi sortie en version en caractères simplifiés aux mêmes éditions juridiques de Pékin (北京法律出版社 *beijing falü chubanshe*). Lors d'une récente visite dans une grande librairie Xinhua à Pékin, quelques volumes de la version publiée par CUHK en 2008 demeuraient dans les étagères du rayon sciences politiques. Sans doute ne mesure-t-on pas systématiquement l'influence d'un auteur au nombre de livres qu'il vend, pourtant la *Guannianshi yanjiu*, réimprimée cinq fois, s'est quand même écoulée à 20000 exemplaires<sup>962</sup>. Possiblement un argument supplémentaire pour engager le travail difficile de traduction de ce qui est à la fois en phase de devenir un classique et qui de toute façon est un utilitaire indispensable pour qui s'intéresse à l'histoire chinoise moderne et/ou à la pensée politique moderne et contemporaine.

---

<sup>960</sup> Présentation de la collection sur les Humanités Digitales : [<http://www.dadh.digital.ntu.edu.tw/en/digital-humanities-book>] (14/06/2016). La 7<sup>ème</sup> International Conference of Digital Archives and Digital Humanities est annoncée pour décembre 2016 [<http://www.dadh.digital.ntu.edu.tw/en/news-content?id=1>] (14/06/2016). On trouve aussi une publication annuelle, l'*Histoire des concepts en Asie orientale* (東亞觀念史 *dongya guannianshi jikan*) publiée par l'université Chengchi de Taïwan, [<http://nccupress.nccu.edu.tw/magazine/mdetail.php?id=3>].

<sup>961</sup> Déjà en 2005, des éditions pékinoises avaient réédité sous le titre *Xitong de zhexue* [Mon système philosophique], *op. cit.*, les trois essais philosophiques écrits par Jin au milieu des années 1980, augmenté de l'essai autobiographique que nous avons largement utilisé dans la deuxième partie.

<sup>962</sup> Mail du 11 janvier 2016 de Theresa Lee, professeure en philosophie politique à l'université canadienne de Guelph engagée dans la traduction en anglais de la *Guannianshi yanjiu*.

Le danger pourtant de cette forme de réhabilitation est que cet outil puissamment critique construit par Jin et Liu, pourrait peut-être être coopté par un régime qui valorise tout ce qui le rattache d'une manière ou d'une autre à une « grande tradition culturelle » (文化大傳統 *wenhua da chuantong*) mal définie mais qui correspond bien au projet politique nationaliste, paternaliste et autoritaire des autorités de Pékin. Une possible récupération d'une avancée méthodologique et théorique par une certaine forme de conservatisme soutenu par les dirigeants de la RPC qui au-delà du XX<sup>e</sup> siècle chinois – et donc de l'expérience révolutionnaire – cautionne le retour à une « grande tradition culturelle chinoise » et qui, tout en confirmant la continuation des Lumières chinoises, bouleverse le projet initial de l'idée continuiste. En effet, les discours contemporains du pouvoir réduisent le poids de l'expérience révolutionnaire et s'attaquent quotidiennement aux « valeurs occidentales ». Le travail de Jin et Liu semble accompagner le retournement majeur des autorités politiques et académiques chinoises sur la valeur de leur propre tradition. Dès lors, et peut-être à son corps défendant, l'hypothèse continuiste (連續性假設 *lianxuxing jiashe*) – critique de l'autoritarisme – se retrouve comme une possible caution d'un « modèle chinois » essentialiste qui revendique ouvertement son penchant pour un développement autoritaire et paternaliste dans un retournement épistémologique paradoxal et ironique. Une manipulation historiciste qui instrumentalise les arguments de Jin et Liu d'une manière certainement contraire aux arguments initiaux de ses auteurs, tant sur la tradition que sur la « grandeur nationale ». Nous avons demandé à Jin et Liu s'ils n'étaient pas inquiets (擔心 *danxin*) qu'au moment où le jugement officiel s'inversait quant à la perception de la tradition, certains nationalistes ne trouvent une forme de légitimation théorique dans l'« hypothèse de la continuité ».

Jin et Liu, dans leur réponse, réaffirment d'abord qu'en ce qui concerne le nationalisme souvent présent dans les études sur la culture, leur position n'a jusqu'à aujourd'hui pas changé<sup>963</sup>. Certains (不少人 *bushaoren*) assimilent la réussite d'un pays devenu deuxième économie mondiale à une réussite politique et culturelle qui font désormais de la RPC une puissance dominante (世界主導力量 *shijie zhudao liliang*). De nombreux intellectuels interprètent cette émergence par la culture ; d'un côté ils mettent l'accent sur les spécificités de la « voie chinoise » (中國道路 *Zhongguo daolu*), de l'autre, ils se dévouent à l'universalisation (普世化 *pushihua*) des valeurs chinoises. Ils parlent

---

<sup>963</sup> Jin et Liu, mail du 25 octobre 2016.

d'un nouveau monde en tentant de réactualiser le principe de « ce qui est sous le Ciel » (新天下主義 *xintianxiashuyi*), le socialisme confucéen ou encore une triple continuité (通三統 *tongsantong*) positive entre Confucius, Mao Zedong et Deng Xiaoping<sup>964</sup>. Jin et Liu le disent clairement, ils ne sont pas d'accord avec cette tendance des débats sur la culture.

Ils ajoutent que si possiblement (也許 *yexu*) leur hypothèse continuiste est utilisée pour alimenter théoriquement le sentiment nationaliste de quelques uns, ce détournement oublie les deux postulats qui fondent l'hypothèse de l'hyperstabilité : d'abord, le système demeure sous les changements dynastiques grâce à l'isomorphisme de l'État et des lignages ; ensuite le système résiste aux assauts extérieurs grâce à l'absorption des cultures étrangères par des valeurs morales réactives (道德價值逆反 *daode jiazhi nifan*). Deux mécanismes qui expliquent la longévité structurelle de la société traditionnelle et cautionnent l'idée que l'idéal de la Grande unité n'ait pas disparu dans la longue révolution du XX<sup>e</sup> siècle et que, parmi tous les pays socialistes, seule la Chine ait traversé un phénomène comme la Révolution culturelle. On peut ainsi comprendre, disent-ils, la continuité et la résilience (強韌 *qiangren*) de la culture chinoise. De l'antitraditionalisme radical du 4 mai 1919 et de la quête de modernité sont issues les deux grandes idéologies – nationalisme et communisme – qui ont conduit le destin de la Chine au XX<sup>e</sup> siècle ; de la négation de la Révolution culturelle et de la recherche de valeurs universelles sont nées les deuxièmes Lumières des années 1980 qui ont nourri les réformes et l'ouverture et permis l'essor économique. Mais, pour eux, la réflexion qu'ils mènent sur la tradition – et sa remise en question – concerne un niveau de recherche plus profond (更深層次 *gengshen cengci*). Il ne s'agit pas en effet de défendre aveuglément (盲目鼓吹 *mangmu guchui*) une supposée supériorité (優越性 *youyuxing*) de la culture chinoise. Jin et Liu se posent en avocats de l'intégration culturelle (文化融合 *wenhua ronghe*) qui, par un long processus de réflexion sur la tradition, permet d'assimiler des valeurs universelles modernes pour réussir pleinement un renouveau de la culture chinoise (文化更新 *wenhua gengxin*).

L'hypothèse continuiste est ainsi un moyen de poursuivre l'intégration (整合性 *zhenghexing*), la mise en cohérence de la « grande histoire » (大歷史觀 *da lishiguan*) de Chine. Ils considèrent que cette perspective d'ensemble est négligée et que trop

---

<sup>964</sup> Gan Yang, *Tongsantong* [La Triple continuité], Beijing, Sanlian shudian, 2007 ; Xu Jilin et Liu Qing (劉擎) (éds.), *Xin Tianxiashuyi* [Le Nouveau principe du Tianxia], Shanghai, renmin chubanshe, 2015.

d'historiens prennent superficiellement (很淺薄 *hen qianbo*) une partie pour le tout (把歷史的碎片作為其全部 *balishi de suipian zuowei qi quanbu*). La puissante capacité de contrôle sociale (強控制 *qiang kongzhi*) est née de la combinaison de l'idéologie confucéenne et du pouvoir royal et a permis une prospérité de l'unité impériale, tout en nourrissant d'inévitables affections chroniques (不可遏制的痼疾 *buke ezhi de guji*) qui auront raison à intervalles réguliers de différentes dynasties. Ce mode d'intégration sociale dirige encore les difficultés du tournant moderne de l'État-nation dans la globalisation. La Chine, pour Jin et Liu, traverse la difficile tâche sans précédent de reconstruire une morale suite à l'effondrement de l'utopie révolutionnaire. La réalité du sens de l'histoire est de tirer les leçons du passé ; « savoir d'où nous venons pour éviter la répétition des grandes tragédies ».

Les œuvres de Jin et Liu continuent d'être régulièrement réimprimées à Taïwan, à Hong Kong et désormais en RPC. Des œuvres qui restent peu traduites, à l'exception notable de la traduction abrégée de *Kaifang zhong de bianqian* par Gloria Davies, et du récent engouement pour la *Guannianshi yanjiu* dont on trouve quelques chapitres plus ou moins complets sur le web ou publiés dans différents recueils. Enfin, rappelons cette forme de consécration symbolique qu'est l'invention par des étudiants taïwanais du concept de « Jinxue » (金學), « études Jin », ou la « jinologie » ! Il est difficile de mesurer concrètement l'influence du couple. En plus d'être les créateurs d'une hypothèse historique quasi paradigmatique dans le monde historien chinois (même si s'est souvent pour mieux s'en départir), le retour récent de perspectives historiques longues et globales vers par exemple le nouveau domaine de l'impériologie, redonne aux premières hypothèses de Jin et Liu sur la longévité impériale non pas une nouvelle jeunesse, mais une perspicacité académique, comme travaux pionniers de la discipline, même s'il semble toujours délicat de se référer aux travaux du couple<sup>965</sup>.

---

<sup>965</sup> On trouve par exemple chez le sinologue israélien Yuri Pines d'étonnantes similitudes avec les constructions théoriques de Jin et Liu sur la longévité impériale. *The Everlasting Empire – The Political Culture of Ancient China and its Imperial Legacy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2012. Petit florilège : « Malgré soulèvements et transformations, on peut discerner des continuités frappantes en termes d'institutions, de sphères sociopolitiques et culturelles tout au long des millénaires impériaux » (p. 2) ; « L'Empire chinois est un construit idéologique extrêmement puissant » (p. 2) ; « ce qui frappe ce n'est pas une indestructibilité de l'Empire [...] mais sa résurrection répétée sur un territoire plus ou moins similaires avec des structures fonctionnelles proches de celles précédentes les troubles » (p. 3) ; « Les dirigeants de l'Empire ont souvent opté pour la stabilité au dépend de l'efficacité » (p. 24) ; « Le concept de l'unité fondamentale entre la famille et l'État est si profondément enraciné dans l'idéologie impériale qu'elle est souvent vue comme un élément de l'unité impériale » (p. 126) ; « ces mêmes gens (les petites élites) qui contribuent de manière décisive à la chute de la dynastie ancienne sont aussi des instruments de la

En 2008, Jin et Liu terminent leur carrière à CUHK. Ils déménagent à Taipei pour rejoindre l'université Chengshi (國立政治大學 *guoli zhengzhi daxue*). Jin partage son temps entre l'enseignement et la direction de petits groupes de travaux d'« humanités digitales ». En 2011, le couple décide de se retirer du monde académique. Alors qu'ils se posent la question de trouver un « mode de vie retraité » (退休生活模式 *tuixiu shenghuo moshi*), un jeune ami les invite à Pékin. Il leur propose rapidement d'offrir une série de conférences sur la culture chinoise à un public non spécialiste dans le cadre de l'Institut Xishan de Pékin (北京西山學院 *Beijing xishan xueyuan*). La première conférence a lieu le 9 décembre 2011. Le public, composé d'étudiants, de sociologues, d'économistes mais aussi de nombreux professionnels, juristes ou managers, est au rendez-vous. L'accueil est très positif. La dixième et dernière conférence a lieu le 8 décembre 2012. Très vite, les éditions juridiques de Pékin proposent d'en faire un livre. Les premières transcriptions, faites au départ pour laisser une trace écrite aux participants sont reprises et complétées. En juillet 2015 sort le premier volume des *Dix conférences sur l'histoire de la pensée chinoise* (中國思想史十講 *Zhongguo sixiangshi shi jiang*). Liu s'occupe actuellement de relire le second volume. Ils se concentrent sur le contenu de ce dernier opus qui nous conduirons au-delà des années 1980. Ils se penchent en particulier sur les origines de la Révolution culturelle et sur l'influence de celle-ci sur la culture chinoise contemporaine. Une tâche qui disent-ils incombe aux historiens de la pensée en Chine aujourd'hui<sup>966</sup>.

Ensuite, ils se lancent dans une histoire culturelle comparative qui veut montrer les différents modes de dépassement (超越突破 *chaoyue tupo*) des sociétés traditionnelles face à une modernité envisagée comme la combinaison (結合 *jiehe*) des horizons grecs et hébreux. Si l'origine de la modernité ne peut dans cette perspective qu'être occidentale, les civilisations non-occidentales (ils citent la Chine, l'Inde, le Japon et le monde orthodoxe), dans leur tournant moderne, possèdent différents modes d'apprentissage des valeurs modernes qui marquent singulièrement leur monde traditionnel respectif. Pour eux, dans ce sens, le discours des spécificités chinoises (中國特殊論 *Zhongguo tezhu lun*) – instrumentalisé pour soutenir le nationalisme – est le résultat d'une perception historique à courte vue (短視 *duanshi*). Un livre sur l'adaptation des sociétés traditionnelles dans le

---

restauration de l'ordre politique dans la suite de la rébellion » (p. 148) ; « les rébellions sont un éléments clef de la stabilité nationale » (p. 156). L'écho à l'« isomorphisme » et aux « forces asystémiques » est bien là. Jin et Liu ne sont pas cités dans la bibliographie.

<sup>966</sup> Jin et Liu, mail du 25 octobre 2016.

tournant moderne est ainsi en projet. Des ateliers et des groupes d'études existent depuis déjà cinq ans. Ils pensent trouver, à l'intersection de ces groupes d'études et d'organisations populaires (民間組織 *minjian zuzhi*) une retraite (退休生活 *tuixiu shenghou*) satisfaisante. Jin continue à enseigner à Taipei et à Hangzhou ; Liu est toujours attachée aux programmes des Humanités Digitales et à *Ershiyi shiji*. Ils s'occupent aussi de doctorants. Enfin, ils font des recherches sur les liens entre arts chinois et vie intellectuelle. Une retraite libérée de toute organisation officielle académique qui leur permet en fait de continuer à s'intéresser aux grandes problématiques qu'ils affectionnent<sup>967</sup>.

Nous avons aussi demandé à Jin et Liu leur avis sur la situation contemporaine de la pensée des Lumières, dans la « grande Chine » qui inclue Hong Kong et Taïwan, et plus généralement dans le monde. Pour eux, les Lumières combinent une forme d'occidentalisation (西化 *xihua*) et de critique de la tradition. Et c'est bien la pensée des Lumières qui – partout – a impulsé le tournant moderne des sociétés traditionnelles. Pour cela, il leur paraît nécessaire de bien faire attention à la relation des valeurs modernes universelles avec chaque société traditionnelle spécifique. Jin et Liu interprètent les Lumières chinoises dans le contexte d'une « seconde grande assimilation » (第二次大融合 *dierci daronghe*) – celle du capitalisme industriel – encore inachevée<sup>968</sup>. Ils visualisent leur position dans les Lumières par leur double identité d'historiens et d'acteurs du mouvement comme intellectuels publics.

Il est cependant grands temps, à leur avis, de sortir de l'« occidentalocentrisme » (西方中心論 *xifang zhongxinlun*), ainsi que des perspectives micro-historiques (狹小的歷史視野 *xiaoxiao de lishi shiye*), pour redéfinir le sens des Lumières :

D'abord, il faut regarder le processus de pénétration des valeurs modernes universelles des Lumières dans les civilisations traditionnelles et conséquemment observer les tensions (緊張 *jinzhang*) induites par ces valeurs dans les différentes traditions culturelles qu'elles rencontrent. Si on prend pour objectif (目標 *mubiao*) la transformation moderne des sociétés traditionnelles, alors, il faut d'abord comprendre les différences essentielles entre valeurs modernes et les religions (ou les cultures) traditionnelles. En d'autres termes, il faut comprendre qu'une tradition culturelle ne disparaît pas (不會消失 *bu hui xiaoshi*) dans le processus de

---

<sup>967</sup> Jin et Liu, mail du 25 octobre 2016.

<sup>968</sup> La première assimilation étant celle du bouddhisme dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Les liens structurels entre les deux épisodes sont le sujet des *Origines de la pensée chinoise moderne* (CUHK, 2000).



modernisation. Elle possède des fonctions absolument nécessaires (不可或缺的功能 *buke huoqueshao de gongneng*) dans la formation de l'identification nationale (民族認同的形成 *minzu rentong de xingcheng*) et dans le maintien des aspects moraux de la communauté (社群道德的維繫方面 *shequn daode de weixi fangmian*). C'est pour cela qu'il est indispensable de traiter avec attention les relations de la tradition dans le processus d'universalisation des valeurs modernes. On peut alors seulement modéliser (塑造 *suzao*) la pluralité des sociétés et des cultures modernes. De plus, si les Lumières sont concomitantes du développement des sociétés modernes, elles doivent continuellement questionner les problèmes des sociétés modernes avec un esprit rationnel sans faille. La pensée des Lumières aujourd'hui doit sans cesse interroger les deux Guerres mondiales et les grands drames du XX<sup>e</sup> siècle, autant que la crise de l'environnement et, plus récemment, la pénétration irréversible d'Internet et de la science dans tous les aspects de l'expérience humaine. Pour cela, le XXI<sup>e</sup> siècle s'approche de nouvelles Lumières, pense dans les Lumières, avance dans les Lumières<sup>969</sup>.

### **Lumières d'hier, Lumières d'aujourd'hui**

La confiscation par l'État communiste de l'interprétation de l'histoire reste une question clef en Chine contemporaine. Elle explique la centralité de la question du pluralisme intellectuel/idéologique dans la carrière et les travaux – historiens et éditoriaux – du couple. Toute intervention sur la place publique, télévision, presse ou Internet, et toute remise en question des grands dogmes de l'historiographie officielle reste contrainte par un cadre historique formaté qu'influence encore l'empreinte de l'idéolangue communiste<sup>970</sup>. Ce qui fait dire au philosophe Du Weiming que la mainmise du Parti sur sa propre histoire est une « indication claire que la tentation politique d'effacer les mémoires collectives [des Cent fleurs, du Grand bond, de la Révolution culturelle, du 4 juin 1989] est une pièce majeure du contrôle idéologique en Chine contemporaine »<sup>971</sup>. Plus loin historiquement, la question du pluralisme fait écho dès les premières tentatives d'écriture d'une histoire

---

<sup>969</sup> Jin et Liu, mail du 25 octobre.

<sup>970</sup> Voir, pour une analyse récente de l'intérêt du Parti pour l'interprétation de l'histoire : « Xi's History Lesson – How China Rewrites the Past to Control the Future », *The Economist*, 15-21 août 2015 [<http://www.economist.com/news/leaders/21660977-communist-party-plundering-history-justify-its-present-day-ambitions-xis-history>] (31/10/2016).

<sup>971</sup> Du Weiming, « Introduction », in The Macau Ricci Institute, *History and Memory: Present Reflections on the Past to Build Our Future*, Macao, The Macau Ricci Institute Studies n° 5, 2008, p. 21.

nationale à une idéologisation (意識形態化 *yishixingtaihua*) presque immédiate des premiers travaux historiques modernes, récupérés par des agents aux dispositions plus immédiatement politiques. Or, ce problème des liens entre histoire et politique persiste et est encore compliqué aujourd'hui par l'effacement de l'histoire au nom de la culture, en même temps que par la dépolitisation de la société qu'imposent les « lois objectives » de l'économie, y compris sur un monde universitaire globalisé, où le nécessaire respect des différences se transforme trop souvent en relativisme absolu. C'est en tous cas à cette compréhension que nous voulions amener le lecteur.

Ainsi, cette thèse raconte une histoire, celle des Lumières en Chine, au travers de l'exposé des similitudes et des différences entre les deux périodes qui les constituent. Cette recherche propose de présenter un trait commun aux deux époques et qui pourtant reste ignoré. Un lien structurel permet en effet de traiter le premier et le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle dans une même perspective, celles des Lumières envisagées comme sortie d'un système puissamment idéologique enfermé sur ses dogmes, perçu dans les deux cas comme « féodal ». Au début du XX<sup>e</sup> siècle, une intelligentsia, active mais minoritaire pense et organise la sortie d'un système-monde moral, monarchique et autoritaire dont le quotidien montre l'obsolescence des normes sociopolitiques qu'une Cour Qing essaie pourtant d'entretenir par toutes les compromissions possibles. Si les premières Lumières, entre la Révolution de 1911 et le Mouvement pour la nouvelle culture remporte bien l'argument sur la nécessité du changement, elles se font usurper la victoire « intellectuelle » par des idéologues plus à même d'organiser les mécontentements pour répondre à l'urgence du moment, et surtout prêts à se substituer à l'État quand l'échec de l'institutionnalisation de mécanismes politiques modernes devient patent et que le pays sombre dans la militarisation brutale des Seigneurs de la guerre.

À la fin des années 1970, dans une geste systématiquement similaire, c'est une intelligentsia – scientifique d'abord – à l'histoire troublée dans ses relations avec un autre système-monde moral et autoritaire, socialiste cette fois, qui tente avec peine, nous l'avons vu, de s'extraire – encore – du système. Écrasée par la force en 1989, ces deuxièmes Lumières viennent désormais nourrir les bataillons intellectuels qui peuplent une diaspora académique chinoise qui ressemble de plus en plus, en concomitance avec le phénomène de la globalisation, à une société civile « hors les murs ». Et, on y retrouve parfois assez

paradoxalement toutes les divisions intellectuelles et politiques présentes sur le sol même de la République continentale<sup>972</sup>.

Or, si on peut s'étonner de retrouver hors de RPC des thuriféraires de l'État chinois et de son indéfectible volonté de puissance, c'est qu'entre les deux Lumières la situation internationale a changé. Les premières Lumières se déroulent dans un cadre étroitement contraint par les frontières de l'État-nation, étalon indépassable des horizons culturels et terreau du nationalisme moderne. Nationalisme qui, en Europe, affute les haines qui ensanglantèrent ce continent par deux fois et dont l'influence sur le destin de la Chine moderne est incontestable. Les Nouvelles Lumières, et surtout leurs développements après 1989, se déploient dans l'ouverture de ce qu'Immanuel Wallerstein (né en 1930) nomme un « système-monde » capitaliste dans lequel la pensée moderne (synonyme ici de pensée des Lumières) semble s'essouffler sous les doubles assauts de la critique postmoderne et des attaques officielles contre le libéralisme sous toutes ses formes<sup>973</sup>. Dans le même temps, la liberté économique prônée originellement par les libéraux chinois est très habilement exploitée par une doxa néolibérale globalisée qui, bien au delà des frontières de la Chine, propose désormais un nouveau discours universel qui ne se lasse plus de répéter qu'« il n'y a pas d'alternative » au (néo)libéralisme économique<sup>974</sup>.

Le carrefour de l'histoire dont il est question dans le titre de cette thèse peut ainsi être envisagé dans une lecture double. À la « grande Histoire », celle du 4 mai, de la modernité des Lumières, et de la transition chinoise vers la modernité, vient s'agréger celles des auteurs qui ont tenté de comprendre, d'écrire et de faire revivre l'importance de ces événements dans une perspective contemporaines. Mais ce carrefour, c'est aussi celui de l'histoire moderne en tant que discipline à cette délicate intersection de l'universel et du particulier. Ce que nous avons voulu montrer, c'est comment et pourquoi, même si cela reste souvent en filigrane, cette tension (緊張 *jinzhang*) entre valeurs universelles et spécificités chinoises que nous retrouvons dans la carrière d'historiographes de Jin et Liu, et plus généralement au cœur de l'écriture de l'histoire moderne, résonne toujours à l'arrière-plan de pratiquement toutes les problématiques soulevées par le développement

---

<sup>972</sup> L'économiste hongkongais Hung Ho-fung parle de société civile « offshore », Hung Ho-fung et Ip Iam-chong, « Hong Kong's Democratic Movement and the Making of China's Offshore Civil Society », *Asian Survey*, vol. 52, n° 3, mai/juin 2012.

<sup>973</sup> Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde – Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, trad. Camille Horsey, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>974</sup> Du célèbre TINA, « There is no alternative » attribué à Margaret Thatcher (1925-2013), et motif récurrent du discours néolibéral. Pour un historique très complet de l'histoire intellectuelle du néolibéralisme, du colloque Walter Lippmann en 1938 aux dernières techniques managériales, voir, Pierre Dardot et Christian Laval, *La Nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

chinois encore aujourd'hui, et sont une clef importante quand on tente de lire la Chine au présent<sup>975</sup>.

### Les défis contemporains des Lumières chinoises

Pour l'historien Xu Jilin, les Lumières font face aujourd'hui dans le monde intellectuel chinois à trois défis importants qui mettent à mal leurs assises : l'étatisme, le classicisme et la pluralité contemporaine des modernités<sup>976</sup>. À ces défis proprement chinois, présentés ici dans une forme de taxinomie nécessaire pour la clarté du propos, il faudra ensuite ajouter un paradigme de fond qui multiplie les intersections entre ces modalités intellectuelles contemporaines chinoises et la perspective plus générale entre conservatismes et postmodernité qu'induit le phénomène de la globalisation.

Si les Lumières chinoises des années 1980 sont entendues comme une poursuite des idéaux du 4 mai autour des idées de raison, d'autonomie et de liberté, de distance critique calquée sur un modèle occidental, cette dynamique met en tension rationalisme, idéalisme et enthousiasme. Pour Xu, les années 1990 annoncent la fin de l'unanimité de posture (態度的同一性 *taidu de tongyixing*) contre le féodalisme et l'autoritarisme où l'apolitisme supposé des Lumières se divise avec l'apparition de nouvelles théories qui font écho à la querelle des « ismes » (主義 *zhuyi*) entre Hu Shi et Chen Duxiu. Pourtant, sous de nombreux aspects, le conservatisme culturel, le libéralisme classique et la nébuleuse de la nouvelle gauche des années 1990 ne font que reprendre et continuer (延續 *yanxu*) les divisions ouvertes à partir de la Fièvre culturelle des années 1980<sup>977</sup>. Xu Jilin parle pour cela de « Lumières tardives » (啟蒙後期 *qimeng houqi*).

Avec les années 2000, tout change, et on peut désormais parler, toujours avec Xu, d'époque « post-Lumières » (後啟蒙時代 *hou qimeng shidai*). Le nationalisme populaire, complexe et parfois féroce des années 1990, était fondé sur l'imbrication d'une identification culturelle (文化認同 *wenhua rentong*) avec le projet nécessaire de l'essor de la Chine (崛起中國 *jueqi Zhongguo*). Dans les années 2000, il se structure désormais

---

<sup>975</sup> Xu Jilin, « "Valeurs universelles" ou "valeurs chinoises ?" Le courant de pensée de l'historicisme dans la Chine contemporaine », *Rue Descartes*, 2011/2 n° 72, p. 152-153.

<sup>976</sup> Xu Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng – Xianda Zhongguo zhishifenzi de sixiang kunjing* [Comment raviver les Lumières – La délicate situation des intellectuels chinois], Beijing, Beijing University Press, 2011. On trouve le détail des trois défis dans le chapitre 15 : « Comment raviver les Lumières » (啟蒙如何起死回生 *Qimeng ruhe qisihuisheng*), p. 353-365.

<sup>977</sup> Xu Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng, op. cit.*, p. 353-354.

autour de la puissance de l'État dans un tournant droitier inquiétant du nationalisme. Si le lien entre les deux formes du nationalisme reste la grandeur nationale, l'étatisme (國家主義 *guojiazhuayi*) fait de la puissance de l'État le centre de son projet et l'objectif central de la modernité. On le voit, l'État-nation, instrument de la réalisation des droits et de la liberté de l'individu (實現個人權利 *shixian geren quanli*) au cœur du projet des Lumières, s'efface une fois encore. Cette « soif d'État » (國家飢渴症 *guojia jikezheng*) se lit dans différentes « fièvres » qui animent les sphères intellectuelles de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle autour de penseurs politiques comme Machiavel (1469-1527) ou des lectures chinoises des théoriciens politiques allemands Carl Schmitt et Léo Strauss, qui offrent une nouvelle richesse théorique aux penseurs de l'État<sup>978</sup>.

Ces deux derniers auteurs, par l'usage qu'ils font des penseurs classiques occidentaux comme Platon (428/427-348), Aristote (384-322) ou Machiavel, annoncent justement le second défi des Lumières : le classicisme (古典主義 *gudianzhuyi*). Cette relecture contemporaine des classiques de la philosophie politique par Schmitt et Strauss propose en effet à la Chine une critique nourrie de la modernité des Lumières depuis la Grèce classique et alimente doucement (軟助 *ruanzhu*) cette même critique venues du confucianisme dans une nouvelle Fièvre des Classiques confucéens (讀經熱 *dujingre*) qu'entretiennent les difficultés à donner un sens au monde dans un environnement devenu séculier et qu'augmente la faiblesse de séduction des valeurs centrales des sociétés bureaucratiques modernes. Les deux philosophies classiques offrent sur ce point énormément de ressources intellectuelles et convergent dans l'abhorration de la modernité des Lumières. Le classicisme des années 2000 diffère pourtant du conservatisme culturel et du néoconfucianisme des décennies précédentes. S'il dénigre pareillement la modernité des Lumières, il n'y oppose plus une tradition désormais devenue le possible ressort d'une autre modernité. Il reconnaît l'universalité de l'objectif (普世目標 *pushi mubiao*) modernisateur mais cherche dans la modernité universelle des spécificités chinoises. Ces relectures contemporaines remettent en cause la légitimité de la modernité telle qu'elle existe. Un retour aux classiques qui n'a pas plus pour objectif de trouver des ressources autochtones (資源 *ziyuan*) à la modernité, mais au contraire de retourner aux écrits politiques pionniers pour refouler la légitimité de la société moderne et pour construire une

---

<sup>978</sup> Liu Xiaofeng, « Léo Strauss et la Chine : Une rencontre autour de l'éthos classique », *art. cit.* Voir encore le dossier que consacre la revue *Ershiyi shiji* à la « Fièvre schmittienne », *Lun Shemite re zai Zhongguo* [Réflexion sur l'engouement pour Carl Schmitt en Chine contemporaine] en avril 2006.

modernité alternative et antimoderne (反現代的另類現代性 *fanxiandai de linglei xiandaixing*)<sup>979</sup>. Les classicismes chinois et occidentaux inventent ensemble une modernité étatiste que tout oppose à la modernité libérale défendue par les Lumières.

Cette question de la multiplicité des modernités (多元現代性 *duoyuan xiandaixing*), désormais condition de ce qu'Arif Dirlik appelle la « modernité globale », est d'ailleurs le troisième défi posé aux Lumières sur l'échiquier intellectuel chinois. En effet, la montée en puissance depuis la fin des années 1980, en corrélation avec la fin de l'ère des idéologies et des révolutions, de nouveaux régimes épistémologiques revendiquant une légitime visibilité, relativise la validité transculturelle de Lumières désormais considérées comme l'expression arrogante et essentialiste d'un universel eurocentré limité à la seule volonté de puissance occidentale. Cette (re)naissance d'expressions et de manières de savoir réactualise la pertinence contemporaine de traditions et de cultures autrefois mises au ban par le discours de la modernité porté par les Lumières. Devant l'islam ou le nativisme indien, le confucianisme fait la course en tête, et ce que la révolution avait rangé au « musée » compte bien avoir aujourd'hui son mot à dire dans la gestion des affaires du monde. Déjà en 2000, Jin et Liu résumaient avec une verve certaine le triple défi contemporain des Lumières :

Le poison du traditionalisme, la déliquescence de l'idéologie et l'irresponsabilité cynique du postmodernisme se sont coalisés et s'acharnent à achever une culture chinoise au corps déjà largement malmené »<sup>980</sup>.

Pour Xu Jilin, la réplique de la pensée des Lumières se doit de clarifier trois questions. Quelle théorie de l'État les libéraux proposent-ils contre l'étatisme ? Quel discours éthique offrent-ils contre le classicisme ? Et, enfin, quelle philosophie de la culture les libéraux peuvent-ils fournir contre les attaques relativistes des modernités multiples sur l'universel ?<sup>981</sup>

D'ailleurs, ce n'est pas un moindre paradoxe que la critique des Lumières radicales, égalitaires et démocratiques, faite au nom des « postologies » – poststructuralisme, postmodernisme et postcolonialisme – se range en Chine du côté du conservatisme culturel pour être presque systématiquement cooptée par une nouvelle vulgate antidémocratique dont le « modèle chinois » est devenu un étalon, en particulier dans des pays anciennement

---

<sup>979</sup> Xu Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng*, p. 354-355.

<sup>980</sup> Jin et Liu, *Zhongguo sixiang de qiyuan*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>981</sup> Xu Jilin, *Zhongguo, heyi wenming?*, *op. cit.*, p. 66.

colonisés où des dirigeants peu inquiets de légitimité démocratique avalisent des méthodes souvent brutales de politiques aux bénéfices sociaux pour le moins discutables au nom du développement<sup>982</sup>. Même s'il faut noter avec une certaine ironie que ces discours critiques des Lumières sont souvent articulés en termes dérivés des Lumières. Il faut se rappeler qu'en effet, si celles-ci sont accusées d'avoir fourni une justification culturelle au colonialisme, elles ont en même temps offert un langage à l'anticolonialisme au nom justement des valeurs universelles<sup>983</sup>.

À la vue du climat politique actuel pourtant, les défis aux Lumières chinoises s'accroissent chaque jour un peu plus. Les nouvelles sont mauvaises pour les intellectuels libéraux, les artistes, les professeurs, les avocats et pour la population chinoise en général, hormis bien sur la frange, importante, dont les intérêts sont directement liés au destin du Parti communiste chinois. La liste est trop longue des hommes et des femmes qui croupissent dans les geôles chinoises, sont assignés à résidence pour des délits d'opinion, ou veulent simplement faire valoir leur droit. La pratique des arrestations arbitraires est devenue tellement courante que la langue chinoise utilise désormais une voie passive en forme d'euphémisme : il a « été attrapé » (被抓 *beizhua*), il a « été disparu » (被消失 *beixiaoshi*). Il n'est plus nécessaire de citer nominalelement le complément d'agent, celui qui commet l'action, tant le sous-entendu est évident. On peut accuser le gouvernement, mais sans le nommer explicitement.

Les exhortations actuelles du Parti communiste chinois à respecter la ligne idéologique, à dénoncer toute dissidence et à lutter contre toute influences des « valeurs occidentales », si elles montrent bien une inquiétude justifiée quant à la sincérité de l'engagement des cadres du Parti, montrent aussi l'instrumentalisation du discours de la singularité culturelle dans un glissement progressif du Parti vers toujours plus d'autoritarisme. Cette dynamique le pousse régulièrement à fustiger les « périls » perçus dans le constitutionnalisme, la société civile, le nihilisme historique, les valeurs universelles ou la promotion d'opinions occidentales dans les médias, la presse et Internet<sup>984</sup>. Les directives du Président Xi Jinping pour la propagation des « valeurs

---

<sup>982</sup> Zhao Yiheng, « Houxue yu Zhongguo xin baoshouzhuyi », *art. cit.*

<sup>983</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism: The Predicament of Global Modernity », p. 16. [<https://www.boundary2.org/2014/09/crisis-and-criticism-the-predicament-of-global-modernity/#twelfth>] (28/06/2016). Je remercie Arif Dirlik de m'avoir donné une copie de ce texte avant sa publication sur le site de la revue *Boundary 2*. La pagination – inexistante en ligne – est celle du document Word qu'il m'a transmis, sous le titre « Culture and Criticism: The Cultural and Political Predicament of Global Modernity ».

<sup>984</sup> The *ChinaFile*, « Document 9: How Much Is a Hardline Party Directive Shapping China's Current Political Climate? » [<http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>] (28/06/2016).

chinoises » par les artistes notamment sont une référence à peine voilée aux « Causeries sur l'art et la littérature » (在延安文藝座談會上的講話 *Zai Yan'an wenyi zuotan hui shang de jianghua*) de Mao en 1942, en plein Mouvement de rectification qui imposaient définitivement l'inféodation de toute forme d'expression artistique aux objectifs idéologiques du Parti. Pour l'actuel Président chinois, l'art « devrait répandre les valeurs contemporaines chinoises, incarner les valeurs de la culture traditionnelle chinoise et refléter la quête esthétique du peuple chinois ». L'art doit « inspirer les esprits, réchauffer les cœurs, cultiver le goût et réformer *les styles de travail* indésirables »<sup>985</sup>. Nous soulignons volontairement (italiques) le retour à la rhétorique même des grandes heures de formation du processus totalitaire dont nous avons parlé dans la première partie.

Coercition, pouvoir extralégale, dogmatisme idéologique, répression policière, secret maladif des processus de décision politique, marquent une réalité chinoise que voilent à peine les tentatives nombreuses – et un peu vaines – de la direction chinoise pour augmenter le capital d'attractivité (*soft power*) de ce quelle seule définit comme « la » culture chinoise<sup>986</sup>. Au début des années 2000, envisager froidement la nature du régime politique chinois offrait déjà, loin des discours enfiévrés des corporations transnationales, des perspectives assez pessimistes. Et le temps a donné raison à ceux, prudents, qui doutaient déjà du mythe libéral de la congruence du libre marché et de la liberté. En reprenant les définitions classiques du totalitarisme, on peut distinguer les grands traits d'un État totalitaire selon quatre caractéristiques principales :

1. Le monopole de l'activité politique par un parti unique omniprésent ;
2. Une idéologie officielle incontestable imposée par ce parti grâce à un monopole des moyens de communication ;
3. L'abolition de toutes limites légales à l'action de l'État ;
4. Le refus de reconnaître, en théorie et/ou en pratique les libertés individuelles<sup>987</sup>.

---

<sup>985</sup> Austin Ramzy, « Xi Jinping Calls for Artists to Spread Chinese Values », *The New York Time*, 16 octobre 2014? [[http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?\\_r=1](http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?_r=1)] (28/06/2016).

<sup>986</sup> Sur l'importance persistente de la normativité discursive en Chine contemporaine, à l'intérieur (propagande) et à l'extérieur (diplomatie), on peut lire, Zhao Kejin, « China's Rise and Its Discursive Power », *Chinese Political Science Review*, avril 2016, [<http://link.springer.com/article/10.1007/s41111-016-0027-x>] (28/06/2016).

<sup>987</sup> Voir notamment, Annah Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil Points essais, 2005 (1951, traduction française 1972), citée par Michel Bonnin, « Comment définir le régime politique chinois aujourd'hui », in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 221.



Ainsi, dans un régime totalitaire, les tentatives et les possibilités d'organiser des liens horizontaux ne sont pas envisageables puisque par définition ils entravent le fonctionnement vertical de l'organisation. Le Parti, encore aujourd'hui, refuse l'existence même de tout type d'organisations qu'il ne contrôle pas. À ceux qui défendent l'idée de progrès en RPC en termes de croissance des libertés dans les sphères privées et professionnelles, on peut répondre que ces maigres espaces sont des libertés de choix – pas des libertés – et que s'ils sont bien réels, ils concernent seulement des « zones d'indifférence » concédées par le pouvoir. Pourtant, « toutes les institutions de contrôle et de répression héritées de Mao (et de Staline) ainsi que le "savoir-faire" qui va avec sont toujours présentes, et toujours efficaces, dans la Chine d'aujourd'hui »<sup>988</sup>.

La seule liberté associative lâche et précaire concédée à la société chinoise est celle qui pallie au mieux au désengagement de l'État dans sa poursuite effrénée de politiques développementalistes néolibérales dont les effets sont dévastateurs sur les plus vulnérables. Or, même si les années 2000 offrent superficiellement les images et les chiffres de la réussite, l'illusion fonctionne sans pourtant convaincre<sup>989</sup>. Malgré une nouvelle façade, et une surprenante capacité d'adaptation dynamique, le rapport de domination qu'impose le Parti à la société demeure fondamentalement inchangé, d'autant que les dernières restrictions imposées par le Président chinois au nom de la lutte contre la corruption ou le terrorisme confirment que « l'ambition totalitaire n'est pas remise en question »<sup>990</sup>. Les inégalités économiques et sociales sévères dont souffre la RPC contemporaine ne peuvent perdurer qu'au moyen de la répression politique<sup>991</sup>. Dans cette perspective, le drame du 4 juin n'est que le rappel brutal d'un contrat social imposé avec la violence que l'on sait dans les grottes yananaïses<sup>992</sup>.

---

<sup>988</sup> Michel Bonnin, « Comment définir le régime politique chinois aujourd'hui », *art. cit.*, p. 237.

<sup>989</sup> David Shambaugh, « The Illusion of Chinese Power », *Brookings*, 25 juin 2014, [<http://www.brookings.edu/research/%20opinions/2014/06/23-chinese-power-shambaugh>] (28/06/2014).

<sup>990</sup> Michel Bonnin, « Comment définir le régime politique chinois aujourd'hui », *art. cit.*, p. 229. Sur l'aspect superficiel – à nouveau – des changements opérés par le nouveau Président, voir, Ian Johnson, « Xi's China: The Illusion of Change », *ChinaFile*, 24 novembre 2015 [<https://www.chinafile.com/library/nyrb-china-archive/xis-china-illusion-change>] (28/06/2016).

<sup>991</sup> Arif Dirlik et Roxann Prazniak, « Social Justice, Democracy and the Politics of Development: The People's Republic of China in Global Perspective », *International Journal of China Studies*, vol. 3, n° 3, décembre 2012, p. 287.

<sup>992</sup> David Bartel, « 25 ans après Tiananmen, la Chine reste hantée par le 4 juin », *L'Obs/Rue89*, 2 juin 2014, [<http://rue89.nouvelobs.com/2014/06/02/25-ans-apres-tiananmen-chine-reste-hantee-4-juin-252067>] (05/07/2016).

## Le défi contemporain des Lumières

Une question posée par Xu Jilin permet d'envisager la possibilité d'une réponse quant à la pertinence contemporaine des Lumières : « Existe-t-il des ressources dans les Lumières pour sauver les Lumières ? ».<sup>993</sup> Pour l'historien shanghaien, c'est dans la diversité même des Lumières qu'existe la matière pour les repenser. S'il existe bien différentes voies vers la modernité, comme il existe différentes modernités, liées toujours à des trajectoires historiques et culturelles complexes, il ne faut pas s'empêcher de les juger (可以判定 *keyi panding*), non plus au nom d'un métadiscours absolutiste et arrogant d'une certaine tradition des Lumières mais au nom seul de la raison et de l'esprit critique au cœur même de la pensée des Lumières<sup>994</sup>. Dans ce jeu de tensions entre le relativisme culturel qui accuse toute séduction universelle d'eurocentrisme, et la possibilité de trouver de l'universel dans la diversité (特殊之中有普遍 *teshu zhi zhong you pubian*) des multiples modernités contemporaines, il faut donc faire attention à la signification politique des pratiques intellectuelles critiques contre leur récupération par un engouement sans fin pour la différence culturelle. En effet, les promesses égalitaires et démocratiques de la diversité peuvent être compromises par une revendication légitime de reconnaissance culturelle transformée en substitut à tous les efforts de justice sociale, économique et politique<sup>995</sup>. Le problème posé par la prégnance actuelle de l'extension du domaine du capitalisme mondialisé est qu'il fournit un nouveau langage universel du développement qui transcende les cultures en supprimant les discours des Lumières pour – dans le cas chinois – respecter les « différences culturelles », c'est-à-dire en réalité respecter son adaptation actuelle aux nouvelles normes de la raison-monde néolibérale.

Ainsi, la critique d'un Wang Hui, qui accuse les intellectuels libéraux de se lamenter devant les catastrophes provoquées par un marché qu'ils appelaient de leur vœux, semble déplacée tant par une certaine forme d'anachronisme que par une forme certaine d'indécence<sup>996</sup>. Anachronique parce que le marché dans les années 1980 n'est envisagé par les intellectuels et par la population que comme une garantie de liberté et d'égalité des

---

<sup>993</sup> Xu Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>994</sup> Xu Jilin, « Contradictions within the Enlightenment Ideas », trad. Adrian Thieret, in Cao Tianyu et al. (éds.), *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, Brill Academic Publisher, Leiden, 2010, p. 233.

<sup>995</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism », *art. cit.*, p. 1.

<sup>996</sup> Pour Wang Hui, les intellectuels chinois « se lamentent de la priorité pour l'argent, la corruption morale et la perte de l'ordre social dans une société mercantile [pourtant, ils] ne peuvent pas ne pas reconnaître qu'ils se situent dans l'exact processus de modernisation qui était précédemment leur objectif », cité par Gloria Davies, *Worrying About China*, *op. cit.*, p. 63.

opportunités contre la toute puissance de l'État sans relation aucune avec les dérives néolibérales contemporaines (mises en place par le PCC à partir de 1992) qu'impose le nouveau discours managérial globalisé<sup>997</sup>. Indécemment parce que cette critique « de gauche » trouve forcément un auditoire dans un Parti en mal de légitimité théorique pour valider ses pratiques abusives contre toute forme de pluralisme ou de contestation au nom désormais du maintien au pouvoir *ad eternam* d'un Parti-État obnubilé par l'unique question de sa propre survie. La carrière et les travaux d'un Qin Hui (秦暉 né en 1953) par exemple, têt préoccupé par les questions de justice sociale et par une paysannerie laissée pour compte suffisent à invalider la critique<sup>998</sup>.

D'ailleurs, pour Arif Dirlik, le fait que les attaques menées contre la pensée libérale et l'épistémologie des Lumières coïncident chronologiquement avec la globalisation d'une modernité capitaliste globale qui cherche à les répudier fondamentalement relativise l'accusation de consanguinité supposée des Lumières avec une euromodernité tant décriée<sup>999</sup>. La politique coloniale par exemple, est surtout fille de la politique industrielle<sup>1000</sup>. En d'autres termes, la grammaire néolibérale du monde contemporain fait bien peu cas des idées des Lumières. Il faut ainsi faire une nécessaire distinction entre la modernité capitaliste et les héritages intellectuels des Lumières en particulier dans des sociétés non européennes, anxieuses tant de partager les dividendes du développement capitaliste global que de garder à distance les valeurs communément associées avec les héritages des Lumières<sup>1001</sup>. Un héritage qui continue à offrir une légitimation pour la différence qui est trop souvent absente de nombreux ethnocentrismes culturalistes qui abusent leurs citoyens – et leurs intellectuels – en justifiant toutes leurs politiques autoritaires par des différences supposées de normes culturelles. Rappelons que dans une perspective historique, les espoirs soulevés par les Lumières ont inspiré pendant des siècles les intellectuels des « Suds » dans leurs luttes simultanées contre les despotismes intérieurs

---

<sup>997</sup> L'existence d'un capitalisme original « bon » perverti par un néolibéralisme contemporain « mauvais » est un autre débat. Sur le sujet, Mylène Gaudard, *Karl Marx à Pékin – Les racines de la crise en Chine capitaliste*, Paris, Demopolis, 2014.

<sup>998</sup> Voir par exemple l'interview, « Dividing the Big Family Assets », *New Left Review*, n° 20, mars-avril 2003, [<https://newleftreview.org/II/20/hui-qin-dividing-the-big-family-assets>] (09/07/2016). Et notons au passage que son dernier recueil de textes, *Zouchu dizhi* [Sortir du régime impérial] a été interdit en décembre 2015. Il y est question de l'échec de la mise en place du « rêve chinois » de démocratie constitutionnelle par les nationalistes, puis par les communistes.

<sup>999</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism », *art. cit.*, p. 14.

<sup>1000</sup> Marc Ferro, *La Colonisation expliquée à tous*, Paris, Seuil, 2016, p. 54.

<sup>1001</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism », *art. cit.*, p. 15.

et l'impérialisme extérieur<sup>1002</sup>. Elles continuent à le faire. Arif Dirlik mérite ici d'être cité en longueur :

Les Lumières sont le plus insaisissables quand on en a le plus besoin. L'universalisme des Lumières ne doit pas être congédié comme simple servante de la modernité capitaliste ou du colonialisme, même si leurs intrications avec ce dernier ont entaché son image chez ceux qui les ont rencontrées sous la bannière de l'impérialisme euro-américain. Il faut se rappeler qu'elles sont aussi l'inspiration d'aspirations radicales pour la liberté de vivre et de respirer dans la dignité. La liberté est la condition des Lumières comme le pensait Kant, mais elle en est aussi le but. Elles ne peuvent pas être simplement rejetées pour leurs origines européennes, ou pour les erreurs faites en leur nom. Elles restent une partie intégrale des histoires qui continuent à inspirer les luttes pour les droits à l'existence et à la démocratie contre les trahisons contemporaines du capital dans tous ses états. La réponse aux problèmes des Lumières, c'est plus de Lumières, et non de capituler devant l'oppression et la bigoterie présentées sous les oripeaux des différences culturelles<sup>1003</sup>.

Ici, le critique social américain rejoint l'historien shanghaien pour affirmer la mort de la tradition des métadiscours eurocentrés des Lumières et la nécessaire continuité de la raison communicative et de l'esprit critique de la pensée des Lumières. Et ils peuvent clamer ensemble, « les Lumières sont mortes, vive les Lumières ! » (啟蒙死了, 啟蒙萬歲 *qimeng sile, qimeng wansui*).<sup>1004</sup>

---

<sup>1002</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism », *ibid.*, p. 18.

<sup>1003</sup> Arif Dirlik, « Crisis and Criticism », *art. cit.*, p. 23.

<sup>1004</sup> Xu Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng*, *op. cit.*, p. 365.

# **Bibliographie**

## Bibliographie de Jin Guantao & Liu Qingfeng

(Par ordre chronologique décroissant. Les références précédées d'un \* sont celles les plus utilisées dans la thèse. Les noms d'auteurs chinois sont laissés dans les transcriptions de leurs publications, avec au besoin, une transcription *pinyin* entre parenthèses)

### Ouvrages communs

- *Zhongguo xiandai sixiang shi shi jiang* 中國現代思想史十講 [Histoire de la pensée moderne en Chine – Dix conférences], Beijing, Falü chubanshi, 2015, 389 p.
- *Xingsheng yu weiji: Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* 興盛與危機 – 論中國封建社會的超穩定結構 [Crise et prospérité – À propos de l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], Beijing, Falü chubanshi, 2011, 427 p.
- *Kaifang zhong de bianqian – Zai lun Zhongguo shehui chaowending jiegou* 開放中的變遷 – 再論中國社會超穩定結構 [Évolution de la société chinoise au prisme de l'hyperstabilité, 1840-1956], Beijing, Falü chubanshi, 2011, 450 p.
- *Zhongguo xiandai sixiang de qiyuan – Chaowending jiegou yu Zhongguo zhengzhi wenhua de yanbian (diyi juan)* 中國現代思想的起源 – 超穩定結構與中國政治文化的演變 (第一卷) [Aux origines de la pensée contemporaine chinoise : système hyperstable et évolutions de la culture politique chinoise (1<sup>ère</sup> partie)], Beijing, Falü chubanshi, 2011, 429 p.
- *Guannianshi yanjiu: Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyu de xingcheng* 觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成 [Histoire des concepts : la formation du corpus linguistique politique moderne], Beijing, Falü chubanshi, 2010, 654 p.
- \* *Guannianshi yanjiu: Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyu de xingcheng* 觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成 [Histoire des concepts : la formation du corpus linguistique politique moderne], Hong Kong, CUHK Press, 2008, 606 p.
- \* sous le pseudonyme de Jin Fan 靳凡, *Gongkai de qingshu* 公開的情書 [Lettres d'amour ouvertes], shidai wenyi chubanshe, 2008 (1972), 334 p.
- \* *Mao Zedong sixiang yu ruxue* 毛澤東思想和儒學 [Pensée Mao et confucianisme], Taipei, Fengyun Shidai, 2006, 317 p.

- *Rang kexue de guangmang zhaoliang ziji* 讓科學的光芒照亮自己 [Laissez nous éclairer les lumières de la science], Beijing, New Star Publishing, 2006 (1982), 261 p.
- \* *Zhongguo xiandai sixiang de qi yuan – Chaowending jiegou yu Zhongguo zhengzhi wenhua de yanbian (diyì juan)* 中國現代思想的起源 – 超穩定結構與中國政治文化的演變 (第一卷) [Aux origines de la pensée contemporaine chinoise : système hyperstable et évolutions de la culture politique chinoise (1<sup>ère</sup> partie)], Hong Kong, CUHK Press, 2000, 480 p.
- \* *Kaifang zhong de bianqian – Zai lun Zhongguo shehui chaowending jiegou* 開放中的變遷 – 再論中國社會超穩定結構 [Évolution de la société chinoise au prisme de l'hyperstabilité, 1840-1956], Hong Kong, CUHK Press, 1993, 534 p.
- \* *Xingsheng yu wei ji – Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* 興盛與危機 – 論中國社會的超穩定結構 [Crise et prospérité – À propos de l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], Hong Kong, CUHK Press, 1992 (1984), 379 p.
- \* *Xinshiritan* 新十日談 [Le nouveau décalogue], Hong- Kong, Cosmos Book Ltd, 1990 (1989), 366 p.
- *Tansuo yu xin zhi* 探索與新知 [Exploration et nouveaux savoirs], Taipei, Fengyun Shidai, 1989, 310 p.
- *Chuangzao yu fansi* 創造與反思 [Construire et réfléchir], Taipei, Fengyun Shidai, 1989, 324 p.
- *Xingsheng yu wei ji: Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* 興盛與危機  
◦ 論中國封建社會的超穩定結構 [Crise et prospérité – À propos de l'hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], Taipei, Fengyun shidai chuban gongsi, 1989, nc.
- *Jin Guantao, Liu Qingfeng ji* 金觀濤, 劉青峰集 [Jin Guantao, Liu Qingfeng – Une anthologie], Harbin, Heilongjiang chubanshe, 1988, 492 p.
- *Wode zhexue tansuo* 我的哲學探索 [Mon exploration philosophique], Shanghai, renmin chubanshe, 1988, 526 p.
- \* *Fazhan de zhexue – Lun lishi yanjiu de zhengti fangfa* 發展的哲學 – 論歷史研究的整體方法 [Philosophie du développement : à propos de l'approche globale en histoire], Xi'an, Shanxi kexue jishu chubanshe, 1988, 148 p.

- \* *Ren de zhexue – Lun kexue yu lixing de jichu* 人的哲學—論“科學與理性”的基礎 [Philosophie de l’homme – À propos des fondements de la science et de la rationalité], Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, « Zouxiang weilai » congshu, 1988, 192 p.
- \* *Zhengti de zhexue – Zuzhi de qi yuan, shengchang he yanhua* 整體的哲學—組織的起源, 生長和演化 [Philosophie holistique – Origines, croissance et évolution des organisations], Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, « Zouxiang weilai » congshu, 1987, 277 p.
- *Wenti yu fangfa* 問題與方法集 [Problèmes et méthodes – Anthologie], Shanghai, renmin chubanshe, 1986, 505 p.
- sous le pseudonyme de Jin Fan, « Taiyangdao de chuanshuo » 太陽島的傳說 [La Légende de l’île du soleil], *Zouxiangweilai*, vol. 2, décembre 1986, p. 92-129.
- *Xingsheng yu weiji: Lun Zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* 興盛與危機。論中國封建社會的超穩定結構 [Crise et prospérité – À propos de l’hyperstabilité des structures de la société féodale chinoise], Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1984, 336 p.

### **Publications en nom propre**

- JIN Guantao, *Lishi de jujing* 歷史的巨鏡 [Au miroir de l’histoire], Beijing, Falü chubanshi, 2015, 302 p.
- JIN Guantao, *Lishi de jujing: Tansuo xiandai shehui de qi yuan* 歷史的巨鏡：探索現代社會的起源 [Au miroir de l’histoire : à la recherche de l’origine des sociétés modernes], Taipei, Fengyun Shidai, 2009, 396 p.
- \*JIN Guantao, *Xitong de zhexue* 系統的哲學 [Philosophie systémique], Beijing, New Star Publishing, 2005, 335 p.
- \*LIU Qingfeng (éd.), *Minzuzhuyi yu Zhongguo xiandaihua* 民族主義與中國現代化 [Chine – Nationalisme et modernisation], Hong Kong, CUHK Press, 1994, 550 p.
- LIU Qingfeng (éd.), *Lishi de fanying* 歷史的反響 [Résonnances de l’histoire], Hong Kong, CUHK Press, 1990, 375 p.



JIN Guantao, *Zai lishi de biaoxiang beihou* 在歷史的表象背後 [Sous la surface de l'histoire], Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, « Zouxiang weilai » congshu, 1984, 193 p.

### **Autres collaborations**

JIN Guantao et WANG Junxian 王軍銜, *Beizhuang de shuailuo – Gu Aiji shehui de xingwang* 悲壯的衰落 – 古埃及社會的興亡 [Déclin tragique – Grandeur et décadence de l'Égypte classique], Taipei, Fengyun Shidai, 2009 (1986), 352 p.

\*JIN Guantao et HUA Guofan 華國凡, *Kongzhilun yu kexue fangfalun* 控制論與科學方法論 [Cybernétique et méthodologie scientifique], Beijing, New Star Publishing, 2005 (1983), 214 p.

\*LIU Qingfeng et SHUM Kwok-leung (Ceng Guoliang) 岑國良 (éds.), *Ziyoushuyi yu Zhongguo jindai chuantong* 自由主義與中國近代傳統 [Libéralisme et tradition chinoise prémoderne], actes du colloque « Évolution de la pensée chinoise prémoderne », Hong Kong, CUHK Press, 2002. Deux volumes, 491 et 395 p.

\*JIN Guantao et SZETO Lap 司徒立 (Si Tuli), *Dangdai yishu de weiji yu juxiang biaoixian huihua* 當代藝術危機與具象表現繪畫 [Crise dans l'art contemporain et peinture figurative], Hong Kong, CUHK Press, 1999, 360 p.

\*JIN Guantao et CHEN Fong-ching (Chen Fangzheng), *From Youthful Manuscripts to River Elegy – The Chinese Popular Movement and Political Transformation 1979-1989*, Hong Kong, CUHK Press, 1995, 343 p.

JIN Guantao et TANG Ruoxin 唐若昕, *Xifang shehui jiegou de yanbian – Cong gu Luoma dao Yingguo zichan jieji geming* 西方社會結構的演變 – 從古羅馬到英國資產階級革命 [Évolution des structures de la société occidentale – De l'ancienne Rome à la révolution bourgeoise anglaise], Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, « Zouxiang weilai » congshu, 1985, 242 p.

JIN Guantao et HUA Guofan, *Zhongyi yu kongzhilun* 中醫與控制論 [Médecine chinoise et cybernétique], Guiyang, Guizhousheng kexue jishu qingbao yanjiusuo, 1975, 90 p.

## Articles communs

« Qilun yu ruxue de jindai zhuanxing – Zhongguo yu Riben qianxiandai sixiang de bijiao yanjiu » 氣論與儒學的近代轉型 – 中國與日本前現代思想的比較研究 [Théorie du souffle et modernisation du confucianisme – Étude comparée entre la pensée prémoderne en Chine et au Japon], *Zhengda zhongwen xuebao*, n°11, juin 2009, p. 1-30.

« On the Authenticity of History: Database Methods and Paradigm Shift in Historical Research », KAWAI Shinichi (éd), *New Challenges and Perspectives of Modern Chinese Studies*, Tokyo, Universal Academy Press, mai 2008, p. 57-107.

\*« The Objectivity of Historical Memory: On Reality in the Panorama of the History of Ideas », in *History and Memory: Present Reflection on the Past to Build Our Future*, Macao, Macau Ricci Institute, 2008, p. 250-269.

« Lishi de zhenshixing: Shilun shujuku fangfa zai lishi yanjiu de yingyong » 歷史的真實性: 試論數據庫方法擴展功能在歷史研究的應用 [La vérité en histoire: sur l'utilisation de la méthode des bases de données dans les recherches historiques], *Qing shi yanjiu* (Studies in Qing History), vol. 1, 2008, p. 90-108.

« Lishi yanjiu de keguanxing – Lun guannian shituxiang zhong de zhenshi » 歷史研究的客觀性: 論觀念史圖像中的真實 [L'objectivité en histoire : de la vérité dans le champ de l'histoire des concepts], *Xin Shixue* (New History), vol. 18, n° 1, mars 2007, p. 87-119.

« Zhongguo dangdai sixiang xingsheng de lishi jiegou » 中國當代思想形成的歷史結構 [Cadre historique de la formation de la pensée contemporaine chinoise], in SONG Haoxia 宋曉霞 (éd.), "自覺"與中國的現代性 ["Conscience" et modernité chinoise], New-York, Oxford University Press, 2006, p. 27-46.

« Shiji shiji Zhong Ri Chao de Tianxiaguan jiqi Jiawu zhanzheng de baofa » 19 世紀中日韓的天下觀及甲午戰爭的爆發 » [Le concept de *Tianxia* au Japon, en Corée et en Chine, et le déclenchement de la Guerre sino-japonaise du *Jiawu*], *Sixiang*, n° 3, octobre 2006, p. 107-128.

\*« Shilun ruxue shi gonggongkongjian – Zhongguo shehui xiandai zhuanxing de sixiangshi yanjiu 試論儒學式公共空間 – 中國社會現代轉型的思想史研究 » [L'espace public confucéen: histoire intellectuelle de la transformation moderne de la société chinoise], *Dongya wenming yanjiu xuekan*, vol. 2, n° 2, décembre 2005, p. 175-205.

\*« From Republicanism to Democracy: China's Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840-1924) », *History of Political Thought*, vol.26, n° 3, août 2005, p. 468-501.

« Geming guannian zai Zhongguo de qiyuan he yanbian » 革命觀念在中國的起源和演變 [Origine et évolution du concept de révolution en Chine], *Zhengzhi yu shehui zhexue pinglun* (Societas: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs) , n° 13, juin 2005, p. 1-51.

« "Keju" he "kexue": Zhongda shehui shijian he guannian zhuanhua de anlie yanjiu » “科舉”和“科學”：重大社會事件和觀念轉化的案例研究 [*Keju et Kexue* : Événements sociaux importants et exemples d'évolutions conceptuelles], *Kexue wenhua pinglun*, vol. 2, n° 3, juin 2005, p. 5-15.

\*« Zhongguo jin xiandai guannian qiyuan yanjiu he shujuku fangfa » 中國近現代觀念起源研究和數據庫方法 [Étude sur l'origine des idées en Chine prémoderne et méthodologie de la base de données], *Shixue yuekan*, n° 295, mai 2005, p. 89-101.

\*« Cong "Tianxia", "wanguo" dao "shijie": Wan Qing minzuzhuyi xingcheng de zhongjian huanjie 從“天下”, “萬國”到“世界”- 晚清民族主義形成的中間環節 » [Du *Tianxia*, au *Wanguo* et au *Shijie* : liens intermédiaires de la formation du nationalisme à la fin des Qing], *Ershiyi shiji*, n° 94, avril 2004, p. 40-53.

\*« Cong "gewu zhizhi" dao "kexue", "shengchanli" – zhishi tixi he wenhua guanxi de sixiangshi » 從“格物致知”到“科學”，“生產力” – 知識體系和文化關係的思想史研究 [De "la connaissance par l'observation" à "la science" et aux "forces de production" – Une histoire du champ de la connaissance et des relations culturelles], *Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 46, décembre 2004, p. 105-157.

\*« Zhongguo geren guannian de qiyuan, yanbian jiqi xingtai chutan » 中國個人觀念的起源、演變及其形態初探 [Origine, formation et évolution du concept d'individu en Chine], *Ershiyi shiji*, n° 84, août 2004, p. 52-57.

\*« Wusi xin qingnian qunti weihe fangqi "ziyouzhuyi"? » 五四新青年群體為何放棄“自由主義”? [Pourquoi la jeunesse du 4 mai a abandonné le "libéralisme" ?], *Ershiyi shiji*, n° 82, avril 2004, p. 24-35.

« Cong "jingshi" dao "jingji" – Shehui zuzhi yuanze bianhua de sixiang yanjiu » 從“經世”到“經濟” – 社會組織原則變化的思想研究 [Du "jingshi" au "jingji" : Évolution des principes de l'organisation sociale], *Taida lishi xuebao*, n°32, décembre 2003, p. 139-189.

\*« Shenshi gonggong kongjian zai Zhongguo » 紳士公共空間在中國 [L'espace public de la *gentry* en Chine], *Ershiyi shiji*, n° 75, février 2003, p. 32-43.

« Shilun Zhongguoshi de ziyoushuizhuyi – Hu Shi shiyanzhuyi he Dai Zhen zhexue de bijiao » 試論中國式的自由主義—胡適實驗主義和戴震哲學的比較 [À propos du libéralisme "à la chinoise" : une comparaison entre l'expérimentalisme de Hu Shi et la philosophie de Dai Zhen], in Liu Qingfeng et Shum Kwok-leung (Ceng Guoliang) (éds.), *Ziyoushuizhuyi yu Zhongguo jindai chuantong* 自由主義與中國近代傳統 [Libéralisme et tradition chinoise prémoderne], vol. 1, Hong Kong, CUHK Press, 2002, p. 167-200.

« Gongkai de qingshu yu 70 niandai » [Lettres d'amour ouvertes et les années 1970], *Shanghai Wenhua*, vol. 74, n° 3, 2002, p. 96-101.

« Cunzaizhe duoyuan xiandaixing ma ? » 存在著多元現代性嗎? [Subsiste-t-il des modernités multiples ?], in CAI Yingwen 蔡英文 et JIANG Yihua 江宜樺 (éds.) *Xiandaixing yu Zhongguo shehui wenhua* 現代性與中國社會文化 [Modernité et la société chinoise], Taipei, Weibo, 2002, p. 3-34.

« Shilun Zhongguoshi de ziyoushuizhuyi » 試論中國式的自由主義 [À propos du libéralisme "à la chinoise"], *Ershiyi shiji*, n° 67, octobre 2001, p. 57-59.

« Tianli, gongli he zhenli – Zhongguo wenhua helixing lunzheng yiji zhengdangxing biao zhun sixiangshi yanjiu » 天理、公理和真理—中國文化“合理性論證”以及“正當性”標準思想史研究 [Tianli, Gongli et Zhenli : histoire des standards de "l'argumentation rationnelle" et de "la légitimité"], in *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* (Journal of Chinese Studies), vol. 10, n° 41, 2001, p. 423-462.

« Duoyuan xiandaixing jiqi kunjing » 多元現代性及其困惑 [La modernité pluraliste et ses difficultés], *Ershiyi shiji*, n° 66, août 2001, p. 18-27.

« Cond "qun" dao "shehui" – Zhongguo xiandai gonggong lingyu bianqian de sixiangshi yanjiu » 從“群”到“社會”，“社會主義”—中國近代公共領域變遷的思想史研究 [De "masses" à "société" et "socialisme" : histoire de l'évolution de la sphère publique en Chine moderne], in *Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 35, juin 2001, p. 1-66.

« Jindai Zhongguo "quanli" guannian de yiyi yanbian – cong wan Qing dao Xin Qingnian » 近代中國“權利”觀念的意義演變—從晚清到新青年 [Évolution du sens du concept de "pouvoir" en Chine moderne, de la fin des Qing à *La Jeunesse*], *Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 32, décembre 1999, p. 209-260.

\*« *Xin Qingnian* "minzhu" guannian de yanbian » 新青年“民主”觀念的演變 [Évolution du concept de "démocratie" dans *La Jeunesse*], *Ershiyishiji*, n° 56, décembre 1999, p. 19-31.

\*« *Xin wenhua yundong de ling yige tuxiang* » 新文化運動的另一種圖像 [Une autre image du Mouvement pour la nouvelle culture], actes du colloque pour le 80<sup>ème</sup> anniversaire du Mouvement du 4 mai, *Chengchi daxue wenxueyuan*, juin 1999, p. 809-843.

« *Xin wenhua yundong yu changshi lixing de bianqian* » 新文化運動與常識理性的變遷 [Mouvement pour la nouvelle culture et évolution de la rationalité], *Ershiyi shiji*, n° 52, Hong Kong, avril 1999, p. 40-54.

« *Fanyou yundong yu Yan'An shengfeng* » 反右運動與延安整風 [La Campagne antidroitière et le Mouvement de rectification de Yan'an], *Ershiyi shiji*, n°40, avril 1997, p. 21-34.

« *Duoyuan de duili haishi duoyan de goutong* » 多元的對立還是多元的溝通 [Confrontation pluraliste ou communication multiple], *Ershiyi shiji*, n° 31, octobre 1995, p. 43-44.

« *Lixiangzhuyi yu wutuobang – "Datongshu" zhong de rujia yu fujiao de zhongji guanhuai* » 理想主義與烏托邦—“大同書”中的儒家與佛教的終極關懷 [Idéalisme et utopie : les préoccupations ultimes bouddhistes et confucéennes dans le *Livre de la Grande unité*], *Ershiyi shiji*, n° 27, février 1995, p. 53-61.

\*« *Zhongguo gongchandang weishenme fangqi xin minzhuzhuyi* » 中國共產黨為甚麼放棄新民主主義 ? [Pourquoi le Parti communiste chinois a abandonné la Nouvelle démocratie ?], *Ershiyi shiji*, n° 13, octobre 1992, p. 13-25.

\*« *Zhongguo wenhua de yishixingtai laolong* » 中國文化的意識形態牢籠 [La prison idéologique de la culture chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 9, février 1992, p. 27-42.

« *Lun lishi yanjiu de zhengti fangfa* » 論歷史研究的整體方法 [De la méthode holistique en histoire], *Zhishifenzi*, printemps 1987, nc.

« *Weishenme Zhongguo gudai zhexuejia meiyou faxian sanduanlun ? Yalishiduode he Zhongguo gudai zhexuejia de bijiao yanjiu* » 為甚麼中國古代哲學家沒有發現三段論 ? —亞里士多德和中國古代哲學家的比較研究 [Pourquoi les philosophes de la Chine classique n'ont pas inventé le syllogisme ? Une comparaison entre Aristote et les philosophes chinois classiques], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 1, Beijing, 1986, p. 3-13.

« Tantaο ziran kexue he shehui kexue tongyi de fangfa » 探討自然科學和社會科學統一的方法 [Sur l'unité de méthode entre sciences naturelles et sciences sociales], *Zhixue yanjiu*, n° 2, Beijing, 1985, nc.

« Cong zao zhishu de faming kan gudai zhongda jishu faming de yiduan moshi » 從造紙術的發明看古代重大技術發明的一般模式 [Regarder la découverte du papier comme modèle des grandes inventions de l'âge classique], intervention au 3<sup>ème</sup> colloque académique international sur l'histoire des sciences en Chine, *Daziran tansuo* (Discovery of Nature), n° 1, 1985, nc.

« Lishi de chensi: Zhongguo fengjian shehui jiqi changqi tingxu yuanyin de tantaο » 歷史的沉思：中國封建社會及其長期延續原因的探討 [Méditation sur l'histoire : discussion sur la société féodale chinoise et les causes de sa longévité], *Qingnian wengao*, n° 1 et 2, Beijing, 1981, nc.

« Zhongguo fengjian shehui de jiegou: yige chaowending jiegou » 中國封建社會的結構：一個超穩定系統 [Structure de la société féodale chinoise : un système hyperstable], Guiyang, *Shifan daxue xuebao*, vol. 1, n° 1 & 2, 1979 (ou 1980).

### Articles en nom propre

JIN Guantao, « Shuwei renwen yanjiu de lilun jichu » 數位人文研究的理論基礎 [Fondements théoriques des humanités digitales], in XIANG Jie 項潔 (éd.), *Shuwei renwen kexue de xin shiye: jichu yu xingxiang* 數位人文研究的新視野：－基礎與想像 [Nouvelles perspectives des humanités digitales : fondation et imagination], Taipei, Taida chuban zhongxin, 2011, p. 45-63.

\*LIU Qingfeng, « Guannianshi yanjiu yu shujuku de jianli he yingyong » 觀念史研究與數據庫的建立和應用 [Recherche en histoire des idées et application de la base de données], in XIANG Jie 項潔 (éd.), *Shuwei renwen kexue de xin shiye: jichu yu xingxiang* 數位人文研究的新視野：基礎與想像 [Nouvelles perspectives des humanités digitales : fondation et imagination], Taipei, Taida chuban zhongxin, 2011, p. 63-84.

JIN Guantao, « Chongfan hongda de lishi shiye » 重返宏大的歷史視野 [Retour sur la macro-histoire], in 悲壯的衰落－古埃及社會的興亡 [Déclin tragique – Grandeur et décadence de l'Égypte classique], Taipei, Fengyun Shidai, 2009, p 9-82.

JIN Guantao, « Ziran zhexue he kexue de guannian – cong "Jicheng yu panni: Xiandai kexue weihe chuxian yu xifang" 自然哲學和科學的觀念—從繼承與叛逆：現代科學為何出現於西方談起 » [Philosophie de la nature et concepts scientifiques – À propos de *Héritage et trahison – Pourquoi la science moderne est née en Occident*], Beijing, *Kexue wenhua pinglun* (Science & Culture Review), vol. 6, n°4, juin 2009, p. 102-116.

JIN Guantao, « Guanyu yiyi de zhexue sikao » 關於意識的哲學思考 [Réflexion philosophique à propos du sens], *Kexue wenhua pinglun* (Science & Culture Review), vol. 6, n° 3, juin 2009, p. 34-51.

JIN Guantao, « Yong bu fangqi de zhuiwen : xie zai "Jiquanzhuyi de qi yuan" chengshu liushi nian » 永不放棄的追問：寫在“極權主義的起源”成書 60 年 [Une question toujours d’actualité – Pour le soixantième anniversaire des *Origines du totalitarisme*], *Sixiang*, vol. 12, juin 2009, p. 87-93.

JIN Guantao, « Xiandaixing jiqi mianlin de tiaozhan: dangdai shehui jiazhi jichu he wenti de sikao » 現代性及其面臨的挑戰：當代社會價值基礎和問題的思考 [« La modernité et ses défis : au fondement des valeurs de la société contemporaine et réflexions problématiques »], *Ershiyi shiji*, n°103, octobre 2007, p. 70-82.

JIN Guantao, « Cong Zhongguo wenhua kan zhongji guanhuai linian xingtai » 從中國文化看終極關懷理念形態 [Morphologie des préoccupations ultimes sous l’angle de la culture chinoise], *Shengsixue yanjiu* (Journal of Life and Death Studies), n°6, juillet 2007, p. 7-46.

\*« "Lun gongchandangyuan de xiuyang" yu maliezhuyi Zhongguohua » "論共產黨員的修養"與馬列主義中國化 ["Être un bon communiste" et la sinisation du marxisme], in Jin Guantao et Liu Qingfeng, *Mao Zedong sixiang yu ruxue* [Pensée Mao et confucianisme], Taipei, Fengyun shidai, 2006, p. 203-216.

JIN Guantao, « Zhongguo xiandaihua de lishi huigu – dui xin shiguan de tanqiu 中國現代化的歷史回顧—對新史觀的探求 » [Retour sur l’histoire de la modernisation chinoise : exploration de nouvelles perspectives historiques], Donghai daxue Zhongguo wenxue xi (éd.), *Wen – Shi – Zhe* (actes de la conférence sur les cultures Chine-Occident), Taipei, septembre 2006, p. 107-132.

JIN Guantao, « Guannian qi yuan de caixiang yu zhengming – Jianping *Geming de xiandaixing – Zhongguo geming huayu kaolun* » 觀念起源的猜想與證明—兼評"革命的現代性—中國革命話語考論" [Conjecture et preuve de l’origine des concepts :

commentaires sur *Modernité de la révolution : réflexions sur le langage de la Révolution chinoise* (de Chen Jianhua)], *Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 42, décembre 2003, p. 125-141.

JIN Guantao, « Weiwu shiguan yu Zhongguo xiandai chuantong » 唯物史觀與中國近代傳統 [Matérialisme historique et tradition moderne chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 33, février 2002, p. 53-61.

\*JIN Guantao, « Interpreting Modern Chinese History through Theory of Ultrastable System », in Gloria DAVIES (éd.), *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, trad. Gloria Davies, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, p. 157-184.

\*LIU Qingfeng, « The Topography of Intellectual Culture in 1990s Mainland China : A Survey », in Gloria Davies (éd.), *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2001, p. 47-86.

JIN Guantao, « Zhanwang disange qiannian » 展望第三個千年 [Espoir pour le troisième millénaire], *Ershiyi shiji*, n°57, Hong Kong, février 2000, p. 20-29.

\*JIN Guantao, « Zhongguo geming wutuobang de qi yuan : lun daode lixiang yanbian de luoji » 中國革命烏托邦的起源：論道德理想主義演變的邏輯 [Aux origines de l'utopie chinoise : logique de l'évolution de l'idéalisme moral], *Yazhou yanjiu*, n° 30, avril 1999, p. 18-83.

JIN Guantao, « Tongxiang zhu guannian zhenshi zhilu – Luo peisi de huihua » 通向主觀真實之路—洛佩斯的繪畫 [En route vers la vérité subjective : la peinture de Lopez], *Ershiyi shiji*, n° 49, octobre 1998, p. 79-86.

JIN Guantao, « Zhongguo wenhua de changshi heli jingshen » 中國文化的常識合理精神 [Rationalité de la culture chinoise], *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*, n°6, novembre 1997, p. 457-471.

JIN Guantao (sous le pseudonyme de Wu Yuan), « Liuyi shenzhou jin shunyao – Wenge houqi huihua de zhuti » 六億神州盡舜堯—文革後期繪畫的主題 [Six cent millions de "Saints" : principaux thèmes de la peinture de la période tardive de la Révolution culturelle], *Ershiyi shiji*, n° 36, août 1996, page 69-72.

JIN Guantao, « Xunqiu pipan he kaifang de lishi jingshen » 尋求批判和開放的歷史精神 [À la recherche d'un esprit historique critique et ouvert au regard de l'histoire], *Ershiyi shiji*, n° 31, octobre 1995, p. 23-24.

JIN Guantao, « "Maodunlun" yu tianren heyi » "矛盾論"與天人合一 ["De la contradiction" et la notion d'homme-Ciel], *Ershiyi shiji*, n° 29, juin 1995, p. 28-40.



JIN Guantao, « Rujia wenhua zhong de jingji lunli jiegou he zhuanxing – Guanyu Dongya wenhua fenxi chengxu » 儒家文化中的經濟倫理結構和轉型 – 關於東亞文化分析程序 [Structure et transformation de l'éthique économique confucéenne – Programme d'analyse pour l'Asie orientale], *Wenhua Zhongguo*, vol. 1, n° 2, septembre 1994, p. 22-34.

LIU Qingfeng, « Dangdai zhengzhi wenhua zhong de daode lixiangzhuyi » 當代政治文化中的道德理想主義 [L'idéalisme moral dans la culture politique contemporaine], *Wenhua Zhongguo*, vol. 1, n° 3, décembre 1994, p. 46-52.

JIN Guantao, « Zhongguo jinxindai jingji lunli de bianqian – Shehuizhuyi jingji lunli zai Zhongguo de lishi mingyun » 中國近現代經濟倫理的變遷 – 論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運 [Évolution de l'éthique économique en Chine moderne – À propos du destin historique de l'éthique économique socialiste en Chine], *Yazhou Yanjiu*, n° 8, mai 1994, p. 2-50.

JIN Guantao, « "Shixianlun" yu makesizhuyi de rujiahua » "實踐論"與馬列主義儒家化 ["De la pratique" et la confucianisation du marxisme-léninisme], *Ershiyi shiji*, n° 20, décembre 1994, p. 19-22.

\*JIN Guantao, « Xifang zhongxinlun de pomie – lun quanqiu wenhua chongtulun » 西方中心論的破滅 – 評全球文化衝突論 [La fin de l'occidentalo-centrisme : une critique du *Choc des civilisations*], *Ershiyi shiji*, n° 19, octobre 1993, p. 22-25.

\*JIN Guantao, « Socialism and Tradition: The Formation and Development of Modern Chinese Political Culture », *The Journal of Contemporary China*, n° 3, été 1993, p. 3-17.

JIN Guantao, « Bainian lai Zhongguo minzuzhuyi jiegou de yanbian » 百年來中國民族主義結構的演變 [Évolution des structures du nationalisme chinois depuis cent ans], *Ershiyi shiji*, n° 15, février 1993, p. 65-72.

LIU Qingfeng, « Ershi shiji Zhongguo kexuezhuyi de liangci xingqi » 二十世紀中國科學主義的兩次興起 [Les deux vagues du scientisme en Chine au XX<sup>e</sup> siècle], *Ershiyi shiji*, n° 4, 1991, p. 32-47.

\*JIN Guantao, « Zhongguo wenhua de wutuobang jingshen » 中國文化的烏托邦精神 [L'utopisme dans la culture chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 2, décembre 1990, p. 17-32.

JIN Guantao, « Zhongguo wenhua de lixing jingshen jiqi quexian – Lun Dayuejin he wenhua geming zhong lixing de sangshi » 中國文化的理性精神及其缺陷 – 論大躍進和文化革命中理性的喪失 [La rationalité de l'esprit chinois et ses défaillances : à propos de

la perte de sens rationnel du Grand bond en avant et de la Révolution culturelle], in *Lishi de fanxiang*, Hong Kong, CUHK Press, Institute of Chinese Studies, mai 1989, p. 154-191.

JIN Guantao, « Qiyi bei lun – Zhengweizhuyi keyi bei zhengwei ma ? » 奇異悖論 – 証偽主義可以被証偽嗎 ? [Un paradoxe singulier : peut-on réfuter la réfutabilité ?], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 2, 1989, p. 3-12.

\*JIN Guantao, « Rujia wenhua de shenceng jiegou dui makesi zhuyi zhongguohua yingxiang » 儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化影響 [L'influence de la structure profonde du confucianisme sur la sinisation du marxisme], colloque international de Singapour, « Problèmes et perspectives du développement du confucianisme », *Xin Qimeng*, n° 2, 1988, nc.

\*JIN Guantao, « Fazhan de zhixue » 發展的哲學 [Philosophie en développement], *Zouxiangweilai zazhi*, n° 1, septembre 1986, nc.

JIN Guantao, « Luoji beilun he ziyou zuzhi xitong » 邏輯悖論和自由組織系統 [Paradoxe logique et structure des organisations libres], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 2, Beijing, 1985, p. 9-17.

JIN Guantao, « Xiangbian yu tubian lilun » 相變與突變理論 [Changement de phase et théorie de la catastrophe], Zhengzhou, *Henan shifan daxue xuebao*, n° 1, 1978, nc.

JIN Guantao, (sous le nom de Yue Yongtao 樂湧濤), « Lun liangzi lixue de gongli jichu » 論量子力學的公理基礎 » [Les axiomes de base de la mécanique quantique], in *Wuli* (Physics), vol. 5, n° 5, 1976, nc.

JIN Guantao, « Weiguan shijie de maodunxing yu liangzi lixue de fazhan » 微觀世界的矛盾性與量子力學的發展 [Les contradictions du microcosme et le développement de la mécanique quantique], *Henan shifan daxue xuebao*, vol. 1, 1975, nc.

### **Autres collaborations**

\*JIN Guantao, LIU Qingfeng et Zhang Qing, « Zhongguo xiandai zhengzhi guannian xingcheng de jiliang yanjiu » 中國現代政治觀念形成的計量研究 [Étude quantitative de l'évolution de des concepts politiques moderne en Chine], *Jindai Zhongguoshi yanjiu tongxun*, août 1999, p. 77-99.

JIN Guantao et SZETO Lap, « Zuowei xueshu yanjiu de huihua – Juxiang bioxian huihua yanjiu II » 作為學術研究的繪畫－具像表現繪畫研究 II [Comme une peinture de la recherche académique : étude de la peinture figurative II ], *Ershiyishiji*, n° 46, avril 1998, p. 91-96.

JIN Guantao et SZETO Lap, « Zuowei xueshu yanjiu de huihua – Juxiang bioxian huihua yanjiu I » 作為學術研究的繪畫－具像表現繪畫研究 I [Comme une peinture de la recherche académique : étude de la peinture figurative I ], *Ershiyishiji*, n° 45, février 1998, p. 79-91.

\* (1) JIN Guantao et HUA Guofan, « Information and Feedback in Epistemology », p. 61-75.

\* (2) JIN Guantao, FAN Hongye et LIU Qingfeng, « The Structure of Science and Technology in History : On the Factors Delaying the Development of Science and Technology in China in Comparison with the West Since the 17th Century ( Part One ) », p 137-164.

\* (3) JIN Guantao, FAN Hongye et LIU Qingfeng, « Historical Changes in the Structure of Science and Technology (Part Two, A Commentary) », p. 165-183.

in FAN Dainian and Robert S. Cohan (éd.), *Chinese Studies in the History and Philosophy of Science and Technology*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 179, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996.

JIN Guantao et SZETO Lap, « Lijie jiu shi chuangzao – Xunzhao xin de fangxiang » 理解就是創造－尋找新的方向 [Comprendre c'est construire – À la recherche de nouvelles directions], *Ershiyi shiji*, n° 24, août 1994, p. 69-78.

JIN Guantao et SZETO Lap, « Yishu zhenli cunzai ma ? 藝術真理存在嗎 ? [La vérité existe-t-elle dans l'art ?], *Ershiyi shiji*, n° 23, juin 1994, p. 54-64.

JIN Guantao et SZETO Lap, « Dangdai yishu de weiji – Gonggongxing zhi sangshi » 當代藝術的危機－公共性之喪失 [Crise dans l'art contemporain : la perte de l'esprit public], *Ershiyi shiji*, n° 22, avril 1994, p. 56-64.

JIN Guantao et JIA Xinmin 賈新民 et LIU Qingfeng, « Kexue jishu zujin jingji jinbu jizhi de tantao » 科學技術促進經濟進步機制的探討 [Discussion sur les mécanismes de promotion de l'économie par les sciences et technologies], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 1, 1984, p. 31-41.

JIN Guantao, FAN Hongye 樊洪業 et LIU Qingfeng, « Wenhua beijing yu kexue jishu jiegou de yanbian » 文化背景與科學技術結構的演變 [Évolutions de l'arrière plan culturel et du cadre scientifique et technique], in *Kexue, chuantong yu wenhua – Zhongguo jindai kexue luohou de yuanyin* 科學傳統與文化－中國近代科學落後的原因 [Science, tradition, culture : les causes de l'arriération scientifique en Chine prémoderne], Xi'an, Shanxi kexue jishu chubanshe, 1983, p. 1-81.

JIN Guantao, FAN Hongye et LIU Qingfeng, « Kexue jishu jiegou de lishi bianqian – Erlun shiqi shiji zhi hou Zhongguo kexue jishu luohou yu xifang de yuanyin » 科學技術結構的歷史變遷 — 二論十七世紀之後中國科學技術落後於西方的原因 [Structure historique des sciences et technologies – Retour sur les causes du retard technologique chinois sur l'Occident après le 17<sup>ème</sup> siècle], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n°1, 1983, p. 16-26.

JIN Guantao, FAN Hongye et LIU Qingfeng, « Lishi shang de kexue jishu jiegou – Shilun shiqi shiji zhi hou Zhongguo kexue jishu luohou yu xifang de yuanyin » 歷史上的科學技術結構—試論十七世紀之後中國科學技術落後於西方的原因 [Évolution historique du cadre scientifique et technique : discussion sur les causes du retard technologique chinois sur l'Occident après le 17<sup>ème</sup> siècle], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n°5, 1982, p. 9-25.

JIN Guantao, HUA Guofan, « Zhibian fangshi xin tantao » 質變方式新探討 [Nouvelle exploration de l'évolution qualitative], *Zhongguo shehui kexue*, n° 1, 1982, p. nc.

JIN Guantao, HUA Guofan, « Shijian jiegou de xitongfenxi » 實踐結構的系統分析 [Analyse systémique de la structure de la pratique], Sichuan renmin chubanshe, 1981, nc.

JIN Guantao et HUA Guofan, « Tubian lilun yu zhiliang hubian guilu » 突變理論與質量互變規律 [Théorie des catastrophes et loi des changements qualitatifs], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 4, 1980, p. 45-52.

JIN Guantao, FAN Hongye et LIU Qingfeng, « Kongzhilun yu zhidu gaige » 控制論與制度改革 [Cybernétique et réforme institutionnelle], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 3, 1980, p. 4-11.

JIN Guantao, HUA Guofan, « Zhongyi: kexueshi shang de yi ge qiji » 中醫: 科學史上的一個奇跡 [Médecine chinoise : un miracle de l'histoire de sciences], *Ziran bianzhengfa tongxun*, n° 2, Beijing, 1979, p. 21-33.

JIN Guantao et YUE Xiucheng 樂秀成 et ZHU Xihao 朱熹豪, « Moni yidong chuang de shuxue moxing » 模擬移動床的數學模型 [Le modèle mathématique du lit mobile analogue], *Shiyou huagong*, 1976, nc.

## Bibliographie générale

(Par ordre alphabétique des auteurs. Entre parenthèse, l'année de la première publication, s'il y a lieu. Les noms chinois apparaissent à la première mention de l'auteur et n'apparaissent pas pour les textes publiés en anglais).

### Ouvrages

ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national – Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte/Poche, 2002 (1983), 220 p.

ANDRIEU Jacques, *Psychologie de Mao Tsé-toung*, Bruxelles, éditions Complexe, 2002, 95 p.

APPLEBY Joyce et al., *Telling the Truth about History*, New-York et Londres, W.W. Norton & Company, 1995, 322 p.

APTER David E. et Tony SAICH, *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, 403 p.

ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil Points essais, 2005 (1951, traduction française 1972), 384 p.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, TEL, 1986 (1936), 530 p.

BAKKEN Børge, *The Exemplary Society – Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*, New-York, Oxford University Press, Studies on Contemporary China, 2000, 515 p.

BALAZS Étienne, *La Bureaucratie céleste – Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*; Paris, Gallimard, 1988, 350 p.

BARME Geremie, *In the Red: On Contemporary Chinese culture*, New-York, Columbia University Press, 1999, 512 p.

BAO Zunxin 包遵信, *Pipan yu qimeng 批判與啟蒙 [Critiques et Lumières]*, Taipei, Lianjing chubanshe, 1990, 229 p.

BAUMAN Zygmunt, *Legislators and Interpreters – On modernity, post-modernity and intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987, 209 p.

- BAYARD Jean-François, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, L'espace du politique, 1996.
- BÉJA Jean-Philippe, Michel BONNIN et Alain PEYRAUBE, *Le Tremblement de terre de Pékin*, Paris, Gallimard, Au vif du sujet, 1991, 560 p.
- BÉJA Jean-Philippe, *À la recherche d'une ombre chinoise*, Paris, Le Seuil, 2004, 266 p.
- BERGÈRE Marie-Claire, Sun Yat-sen, Paris, Fayard, 1994, 543 p.
- BERGÈRE Marie-Claire, *L'Âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937*, Paris, Flammarion, 1992 (1986), 370 p.
- BEVIR Mark, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 337 p.
- BIANCO Lucien, *Les Origines de la révolution chinoise*, Paris, Gallimard, 2007 (1967), 525 p.
- BLONDY Alain, *Nouvelle histoire des idées politiques – Du sacré au politique*, Paris, Perrin, 2016, 408 p.
- BODARD Lucien, *Le Chien de Mao*, Paris, Grasset, 1998, 554 p.
- BONNIN Michel, *Génération perdue. Le Mouvement d'envoi des jeunes instruits à la campagne en Chine, 1968-1980*, Paris, éditions de l'EHESS, 2004, 493 p.
- BORNE Dominique, *Quelle histoire pour la France ?*, Paris, Gallimard/nrf – Bibliothèque des histoires, 2014, 366 p.
- BOURDÉ Guy et Martin HERVÉ, *Les Écoles historiques*, Paris, Seuil, Point Histoire, 1997, 417 p.
- BRAUDEL Fernand, *Grammaire des Civilisations*, Paris, Champs, Flammarion, 1993 (1987), 626 p.
- BRAUDEL Fernand, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Champ Flammarion, 1988 (1977), 120 p.
- BROOK Timothy et Gregory BLUE (éds.), *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999, 304 p.
- BROOK Timothy et Michael B. FROLIC (éd.), *Civil Society in China*, M.E.Sharpe, New-York, 1997, 288 p.
- BRUGGER Bill et David KELLY, *Chinese Marxism in the Post-Mao Era*, Stanford Cal., Stanford University Press, 1990, 223 p.
- BURBANK Jane et Frederick COOPER, *Empires in World History – Power and the Politics of Difference*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 511 p.
- CAO Tianyu, et al. (éds.), *Culture and social Transformation in Reform Era China*, Leiden, Brill Academic Publisher, 2010, 450 p.

- CHANG Hao (Zhang Hao), *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*, Berkeley, University of California Press, 1987, 233 p.
- CHANG Pijun 常丕軍, *Wusi yundong shihua 五四運動史話* [Brève histoire du Mouvement du 4 mai], Pékin, Social Sciences Academic Press, 2011, 168 p.
- CHEN Joseph T., *The May Fourth Movement in Shanghai – The Making of a Social Movement in Modern China*, Leiden, Brill Academic Publisher, 1997 (1971), 219 p.
- CHEN Ping, *Modern Chinese: History and Sociolinguistics*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1999, 244 p.
- CHEN Xiaoming, *From The May Fourth Movement To Communist Revolution – Guo Moruo And The Chinese Path To Revolution*, Albany, SUNY Press, Albany, 2007, 168 p.
- CHEN Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Lanham- Maryland, Rowman & Littlefield, 2002 (1995), 256 p.
- CHEN Yan, *L'éveil de la Chine*, La Tour d'Aigues, édition de l'Aube, 2002, 315 p.
- CHENG Anne (dir.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2007, 478 p.
- CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, Points essais, 2002 (1997), 720 p.
- CHENG Yingxiang, *Dégel de l'intelligence en Chine 1976-1989 – Quatorze témoignages*, Paris, Gallimard, 2004, 568 p.
- CHEVRIER Yves, *La Chine moderne*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1983, 128 p.
- CHOW Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, 486 p.
- COHEN Paul A., *Discovering History in China – American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New-York, Columbia University Press, 2010 (1984), 245 p.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, *La Sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2006, 128 p.
- CUSSET François, *French Theory*, Paris, La Découverte/Poche, 2005, 373 p.
- DARDOT Pierre et Christian LAVAL, *Ce cauchemar qui n'en finit pas – Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, 248 p.
- DARDOT Pierre et Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, 504 p.
- DAVIES Gloria, *Lu Xun's Revolution: Writing in a Time of Violence*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2013, 448 p.



- DAVIES Gloria, *Worrying About China – The Language of Chinese Critical Inquiry*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2007, 312 p.
- DAVIES Gloria (éd.), *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2001, 288 p.
- DAVIS Edward L. (éd.), *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*, Londres et New-York, Routledge, 2009 (2005), 786 p.
- DE BARY Theodore W. et Richard LUFRAÑO (éds.), *Sources of Chinese Tradition, vol. 2: From 1600 Through*, New-York, Columbia University Press, 2000 (1995), 636 p.
- DELACROIX Christian et al. (éd.), *Historiographies – Concepts et débats*, 2 volumes, Paris, Gallimard, Folio/Histoire, 2010, 1325 p.
- DELMAS-MARTY Mireille et Pierre-Étienne WILL (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, 839 p.
- DEWEY John, *Comment nous pensons*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2004, 293 p.
- DING Yijiang, *Chinese Democracy After Tiananmen*, New-York, Columbia University Press, 2002, 173 p.
- DIRLIK Arif, *Culture and History in Post-Revolutionary China – The Perspective of Global Modernity*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, 341 p.
- DIRLIK Arif et ZHANG Xudong, *Postmodernism in China*, Durham & Londres, Duke University Press, Boundary 2, 2000, 453 p.
- DIRLIK Arif, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism In The Age Of Global Capitalism*, Westview Press, 1998, 272 p.
- DIRLIK Arif, *Postmodernity's Histories – The Past as Legacy and Project*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 272 p.
- DIRLIK Arif, *Revolution and History – Origins of Marxist Historiography in China 1919-1937*, Berkeley, UCLA, 1978, 299 p.
- DITTMER Lowell & KIM Samuel S., *China's Quest for National Identity*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 305 p.
- DOLEŽELOVÁ-VELINGEROVÁ Milena et Oldřich KRÁL (éds.), *The Appropriation of Cultural Capital – China's May Fourth Project*, Cambridge Mass., Harvard University Press, « Harvard East Asian Monographs, 2002, 374 p.
- DOSSE François, *L'histoire en miettes : des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte/Poche, 2005 (1987), 272 p.

- DREYFUSS Michel, Bruno GROppo, Claudio Sergio INGERFLOM, Roland LEW, Claude PENNETIER, Bernad PUDAL et Serge WOLIKOW (dirs.), *Le Siècle des communismes*, Paris, éditions de l'atelier, 2000, 542 p.
- DUARA Prasenjit, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, Chicago University Press, 1997, 286 p.
- DUARA Prasenjit, *Culture, Power and the State – Rural North China, 1900-1942*, Stanford, Stanford University Press, 1988, 340 p.
- DUBY Georges, *Féodalités*, Paris, Gallimard, Quarto, 1996, 1540 p.
- EDGAR Andrew et Peter SEDGWICK (éds.), *Cultural Theory – The Key Concepts*, New-York, Routledge, Key Guides, 2008 (1999), 445 p.
- ELMAN Benjamin, *A Cultural History of Modern Science in China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008 (2006), 308 p.
- ELMAN Benjamin, *On Their Own Terms: Science in China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2005, 606 p.
- ELMAN Benjamin, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Berkeley, UCLA Press, Asian Pacific Monographs n° 110, 2001 (1984), 364 p.
- ENCYCLOPAEDIA Universalis, *Dictionnaires des idées*, Paris, 2012 (2005), 908 p.
- ENCYCLOPAEDIA Universalis, *Dictionnaire de la civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 1998, 924 p.
- FAI Dainian et Robert S. COHEN, *Chinese Studies in the History and the Philosophy of Science and Technology*, Boston, Springer, 1996, 504 p.
- FAIRBANK John, *La grande révolution chinoise : 1800-1989*, trad. Sylvie Dreyfuss, Paris, Flammarion, Champ Histoire, 2011, 548 p.
- FERRO Marc, *La Colonisation expliquée à tous*, Paris, Seuil, 2016, 201 p.
- FERRONE Vincenzo, *The Enlightenment – The History of an Idea*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, p. 216.
- FEUERWERKER Albert (éd.), *History in Communist China*, Cambridge Mass., MIT Press, 1968, 382 p.
- FEWSMITH Joseph, *China since Tiananmen*, New-York, Cambridge University Press, 2001, 358 p.
- FRESNAIS Jocelyne. *La Protection du patrimoine en République Populaire de Chine (1949-1999)*, Paris, éditions du CTHS, 2001, 656 p.

- FURTH Charlotte, *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976, 458 p.
- FURTH Charlotte (éd.), introduction de Benjamin Schwartz, *Reflections of The May Fourth Movement: A Symposium*, Cambridge, East Asian Research Center, Harvard University, 1972.
- GANDINI Jean-Jacques (dir.), *Où va la Chine ?*, Paris, Le Félin, 2000, 190 p.
- GAN Yang, *Tongsantong 通三統 [La Triple continuité]*, Beijing, Sanlian shudian, 2007, 151 p.
- GAUDARD Mylène, *Karl Marx à Pékin – Les racines de la crise en Chine capitaliste*, Paris, Demopolis, 2014, 272 p.
- GAUVARD Claude et Jean-François SIRINELLI, *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF-Quadrige, 2015, 810 p.
- GAO Hua 高華, *Hongtaiyang shi zenyang shengqi de – Yan'an zhengfeng yundong de lailongqumai 紅太陽是怎樣升起的 - 延安整風運動的來龍去脈 [Comment s'est levé le soleil rouge – le mouvement de rectification de Yan'an]*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, 706 p.
- GERNET Jacques, *L'Intelligence de la Chine – Le social et le mental*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1994, 393 p.
- GERNET Jacques, *La Raison des choses : essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard-nrf, Bibliothèque de Philosophie, 2005, 436 p.
- GOLDMANN Merle et Léo OU-FAN LEE, *An Intellectual History of Modern China*, New-York, Cambridge University Press, 2002, 609 p.
- GOLDMAN Merle et Edward GU (éds.), *Chinese intellectuals Between State and Market*, London, Routledge, 2004, 320 p.
- GOLDMANN Merle, *Sowing the Seeds of Democracy – Political Reform in the Deng Xiaoping Era*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, 426 p.
- GOLDMAN Merle, Timothy CHEEK et Carol LEE HAMRIN (éds.), *Chinese Intellectuals and the State: In Search for a New Relationship*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1987, 352 p.
- GRIEDER Jerome B., *Hu Shih and the Chinese Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, 440 p.
- GRIES Peter Hays, *China's New Nationalism – Pride, Politics and Diplomacy*, Berkeley, University of California Press, 2004, 215 p.

- GRUZINSKY Serge, *L'Histoire pour quoi faire ?*, Paris, Fayard, 2012, 198 p.
- GUENIFFEY Patrice et Thierry LENTZ (dir.), *La Fin des empires*, Paris, Perrin, 2016, 474 p.
- GUILHAUMOU Jacques, *Discours et événement : l'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses Universitaires de Franche Comté, 2006, 245 p.
- GUO Moruo. *Études sur la société ancienne*, Beijing, renmin chubanshe, 1977, 281 p.
- HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz Paris, tel/Gallimard, 1988 (1985), 518 p.
- HAFT Lloyd (éds.), *Words from the West: Western Texts in Chinese Literary Context*, Leiden, Center of Non-Western Studies, 1993, 161 p.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Points/Seuil, 2012 (2002), 321 p.
- HARTOG François et Jacques REVEL (dir.), *Les Usages politiques du passé*, Paris, Enquête, éditions de l'EHESS, 2001, 206 p.
- HARVEY Charles and JON Press, *Databases in Historical Research – Theory, Method and Applications*, Londres, Palgrave MD, 1995, 288 p.
- HAZARD Paul, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Livre de Poche, 1994 (1935), 444 p.
- HEGEL W.F.H., *Introduction à la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, Folio, 2002 (1807), 499 p.
- HICKS George (éd.), *The Broken Mirror: China after Tiananmen*, Londres, Longmans Group, 1990, 551 p.
- HOBSBAWM Eric, *Marx et l'histoire*, trad. Christophe Magny, Paris, Hachette, 2008, 206 p.
- HONG Zicheng, *A History of Contemporary Chinese Literature*, trad. Michael M. Day, Leiden, Brill Academic Publisher, 2007, 636 p.
- HOROWITZ Maryanne Cline (éd.), *New Dictionary of the History of Ideas*, 5 vol., New-York et Londres, Charles Scribners & Sons, 2005, 3600 p.
- HUA Shiping (éd.), *Chinese Political Culture 1989-2000*, New-York, M.E. Sharpe, Studies of Contemporary China, septembre 2001, 372 p.
- HUA Shiping, *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China, 1978-1989*, New-York, SUNY Press, 1995, 206 p.

- HUAIYI Li, *Reinventing Modern China – Imagination and Authenticity in Chinese Historical Writing*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2013, 340 p.
- HUANG Ray (Huang Renyu), *Broadening the Horizons of Chinese History: Discourses, Syntheses, and Comparisons*, Londres et New-York, M.E. Sharpe, 1999, 274 p.
- HUANG Ray (Huang Renyu), *China – A Macro History*, Londres et New-York, M.E. Sharpe, An East Gate Book, 1997, 337 p.
- HUANG Ray (Huang Renyu), *1587 – A Year of No Significance*, New-Haven et Londres, Yale University Press, 1981, 279 p.
- HUANG Xingtao 黃興濤 (éd.), *Xin Shixue – Wenhushi yanjiu de zai chufa* 新史學 – 文化史研究的再出發 [Nouvelle historiographie – Le renouveau de l'histoire culturelle ], vol. 3, Beijing, Zhonghua shuju, 2012, 333 p.
- HUNGER Jonathan (éd.), *Using the Past to serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, New-York et Londres, Armonk, 1993, 293 p.
- ISAACS Harold, *La Tragédie de la révolution chinoise*, trad. René Viénet, Paris, Gallimard, 1967, 451 p.
- JAMESON Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique du capitalisme tardif*, trad. Florence, Paris, ENSBA Nevoltry, 2007, 608 p.
- JENNER J.F. William, *The Tyranny of History – The Roots of China Crisis*, Londres & New-York, Penguin Book, 1992, 271 p.
- HSIANG Jieh (Xiang Jie) 項潔 (éd.), *Shouwei renwen zai lishixue yanjiu de yingyong* 數位人文在歷史學研究的應用 [Application des humanités digitales à la discipline historique], Taipei, Taida chuban zhongxin « shuwei renwen kexue yanjiu congshu 3 », 2011, 246 p.
- KAM Louie, *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2008, 424 p.
- KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé – Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, éditions de l'EHESS, Recherche Histoire, Sciences Sociales, 1990, 334 p.
- KOSELLECK Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard, points/histoire, 1997, 325 p.
- KUHN Philip, *Les Origines de l'État chinois moderne*, traduction et présentation Pierre-Étienne Will, Paris, éditions de l'EHESS, 1999, 207 p.

- KWOK Daniel W. K., *Scientificism in Chinese Thought 1900-1950*, Londres, Yale University Press, 1965, 231 p.
- LACKNER Michael, Natascha VITTINGHOFF (éds.), *Mapping Meanings – The Field of New Learning in Late Qing China*, Leiden, Brill Academic Publication, 2004, 741 p.
- LEFORT Claude, *L'Invention démocratique – Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, 331 p.
- LEMOINE Yves, *Fernand Braudel, ambition et inquiétude d'un historien*, éditions Michel de Maule, Histoire/Essai, Paris, 2010, 205 p.
- LEVENSON Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, University of California Press, 1958, 1964, 1965, 640 p.
- LEVENSON Joseph R., *Liang Ch'i -ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge Mass., Harvard University Press., 1953, 257 p.
- LEW Roland, *L'Intellectuel, l'État et la révolution*, Paris, L'Harmattan, L'Homme et la Société, 1997, 352 p.
- LEYMARIE Michel et J.F. SIRINELLI (dir.), *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, Paris, PUF, 2003, 487 p.
- LEYS Simon, *Essais sur la Chine*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1998, 825 p.
- LI Kwok-sing, *A Glossary of Political Terms of the People's Republic of China*, trad. Mary Lok, Hong Kong, CUHK Press, 1995, 639 p.
- LI Zehou 李澤厚, *Zhongguo xiandai sixiang shilun* 中國現代思想史論 [Histoire intellectuelle de la Chine moderne], Taipei, Sanmin chubanshe, 2009, 369 p.
- LI Zehou et LIU Zaifu 劉再復, *Gaobie geming: Huiwang ershi shiji Zhongguo* 告別革命：回望二十世紀中國 [Adieu à la révolution : regards rétrospectifs sur la Chine du 20<sup>ème</sup> siècle], Tiandi, Hong Kong, 1995, 312 p.
- LIANG Shuming 梁漱溟, *Zhongguo wenhua de mingyun* 中國文化的命運 [Destin de la culture chinoise], Beijing, CITIC press, 179 p.
- LIN Chun, *The Transformation of Chinese Socialism*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006, 372 p.
- LIN Yusheng, *The Crisis of Chinese Consciousness, Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979, 232 p.
- LIN Yusheng 林毓生 (éd.), *Wusi: duoyuan de fansi* 五四：多元的反思 [4 mai : réflexions plurielles], Sanlian shudian, Hongkong, 1989.

- LIU Kang, *Globalization and Cultural Trends in China*, Honolulu, Hawaii University Press, 2004, 209 p.
- LIU Lydia H., *The Clash of Empire: The Invention of China in the Modern World Making*, Harvard, Harvard University Press, 2006, 334 p.
- LIU Lydia H., *Translingual Practice: Literature, National Culture and Translated Modernity – China 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995, 496 p.
- LIU Qing 刘擎 et Xu Jilin (éds.), *Xin tianxiazhuyi 新天下主義* [Le Nouveau principe du Tianxia], Shanghai, renmin chubanshe, 360 p.
- LIU Qing et Kwan Siu-chun (Guan Xiaochun) 關小春 (éds.), *Ziyouzhuyi yu Zhongguo xiandaixing de sikao 自由主義與中國現代性的思考* [Libéralisme et réflexions sur la modernité chinoise], Hong Kong, CUHK Press, 2002, 395 p.
- LIU Xiaobo, *La Philosophie du porc, et autres essais*, trad. J.P. BÉJA, Paris, Gallimard/Bleu de Chine, 2011, 519 p.
- LIU Xiaobo, *No Enemies, No Hatred: Selected Essay and Poems* (édité par Perry LINK, Tienchi MARTIN-LIAO et LIU Xia, préfacé par Václav HAVEL), Cambridge Mass., Harvard University Press/Belknap Press, 2012, 400 p.
- LU Sheldon, *China, Transnational Visuality, Global Postmodernity*, Stanford, Stanford University Press, 2002, 344 p.
- LU Xinhua et al., *The Wounded: New Stories of the Cultural Revolution*, trad. Gérémie Barmé, Hong Kong, Joint Publishing, 1986, 220 p.
- LUO Rongliang 羅榮梁 (éd.), *Cong wusi dao xiandaihua – wusi yilai youguan Zhongguo de wenhua quxiang he fazhan daolu lunzheng wenxian 從西化到現代化五四以來有關中國的文化取向和發展道路論爭文選* [Du 4 mai à la modernisation – les débats depuis le 4 mai sur les tendances culturelles et les voies de développement de la Chine], 3 vol., Hefei, Huangshan shushe, 2008, 1109 p.
- LYMAN Miller H., *Science and Dissent in Post-Mao China – The Politics of Knowledge*, University of Washington Press, Seattle & Londres, 1996, 377 p.
- LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, éditions de Minuit, Critique, 1979, 112 p.
- MA Guochuan 馬國川, *Wo yu bashi niandai 我與八十年代* [Les années 1980 et moi], Beijing, Sanlian shudian, 2011, 269 p.
- MA Tianyu 馬天瑜, « *Fengjian* » taolun « 封建 »考論 [Discuter le "féodal"]], Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010, 445 p.

- MACFARQUHAR Roderick et Michael SCHOENHALS, *La Dernière révolution de Mao. Histoire de la Révolution culturelle (1966-1976)*, Paris Gallimard, NRF essais, 2009, 816 p.
- MAK Ricardo K. S., *Transmitting the Ideal of Enlightenment – Chinese Universities since the Late 19<sup>th</sup> Century*, Lanham & Boulder, University Press of America, 2009, p. 156.
- MASINI Federico, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Towards a National Language: The Period from 1840 and 1898*, Berkeley, Journal of Chinese Linguistics Monograph Series n° 6, 1993, 295 p.
- METZGER Thomas A., *A Cloud Across the Pacific – Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong, CUHK Press, 2006, 844 p.
- MICHAUX Yves (dir.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, Université de Tous les Savoirs, 2003, 268 p.
- MIN Lin et Marie GALIKOWSKI, *The Search for Modernity – Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era*, Londres et New-York, Palgrave Macmillan, 1999, 288 p.
- MISRA Kalpana, *From Post-Maoism to Post-Marxism: The Erosion of Official Ideology in Deng's China*, Cambridge Mass., Routledge, 1998, 224 p.
- MOLOUGHNEY Brian et Peter ZARROW (éds.), *Transforming History – The Making of a Modern Academic Discipline in 20<sup>th</sup> Century China*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, 429 p.
- MOSSE George L., *La Brutalisation des sociétés européennes. De la Grande Guerre au totalitarisme*, trad. Édith MAGYAR, Paris, Hachette Littérature, 2009 (1999), 291 p.
- NEEDHAM Joseph, *Science et civilisation en Chine – une courte introduction*, Paris, Picquier, 1995, 356 p.
- NEEDHAM Joseph, *La Science chinoise et l'Occident*, Paris, Points/Seuil, Sciences, 1973, 253 p.
- NOIRIEL Gérard, *Dire la vérité au pouvoir – les intellectuels en question*, Marseille, Agone, 2010, 311 p.
- NOIRIEL Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, Repères, 2006, 121 p.
- OU-FAN LEE Léo, *Shanghai Modern – The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999, 436 p.



- OU-FAN LEE Léo, *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*, Bloomington, Indiana University, 1987.
- OSTLER Nicholas, *Empires of the Word – A Language History of the World*, Londres et New-York, Harper Perennial, 2005, 633 p.
- PACQUET Philippe, *Madame Chiang Kai-shek – Un siècle d'histoire de la Chine*, Paris, Gallimard, 2010, 776 p.
- PAGDEN Anthony, *The Enlightenment and why it still matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 436 p.
- PA Kin (BA Jin) 巴金, *Jia 家* [Famille], trad. par Li Tche-Houa et Jacqueline Alézaïs, Paris, Flammarion-Eibel, « Lettres étrangères », 1979, 412 p.
- PARSONS Talcott, *Social systems and the evolution of action theory*, New-York, Free Press, 1997, 420 p.
- PEI Minxin, *China's Trapped Transition – The Limits of Developmental Autocracy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2006, 294 p.
- PELLATT Valeria et Eric T. LIU, *Thinking Chinese Translation – A Course in Translation Method*, Routledge, New-Yoerk, 2010, 224 p.
- PERNIN Judith, *Pratiques indépendantes du documentaire en Chine – Histoire, esthétique et discours visuels (1990-2000)*, Presses universitaires de Rennes, 2015, 289 p.
- PERRY Elisabeth et Mark SELDEN, *Social Change in Contemporary China: Conflicts and Resistance*, Londres, Routledge, 2000, 329 p.
- PINES Yuri, *The Everlasting Empire – The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2012, 245 p.
- POIRRIER Philippe, *Introduction à l'historiographie*, Paris, Belin, Atouts Histoire, 2009, 191 p.
- POLANYI Karl, *La Grande Transformation – Aux origines politiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, « Tel », 1983 (1944), 473 p.
- PORRET Michel (dir.), *Sens des Lumières*, Chêne-Bourg, Geor éditeur, 2007, 290 p.
- PYE Lucian, *The Cadre and the Mandarin: China's Political Culture*, Ann Arbor, Michigan Monographs in Chinese Studies, vol. 59, 1988. 204 p.
- QIAN Liqun 錢理群, *Mao Zedong he hou Mao Zedong shidai 1949-2009 – Ling yizhong lishi shuxie 毛澤東和後毛澤東時代 1949-2009 – 另一種歷史書寫* [Génération Mao et post-Mao 1949-2009 – Une autre écriture de l'histoire], 2 vol., Taipei, Lianjin chubanshe, 2012, 429 et 374 p.

- RÉMOND René, *Quand l'État se mêle de l'Histoire*, Paris, Stock, Essais, 2006, 111 p.
- RICHTER Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 224 p.
- RINGEN Stein, *The Perfect Dictatorship – China in the 21<sup>st</sup> Century*, Hong Kong, CUHK Press, 2016, 194 p.
- ROCCA Jean-Louis, *La Condition chinoise*, Paris, Karthala, Recherches internationales, 2006, 327 p.
- RÜSEN Jörn, *Western Historical Thinking – An Intercultural Debate*, New-York & Oxford, Bergahn Books, 2002, 206 p.
- SIRINELLI Jean-François et Pascal ORY, *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfuss à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1986, 263 p.
- SAI Yide (Edward Saïd 賽義德), *Dongfangxue 東方學 [Orientalisme]*, trad. WANG Zhougen 王宇根, Beijing, Sanlian shudian, 1999, 528 p.
- SAÏD Edward, *Representations of the Intellectual*, New-York, Vintage Book, 1996 (1994), 122 p.
- SAÏD Edward, *Culture and Imperialism*, New-York, Vintage Book, 1994, 380 p.
- SAUSSY Haun, *Great Wall of Discourses and Other Adventures in Cultural China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2001, 296 p.
- SCHOPPA Keith R., *Revolution and Its Past: Identities and Change in Modern Chinese History*, Londres et New-York, Routledge, 2016 (2011), 484 p.
- SHILS Edward, *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981, 334 p.
- SCHMIDT-GLINTZER Helwig, Achim MITTAG and Jörn RÜSEN (éds.), *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Leiden, Brill Academic Publisher, 2005, 489 p.
- SCHWARCZ Vera, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, UCLA Press, 1990 (1986), 409 p.
- SCHWARTZ Benjamin (éd.), *Reflections on the May Fourth Movement – A Symposium*, Harvard University Press, East Asian Monographs 44, Cambridge Mass., 1973, 136 p.
- SKORNICHI Arnault et Jérôme TOURNADRE, *La Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Repères-La Découverte, 2015, 125 p.
- SPENCE Jonathan D., *The Search for Modern China*, New-York et Londres, W.W. Norton & Company, 1990, 883 p.

- SPIEGEL Gabrielle M., *Practicing History: New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, Londres, Routledge, 2005, 274 p.
- SVENSSON Marina, *The Chinese Conception of Human Rights – The Debate on Human Rights in China, 1898-1949*, Lund, Lund University Press, Department of East Asian Languages, 1996, 346 p.
- SU Xiaokang et WANG Luxiang, *Deathsong of the River: A Reader's Guide to the Chinese TV series Heshang*, trad. Richard W. Bodman et Pin P. Wan, New-York, Cornell University, East Asia Program, 1991, 349 p.
- SU Xiaokang 蘇曉康 et CUI Wenhua 崔文華 (dir.), *Haiwai Heshang dataolun 海外河殤大討論* [Le grand débat sur l'Élégie du Fleuve à l'étranger], Harbin, Heilongjiang Jiaoyu, 1988, 201 p.
- SU Xiaokang, *Longnian de Beichuang 龍年的悲愴* [L'amertume de l'année du dragon], Hong Kong, Sanlian Shudian Bianjibu/Joint Publishing Company, 1989, 192 p.
- SU Xiaokang et WANG Luxiang 王魯湘, *Heshang 河殤*, Hong Kong, sanlian shudian, décembre 1988, 118 p.
- SUN Jiang 孫江 (éd.), *Xin Shixue – Guannian, Wenben, Fangfa 新史學 – 觀念, 文本, 方法*. [Nouvelle historiographie – Concepts. Textes. Méthodes.], vol. 2, Beijing, Zhonghua shuju, 2007, 298 p.
- TANG Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qi Chao*, Stanford, Stanford University Press, 1996, 304 p..
- TODOROV Svetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, Biblio essais/Poche, 2006, 160 p.
- TOYNBEE Arnold, *La Grande aventure de l'humanité*, Paris, Grande bibliothèque Payot, 1994, 563 p.
- TRAVERSO Enzo, *L'Histoire comme champ de bataille – Interpréter les violences du 20ème siècle*, Paris, La Découverte/Poche, 2012 (2011), 303 p.
- TSUEN Tsuen-Hsuei, *Collected Writings on Chinese Culture*, Hong Kong, CUHK Press, 2011, 453 p.
- UNGER Jonathan, (éd.), *Using the Past to Serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, New-York, M.E. Sharpe, Contemporary China Papers, 1993, 304 p.
- VEG Sébastien, *Fiction du Pouvoir Chinois – Littérature, modernisme et démocratie au début du 20<sup>ème</sup> siècle*, Paris, éditions de l'EHESS, 382 p.

- VON BARTALANFFY Ludwig, *Théorie du système général*, trad. Jean-Benoit Chabrol, Paris, Dunod, 2012 (1973), 328 p.
- WAGNER Pierre (dir.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, folio/essais, 2002, 1124 p.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Comprendre le monde – Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2004, 180 p.
- WANG Anyi 王安憶, *Qimeng shidai 啟蒙時代 [L'Ère des Lumières]*, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 2007, 312 p.
- WANG Ban, *Words and Their Stories – Essays on the Language of the Chinese Revolution*, Leiden, Brill, 2011, 342 p.
- WANG Chaohua (éd.), *One China, Many Paths*, Londres, Verso, 2005 (2003), 288 p.
- WANG David D.W., *The Monster That Is History – History, Violence, and Fictional Writing in XXth century China*, Berkeley, UCLA Press, 2004, 402 p.
- WANG Edward Q. et Georg G. IGGERS (éds.) (avec les contributions de Supriya MUKHERJEE), *A Global History of Modern Historiography*, Edimburgh, Pearson Education Ltd, 2008, 436 p.
- WANG Edward Q. et NG On-cho, *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China*, Honolulu, Hawaii University Press, 2005, 306 p.
- WANG Edward Q. et KU Wei-ying, *Postmodernism and Historiography: A Chinese-Western Comparison*, Taipei, Juliu tushu gongsi, 2000 et Jinan, Shandong daxue chubanshe, 2003, 419 p.
- WANG Edward Q. et Georg G. IGGERS (éds.), *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, Rochester, Rochester University Press, 2002, 370 p.
- WANG Edward Q., *Inventing China Through History – The May Fourth Approach to Historiography*, series culture et philosophie chinoise, New-York, SUNY Press 2001, 304 p.
- WANG Hui, *China's New Order – Society, Politics and Economy in Transition*, (Theodor HUTERS, éd.), Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003, 239 p.
- WANG Hui 汪暉, *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi 現代中國思想的興起 [L'Essor de la pensée chinoise moderne]*, 4 parties, 2008, 2 volumes, Beijing, Sanlian shudian, 1683 et 1103 p.
- WANG Jing, *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley, UCLA Press, 1996, 399 p.

- WANG Xiaoyu 王曉漁, *Zhishifenzi de neizhan* 知識分子的內戰 [La guerre interne des intellectuels], Shanghai, Renmin chubanshi 2007, 214 p.
- WANG Zhixiong, *Chine : la démocratie ou le chaos*, Paris, Bleu de Chine, 1997, 158 p.
- WEBER Max, *La Domination*, Paris, La Découverte, 2015, 427 p.
- WEBER Max, *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 2000, 378 p.
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1996, 546 p.
- WESTON Timothy B., *The Power of Position – Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*, Berkeley, UCLA Press, 2004, 325 p.
- WIDOR Claude, *Documents sur le mouvement démocratique chinois 1978-1980*, vol.1, Paris, éditions de l'EHESS, 1981, 789 p.
- WIENER Norbert, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, Paris, Seuil, 2014, 376 p.
- WILLIAMS Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana Press, 1988 (1976), 341 p.
- WINOCK Michel, *Les Voix de la liberté : les écrivains engagés au 19<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Seuil, Points Histoire, 2010 (2001), 832 p.
- WINOCK Michel, *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, Points histoire, 2006, 887 p.
- WITKE Roxanne, *Comrade Chiang Ch'ing*, Little, Brown, 1977, p. 549 p.
- WOOD Alan T., *Asia Democracy in World History*, New-York et Londres, Routledge, 2004, 122 p.
- WOLTON Thierry, *Le Grand bluff chinois*, Paris, Robert Laffont, 2007, 188 p.
- WOOD Alan T., *Asian Democracy in World History*, New-York et Londres, Routledge, 2004, 121 p.
- WOOD Allen W., *Karl Marx*, New-York et Londres, Routledge, 2004 (1981), 302 p.
- WU Guangjun, *The Great Dragon Fantasy: A Lacanian Analysis of Contemporary Chinese Thought*, Singapour, World Scientific Publishing, 2014, 416 p.
- XIE Yong 謝泳, *Shiqu de niandai : Zhongguo ziyoushishifenzi de mingyun* 失去的年代: 中國自由知識分子的命運 [Un âge révolu : le destin des intellectuels libéraux], Beijing, Wenhua yishu chubanshe, 1999, 413 p.

- XIAO Gongqin 蕭功秦, *Zhongguo de da chuanxing – Cong fazhan zhengzhixue kan Zhongguo biange* 中國的大轉型- 從發展政治學看中國變革 [Bouleversement chinois – L'évolution de la Chine au prisme de la science politique], Beijing, New Star Press, 463 p.
- XU Ben, *Disenchanted Democracy – Chinese Cultural Criticism after 1989*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1999, 288 p.
- XU Jilin 許紀霖, *Zhongguo, heyi wenming?* 中國，何以文明? [Chine, quelle civilisation], Hong Kong, Zhonghua shuju, 2015, 174 p.
- XU Jilin, *Qimeng ruhe qisihuisheng – xianda Zhongguo zhishifenzi de sixiang kunjing* 啟蒙如何起死回生 – 現代中國知識分子的思想困境 [Comment raviver les Lumières – la délicate situation des intellectuels chinois], Beijing, Beijing University Press, 2011, 403 p.
- XU Jilin, *Dangdai Zhongguo de qimeng yu fanqimeng* 當代中國的啟蒙與反啟蒙 [Lumières et contre Lumières en Chine contemporaine], Beijing, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011, 280 p.
- XU Jilin, *Zhongguo zhishifenzi – Shi lun* 中國知識分子 – 十論 [L'intellectuel chinois – dix conférences], Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2010 (2003), 240 p.
- XU Youyu 徐友漁, *Ziyou de yanshuo, wenxuan* 自由的言說, 文選 [Paroles de liberté, sélection de textes], Changchun, Changchun chubanshe, 1999, 414 p.
- XU Youyu, *Xingxing sese de zaofan – Hongweibing jingshen suzhi de xingcheng ji yanbian* 形形色色的造反 – 紅衛兵精神素質的形成與演變 [Rebelles de tous bords – Formation et évolution de la mentalité des Gardes rouges], Hong Kong, CUHK Press, 1999, 314 p.
- XU Zhiyuan, *Paper Tiger – Inside the Real China*, trad. Michelle Deeter et Nicky Harman, Londres, Head of Zeus Ltd., 2015, 305 p.
- XU Zhiyuan 許知遠, *Jiquan de youhuo* 極權的誘惑 [La tentation totalitaire], Taipei, Baqi wenhua, 2010, 253 p.
- XU Zhongyue 徐中約 (Emmanuel C.Y. Hsu), *Zhongguo jindaishi* 中國近代史 [L'essor de la Chine moderne], trad. Ji Qiufeng 計秋楓 et Cheng Wei-hsing 鄭會欣, 2 vol., Hong Kong, CUHK Press, 2001 (2011 – 11ème édition), 1083 p.
- YANG Nianqun 楊念群 (éd.), *Xin Shixue – Ganjue. Tuxiang. Shushi*. 新史學 – 感覺. 圖像. 敘事. [Nouvelle historiographie – Sentiments. Images. Récits], vol. 1, Beijing, Zhonghua shuju, 2007, 330 p.

- YANG Kuisong 楊奎松 et al., *Zhonghua renmin gongheguo shi* 中華人民共和國史 [Histoire de la République populaire de Chine (1949-1981)], 10 volumes, Hong Kong, CUHK Press, 2008.
- YAO Chunpeng 姚春鵬 et YAO Dan 姚丹, *Mao Zedong sixiang yu ruxue* 毛澤東思想與儒學 [Pensée Mao Zedong et confucianisme], Jinan, Shandong daxue chubanshe, 2012, 260 p.
- YAO Jianfu 姚監復, *Chen Xitong qinshu – zhongkoushuojin shuozhen* 陳希同親述—眾口鑠金難鑠真 [Conversation avec Chen Xitong], Hong Kong, New Century Press, 2012, 280 p.
- YEH Wen-hsin (éd.), *Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond*, Berkeley, UCLA Press, 2000, 445 p.
- YU Keping, *Democracy is a Good Thing*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 2009, 220 p.
- YU Jie 余杰, *Buyao zuo Zhongguoren de haizi* 不要做中國人的孩子 [Pardon d'être né Chinois], Washington, The Laogai Research Foundation, 2008, 351 p.
- YU Hua, *La Chine en dix mots*, trad. Isabelle Rabut, Arles, Actes Sud/Lettres chinoises, 2010, 331 p.
- YU Yingshi 余英時, *Zhongguo wenhua de chongjian* 中國文化的重建 [La reconstruction de la culture chinoise], Beijing, China CITIC press, 2011, 240 p.
- ZALC Claire et Claire LEMERCIER, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Repères, La Découverte, Paris, 2008, 120 p.
- ZARROW Peter et Rebecca KARL (éds.), *Rethinking the 1898 Reform Period – Political and Cultural Change in Late Qing China*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Harvard East Asian Monographs, 2002, 300 p.
- ZHANG Baoming 張寶明, *Qimeng Zhongguo – jinxiandai zhishi jingying de sixiang kuli* 啟蒙中國 — 近代知識精英的思想苦旅 [Chine Lumières – le difficile chemin des élites modernes], Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015, 276 p.
- ZHANG Lun, *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Paris, Fayard, 2003, 286 p.
- ZHANG Wei, *What is Enlightenment? Can China Answer the Kant Question*, New-York, SUNY Press, 2011, 132 p.

- ZHANG Xudong, *Postsocialism and Cultural Politics: China in the Last Decade of the Twentieth Century*, Durham et Londres, Duke University Press, 2008, 352 p.
- ZHANG Xudong (éd.), *Whither China? – Intellectual Politics in Contemporary China*, Durham et Londres, Duke University Press, 2001, 392 p.
- ZHU Xueqin 朱學勤, *Shuzhai li de geming, wenxuan* 書齋裡的革命, 文選 [Révolution dans le cabinet de travail, sélection de textes], Changchun, Changchun chubanshe, 1999, 504 p.
- ZHANG Yaodong 趙耀東 (dir.), *Heshang taolunji* 河殤讨论集 [Discussions sur l'Élégie du Fleuve], Taipei, Fengyun Shidai, 1990, 227 p.
- ZHOU Yangshan 周陽山, *Cong wusi dao xin wusi* 從五四到心五四 [De 4 mai au nouveau 4 mai], Taipei, shibao wenhua chuban qiye youxian gongsi, 1989, 704 p.
- ZHU Zhequn (éd.), *The People's Republic of China Today: Internal and External Challenges*, Singapour, World Scientific Publishing Company, 2010, 472 p.
- ZI Zhongyun 資中筠 (éd.), *Qimeng yu Zhongguo shehui zhuanxing* 啟蒙與中國社會轉型 [Les Lumières et la transformation de la société chinoise], Social Sciences Academic Press, Beijing, 2011, 231 p.

## Articles

- ANKERSMIT Frederic R., « Historiography and Postmodernism », *History and Theory*, vol. 28, n° 2, mai 1989, p. 137-153.
- APTER David E., « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *Culture & Conflits*, n° 13-14, 1994, p. 17-87.
- BALME Stéphanie, « Communisme et schizophrénie – L'individu face au droit dans la société chinoise postrévolutionnaire », *Raisons politiques*, n° 3, 2001, p. 67-85.
- BAO Zunxin, « À propos de la "Fièvre de la fin des Qing" », trad. Jacques Seurre, *Perspectives chinoises*, vol. 27, n° 1, 1995, p. 12-17.
- BARMÉ Geremie R., « History for the Masses », in Jonathan UNGER (éd.), *Using the Past to Serve the Present: Historiography and Politics in Contemporary China*, New-York, M.E. Sharpe, Contemporary China Papers, 1993, p. 260-286.
- BARMÉ Geremie, « Notes on Publishing in China 1976 to 1979 », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 4, juillet 1980, p. 167-174.



- BARRY Sautman, « Sirens of the Strongman: Neo-Authoritarianism in Recent Chinese Political Theory », *The China Quarterly*, n° 129, mars 1992, p. 72-102.
- BÉJA Jean-Philippe, « Changing Aspects of Civil Society », *Social Research*, vol. 73, n° 1, printemps 2006, p. 53-74.
- BÉJA Jean-Philippe, « Regards sur les salons chinois – Embryons de société civile et sphère publique en Chine (1978-1989) », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 1, 1992, p. 56-82.
- BILLIoud Sébastien, « "Confucianisme", "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, 2007/3, p. 53-68.
- BONNIN Michel, « De Mao à Hu Jintao : les mécanismes fondamentaux de la "Grande transformation" du communisme chinois », *Revue Espaces Marx*, n°26, 1<sup>er</sup> semestre 2009, pages 12-18.
- BONNIN Michel et Yves CHEVRIER, « The Intellectual and the State: Social Dynamics of Intellectual Autonomy during the Post-Mao Era », *The China Quarterly*, n° 127, 1999, p. 569-593.
- BOYD Danah et Kate CRAWFORD, « Critical Questions for Big Data – Provocations for a Cultural, Technological, and Scholarly Phenomenon », *Information, Communication & Society*, vol. 15, n° 5, June 2012, pp. 662–679.
- BRAUDEL Fernand, « *Lishi he shehui kexue: changshiduan* » 歷史和社會科學：長時段 [Histoire et Sciences Sociales : la "longue durée"], in Cai Shaoqing 蔡少卿 (éd.), *Zaixian guoqu: shehuishi de lilun shiye* 再現過去：社會史地理論視野 [Retour du passé : perspective théorique en histoire sociale], Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou, 1988, nc.
- BRAUDEL Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 13<sup>ème</sup> année, n° 4, 1958, p. 725-753.
- BUCKLEY Christopher, « Science as Politics and Politics as Science: Fang Lizhi and Chinese Intellectuals' Uncertain Road to Dissent », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 25, janvier 1991, p. 1-36.
- CABESTAN Jean-Pierre, « Chine : un État de lois, sans État de droit », *Tiers-Monde*, tome 37, n° 147, juillet-septembre 1996, p. 649-668.
- CHEEK Timothy, « Xu Jilin and the Thought Work of China's Public Intellectuals », *The China Quarterly*, n° 186, juin 2006, p. 401-420.

CHEEK Timothy, « Historians as Public Intellectuals in Contemporary China », in GOLDMAN Merle et Edward GU (éds.), *Chinese intellectuals Between State and Market*, London, Routledge, 2004, p. 204-219.

CHEN Hsi-Yuan, « Last Chapter Unfinished: The Making of the Official Qing History and the Crisis of Traditional Chinese Historiography », *Historiography East and West*, vol.2, 2006, p.173-204.

CHEN Pingyuan, « Jinbainian Zhongguo jingshen wenhua de shiluo » 近百年中國精神文化的衰落 [Le déclin de la haute culture en Chine au siècle dernier], *Ershiyi shiji*, n° 17, juin 1993, p. 11-22.

CHEN Xiaomei, « Occidentalism as a counterdiscourse: *Heshang* in post-Mao China », *Critical Inquiry*, vol. 18, été 1992, p. 686-712.

CHEN Yan, « Le nationalisme chinois et le retour à Confucius » in DELANNOI Gil et Pierre-André TAGUIEFF, *Nationalisme en perspective*, Paris, Berg International, 2001, p. 251-264.

CHENG Anne, « Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Chine », *Études chinoises*, vol. 14, n° 2, automne 1995, p. 7-42.

CHEVRIER Yves, « L'historien du politique et la Chine, quelques réflexions », *Journal des anthropologues*, n° 92-93, Paris, 2003, p. 205-234.

CHEVRIER Yves, « L'Empire distendu : esquisse du politique en Chine, des Qing à Deng Xiaoping », in Jean-François BAYART (dir.), *La Greffe de l'État*, Karthala, Paris, 1996, p. 263-396.

CHEVRIER Yves, « La question de la société civile, la Chine et le chat du Cheshire », *Études chinoises*, vol. XIV, n° 2, automne 1995, p.153-252.

CHEVRIER Yves, « La servante-maîtresse : condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois », *Extrême Orient/Extrême Occident*, « La référence à l'histoire », n° 9, PUV, Paris, 1986, p. 117-144.

CHEVRIER Yves, « Fin de règne du lettré ? », *Extrême Orient/Extrême Occident*, n° 4, 1984, p. 81-139.

CHEVRIER Yves, « De l'occidentalisme à la solitude : Chen Duxiu et l'invention de la modernité chinoise », *Études Chinoises*, n° 3, 1984, p. 7-34.

DIRLIK Arif et Roxann PRAZNIAK, « Social Justice, Democracy and the Politics of Development: The People's Republic of China in Global Perspective », *International Journal of China Studies*, vol. 3, n° 3, décembre 2012, p. 285-313.

- DIRLIK Arif, « The Idea of a Chinese Model: A Critical Discussion », *China Information*, vol. 26, n° 3, novembre 2012, p. 277-302.
- DIRLIK Arif, « Timespace, Social Space, and the Question of Chinese Culture », *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* LIV, 2006, p.417-433.
- DIRLIK Arif, « Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity », *Social History*, vol. 27, n° 1, janvier 2002 p. 16-39.
- DIRLIK Arif, « Culture Against History? The Politics of East Asian Society », *Development and Society*, vol. 28, n° 2, décembre 1999, p. 167-190.
- DIRLIK Arif, « Is There History after Eurocentrism? Globalism, Postcolonialism, and the Disavowal of History », *Cultural Critique*, n° 42, printemps 1999, p. 1-34.
- DIRLIK Arif and ZHANG Xudong, « Postmodernism and China », *boundary 2*, vol. 24, n°3, automne 1997, p. 1-18.
- DIRLIK Arif, « History and the Question of Orientalism », *History and Theory*, vol. 35, n°4, Chinese Historiography in Comparative Perspective, décembre 1996, p. 96-118.
- DIRLIK Arif, « Reversals, Ironies, Hegemonies: Notes on the Contemporary Historiography of Modern China », *Modern China*, vol. 22, n° 3, juillet 1996, p. 243-284.
- DIRLIK Arif, « Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism », *boundary 2*, vol. 22, n° 3, automne 1995, p. 229-273.
- DIRLIK Arif, « The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism », *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, hiver 1994, p. 328-356.
- François Dosse, “Le Moment Ricœur”, *Vingtième Siècle – Revue d'histoire*, vol. 69, n° 69, 2001, p. 137-141.
- DUARA Prasenjit, « Why is History Antitheoretical? », *Modern China*, vol. 24, n° 2, avril 1998, p. 105-120.
- Du Weiming 杜維明, « *Huajie qimeng xingtai* » 化解啟蒙心態 [Dépasser la posture des Lumières], *Ershiyi shiji*, n° 2, décembre 1990, p. 12-13.
- DU Weiming, « Historical Consciousness and Cultural Identity », in *History and Memory – Present Reflections on the Past to Build Our Future*, The Macau Ricci Institute Studies 5, Macao, 2008, p. 11-34.
- DU Weiming, « Cultural China: The Periphery as the Center », *Daedalus*, vol. 120, n° 2, printemps 1991, p. 1-32.
- EISENSTADT Schmucl, « Intellectuals and tradition », *Daedalus*, vol. 101, n° 2, printemps 1972, p. 1-19.

- FANG Weigui 方維規, « Guannianshi yanjiu fangfa yaozhi » 觀念史方法要旨 [Essentiel méthodologique de l'histoire des concepts], in Huang Xingtao (éd.), *Xin Shixue* [Nouvelle historiographie], vol. 3, Zhonghua shuju, Beijing, décembre 2012, p. 3-20.
- FANG Weigui « Anxingqi yu guannianshi » 鞍型期與觀念史 [Sattelzeit et histoire des concepts], *Dongya guannianshi jikan*, vol. 1, décembre 2012, p. 85-116.
- FANG Weigui, « Lishi chendian yu teding guannian » 歷史沉澱於特定觀念 [L'histoire se sédimente sur des concepts spécifiques], *Ershiyi shiji*, n° 111, février 2009, p. 124-131.
- FANG Weigui, « Lun jindai sixiangshi shang de "minzu", "nation" yu "Zhongguo" » 論近代思想史的“民族”, “國家”與“中國” [À propos des notions de "minzu", "nation" "Zhongguo" en histoire de la pensée moderne], *Ershiyi shiji*, n° 70, avril 2002, p. 33-43.
- FELDMAN Gayle, « The Organization of Publishing in China », *The China Quarterly*, n° 107, septembre 1986, p. 519-529.
- FERRY Jean-Marc, « Les Lumières : un projet contemporain ? », propos recueillis par Michaël Fœssel, *Esprit*, n° 8, août/septembre 2009, p. 161-170.
- FROISSART Chloé, « Les "ONG" de défense des droits des travailleurs migrants – des organisations proto-syndicales qui contribuent à la stabilité dynamique du régime », *Perspectives chinoises*, 2011/2, p. 20-36
- FROISSART Chloé, « Xu Youyu ou comment écrire l'histoire de la Révolution culturelle pour orienter l'avenir de la Chine », *Perspectives Chinoises*, n° 71, mai-juin 2002, p. 15-23.
- GAN Yang, « Prendre en compte la continuité historique pour penser le politique aujourd'hui », trad. Sébastien Billioud, *Extrême-Orient Extrême Occident*, n° 31, 2009
- GAO Chaoqun 高超群, « Dangdai Zhongguo de zhengzhi sixiang bantu » 當代中國的政治思想版圖 [Cartographie de la pensée politique contemporaines chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 126, août 2011, p. 4-14.
- GAO Like, « Duwei yu Wusi xin ziyoushuyi » 杜威與五四新自由主義 [Dewey et le nouveau libéralisme du 4 mai], *Ershiyi shiji*, n° 69, février 2009, p. 46-50.
- GENG Zhanchun 耿占春, « Xueshu: Zhongguo zhizao » 學術：中國製造 [Savoirs académiques : Made in China], *Ershiyi shiji*, n° 122, décembre 2010, p. 103-107.
- GODEMENT François « Comment le réel survit à l'idéal », *Raisons politiques*, vol. 3, n° 3 2001, p. 5-18.

- GU Edward, « Cultural Intellectuals and the Politics of the Cultural Public Space in Communist China (1979-1989): A Case Study of Three Intellectual Groups », *The Journal of Asian Studies*, vol. 58, n° 2, mai 1999, p. 389-431.
- GUILHAUMOU Jacques, « L'histoire des concepts : le contexte historique en débat », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, éditions de l'EHESS, vol. 3, 2001, p. 685-698.
- HABERMAS Jürgen, « Modernity versus Postmodernity », *New German Critique*, n° 22, numéro spécial modernité, hiver 1981, p. 3-14.
- HAN Chenhua 韓承樺, « Ping Jin Guantao, Liu Qingfeng, *Guannianshi yanjiu – Zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyi de xingcheng* » 評金觀濤、劉青峰, « 觀念史研究—中國現代重要政治術語的形成 » [Critique de l'Étude sur l'histoire des idées de Jin Guantao et Liu Qingfeng], vol. 24, n° 4, Pékin, décembre 2013, p. 201-212.
- HERRMANN Hans-Gunter, « Aspects théoriques de l'historiographie chinoise dans les années 1980 », *Études chinoises*, vol. X, n° 1-2, Paris, printemps-automne 1991, p. 161-196.
- HE Zhaowu, « Some Reflections on Historical Studies », *Chinese Studies*, vol. 38, n° 3-4, printemps/été 2005, p. 69-87.
- HUA Shiping, « One Servant, Two Masters: The Dilemma of Chinese Establishment Intellectuals », *Modern China*, vol. 20, n° 1, janvier 1994, p. 92-121.
- HUANG Philip C.C., « Theory and the Study of Modern History: Four Traps and a Question », *Modern China*, vol. 24, n° 2, avril 1998, p. 183-208.
- HUANG Philip C.C., « "Public Sphere"/"Civil Society" in China? The Third Realm between State and Society », *Modern China*, vol. 19, n° 2, avril 1993, p. 216-240.
- HUANG Ping 黃平, « Dangdai Zhongguo dalu zhishifenzi de feizhishifenzihua » 當代中國大陸知識分子的非知識分子化 [La dénaturation des intellectuels continentaux chinois], *Ershiyi shiji*, n° 28, avril 1995, p. 149-158.
- HUANG Xingtao 黃興濤, « Xin mingci de zhengzhi wenhua shi – Kang Youwei yu Riben xin mingci guanxi zhi yanjiu » 新名詞的政治文化史 - 康有為 與日本新名詞關係只研究 [Histoire politique et culturelle des mots nouveaux – Études sur les relations entre Kang Youwei et les nouveaux mots d'origine japonaise], *Xin Shixue* [Nouvelle historiographie], vol. 3, Beijing, Zhonghua shuju, décembre 2012, p. 100-132.
- HUNG Ho-fung et IP Iam-chong, « Hong Kong's Democratic Movement and the Making of China's Offshore Civil Society », *Asian Survey*, vol. 52, n° 3, mai/juin 2012, p. 504-527.

- JAMI Catherine, « L'empereur Kangxi et les sciences : réflexion sur l'histoire comparée », *Études chinoises*, vol. XXV, 2006, p. 13-40.
- JIANG Dachun 蔣大椿, « Dangdai Zhongguo shixue sichao yu Makesizhuyi lishiguan de fazhan » 當代中國史學思潮與馬克思主義歷史觀的發展 [Courants historiographiques contemporains et développement de la conception marxiste de l'histoire], *Lishi yanjiu*, n° 4, 2001, p. 3-21. Traduit en anglais sous le titre, « Contemporary Chinese Approaches to Historical Research, and the Development of the Marxist Conception of History », *Chinese Studies in History*, vol. 38, n° 3-4, printemps-été 2005, p. 114-157.
- JIANG Dachun, « Jin Guantao de lilun zuqiu jiqi shuwu » 金觀濤的理論組求及其殊誤 [Le zèle théorique de Jin Guantao et ses erreurs], *Jindaishi yanjiu*, n° 2, 1990, p. 10-31.
- KANE Daniel, « Jin Guantao, Liu Qingfeng and their Historical Systems Evolution Theory: A New Theory of Chinese History », *Papers on Far Eastern History*, n° 39, mars 1989, p. 46-73.
- KELLY David, « Citizen Movements and China's Public Intellectuals in the Hu-Wen Era », *Pacific Affairs*, vol. 79, n° 2, été 2006, p. 183-204.
- KELLY David et Barrett L. MCCORMICK, « The Limits of Anti-Liberalism », *The Journal of Asian Studies*, vol. 53, n° 3, août 1994, p. 804-831.
- KELLY David, « Out of the Abyss: The Ironic Marxism of Jin Guantao », Actes de séminaires non publiés, novembre 1988, p. 45-72.
- KELLY David, « Chinese Controversies on the Guiding role of Philosophy Over Science », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 14, juillet 1985, p. 21-35.
- KELLY David, « The Chinese Movement of December 1986 and its Intellectual Antecedents », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 17, janvier 1987, p. 127-142.
- KIRBY William C. « When Did China Become China ? Thought on the 20<sup>th</sup> Century », in Joshua A. FOGEL (éd.), *The Teleology of the Modern Nation State*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2005, p. 105-114.
- KREBS Edward S., « Introduction in historical thinking », *Chinese Studies in History*, vol. 38, nos. 3-4, printemps-été, 2005, p. 3-14.

- LEW Roland, « L'intelligentsia chinoise : du mandarin au militant, 1989-1927 », *Le mouvement social*, n° 133, octobre/décembre 1985, p. 53-79.
- LI Cheng et Lynn WHITE, « Elite Transformation and Modern Change in Mainland China and Taiwan: Empirical Data and the Theory of Technocracy », *The China Quarterly*, n° 121, mars 1990, p. 1-35.
- LILTI Antoine, « Comment écrit-on l'histoire des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, n° 1, janvier-février 2009, p. 171-206.
- LIN Min, « The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society 1978-1988 – The Case of Li Zehou », *The China Quarterly*, n° 132, décembre 1992, p. 969-998.
- LIN Tongqi 林同奇, « Jin Guantao: Renwen de kexue lixingzhuyi » 金觀濤：人文的科學理性主義 [Jin Guantao : rationalisme scientifique des sciences humaines], in *Renwen xunqiu lu: dangdai Zhong Mei zhuming de xuezhe sixiang bianzhi* 人文尋求錄：當代中美著名學者思想辨析 [À la recherche des sciences humaines : analyse de la pensée de chercheurs chinois et américains célèbres], chapitre 9, Beijing, New Star Press, 2006, 502 p.
- LIN Tongqi, Henry ROSEMONT et Roger T. AMES, « Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the State-of-the-Art », *The Journal of Asian Studies*, vol. 54, n° 3, août 1995, p. 727-758.
- LIN Tongqi, « Subjectivity: Marxism and "the Spiritual" in China Since Mao », *Philosophy East and West*, vol. 44, n° 4, octobre 1994, p. 609-646.
- LIN Xiaoqing, « Historicizing Subjective Reality: Rewriting History in Early Republican China », *Modern China*, vol. 25, n° 1, janvier 1999), p. 3-43.
- LI Zehou, « Kongzi zai pingjia » 孔子再評價 [Réévaluer Confucius], *Zhongguo shehui kexue*, n° 2, 1980, p. 99-127.
- LUDZ Peter C., « Marxism and Systems Theory in a Bureaucratic Society », *Social Research*, hiver 1975, vol. 42, n° 4, p. 661-674.
- MA Shuyun, « The Role of Power Struggle and Economic Changes in the "Heshang Phenomenon" in China », *Modern Asian Studies*, vol. 30, n° 1, février 1996, p. 29-50.
- MA Shuyun, « The Chinese Discourse on Civil Society », *The China Quarterly*, mars 1994, p. 180-193.
- MAIR Victor H., « What is geyi after all? », *China Report*, vol. 48, n° 1 et 2, 2012, p. 29-59.

- MAK Ricardo K.S. (éd), *Transmitting the Ideal of Enlightenment – Chinese Universities since the Late Nineteenth Century*, Lanham, University Press of America, 2009, 154 p.
- McCORMICK Barrett L., SU Shaozhi, XIAO Xiaoming, « The 1989 Democracy Movement: A Review of the Prospects for Civil Society in China », *Pacific Affairs*, vol. 65, n° 2, été 1992, p. 182-202.
- MISRA Kalpana, « Deng's China: From Post-Maoism to Post-Marxism », *Economic and Political Weekly*, vol. 33, n° 42-43, octobre 1998, p. 2740-2748.
- MOODY Peter R. Jr, « Trends in the Study of Chinese Political Culture », *The China Quarterly*, n° 139, septembre 1994, p. 731-740.
- NIENHAUSER William H. Jr, « Historians of China », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, vol. 17, décembre 1995, p. 207-216.
- QIN Hui 秦暉, « Chonglun "dawusi" de zhudiao, jiqi heyi bei "yadao" » 重论“大五四”的主调, 及其何以被“压倒” [Repenser les grands thèmes du " 4 mai" et des raisons de leur "subsomption", *Ershiyi shiji*, n° 150, août 2015, p. 19-34.
- RANGEON François, « Société civile : histoire d'un mot », in *La société civile*, Centre universitaire de recherches sur l'action publique et le politique, PUF, Paris, 1986, p.9-32.
- RANKIN Mary B, « The Origins of a Chinese Public Sphere », *Études Chinoises*, vol. IX, n°2, AFEC, automne 1990, p. 13-60.
- REN Jiantao 任劍濤, « Zhongguo renwen yu shehui kexue de jiegouxing weiji » 中國人文與社會科學的結構行危機 [Crise structurelle des sciences humaines et sociales chinoises], *Ershiyi shiji*, Hong Kong, février 2009, p.76-83.
- RICHTER Ursula, « La tradition de l'antitraditionalisme dans l'historiographie chinoise », *Extrêmes-Orient, Extrême-Occident*, n° 9, 1986, 1986, p. 55-89.
- SAUSMIKAT Nora, « Generations, Legitimacy, and Political Ideas in China: The End of Polarization or the End of Ideology? », *Asian Survey*, vol. 43, n° 2, mars-avril 2003, p. 352-384.
- SHEN Tong, « Will China Be Democratic? », *World Affairs*, vol. 154, n° 4, printemps 1994, p. 139-154.
- SHILS Edward, « The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, n° 1, octobre 1958, p. 5-22.
- SHILS Edward, « Intellectuals, Public Opinion, and Economic Development », *World Politics*, vol. 10, n° . 2, janvier 1958, p. 232-255.



- SCHWARCZ Vera, « History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, décembre 1996, p. 23-33.
- SCHWARCZ Vera, « No Solace for Lethe: History, Memory, and Cultural Identity in 20<sup>th</sup> Century China », *Daedalus*, vol. 120, printemps 1991, p. 85-112.
- SCHWARCZ Vera, « A Curse on the Great Wall: The Problem of Enlightenment in Modern China », *Theory and Society*, vol. 1, n° 3, mai 1984, p. 455-470.
- SHILS Edward, « Intellectuals, Tradition, and the Traditions of Intellectuals: Some Preliminary Considerations », *Daedalus*, vol. 101, n° 2, printemps 1972, p. 21-34.
- SHI Yanping et XU Ruzhuang, « Developments in Chinese Philosophy over the Last Ten Years », *Philosophy East and West*, vol. 43, n° 1, janvier 1993, p. 113-125.
- SULLIVAN Lawrence R., « The Controversy Over Feudal Despotism: Politics and Historiography in China, 1978-82 », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 23, janvier 1990, p. 1-31
- TAMPIO Nicholas, « Twenty-first Century Enlightenment », *The Journal of Politics*, vol. 68, n° 2, mai 2006, p. 457-461.
- TENG S. Y., « Chinese Historiography in the Last Fifty Years », *The Far Eastern Quarterly*, vol. 8, n° 2, février 1949, p. 131-156.
- THORAVAL Joël et Sébastien BILLIoud (éds.), « La Chine des années 2000 – Regards nouveaux sur le politique », *Extrême Orient/Extrême Occident*, n° 31, octobre 2009, Paris, p. 5-32.
- THORAVAL Joël, « La tradition rêvée : réflexions sur "L'Élégie du fleuve" de Su Xiaokang », *Bulletin de sinologie*, n° 61, novembre 1989, p. 18-32.
- THORAVAL Joël, « Politique de la mémoire : les intellectuels chinois entre célébration et réflexion », *Bulletin de sinologie*, n° 58, 59 et 60, août, septembre et octobre 1989, respectivement p.21-26, p. 14-22 et p. 18-24.
- THORAVAL Joël, « La "Fièvre culturelle" chinoise : de la stratégie à la théorie », *Critique*, n°507-508, 1989, p. 558-572.
- THORAVAL Joël, « D'où vient la lumière du despote ? Ou, des apories du néoautoritarisme chinois », *Bulletin de sinologie*, n° 55, mai 1989, p. 23-31.
- VITTINGHOFF Natascha, « Readers, Publishers and Officials in the Contest for a Public Voice and the Rise of a Modern Press in Late Qing China », *T'oung Pao*, seconde série, vol. 87, fasc. 4/5, 2001, p. 393-455.
- WAKERMAN Frederic, « Telling Chinese History », *Modern China*, vol. 24, n° 2, avril 1998, p. 162-182.

WAKEMAN Frederic, « Historiography in China after the Smashing of the Gang of Four », *China Quarterly*, n° 76, décembre 1978, p. 891-911.

WANG Edward Q., « Is There a Chinese Mode of Historical Thinking? A Cross-Cultural Analysis », *History and Theory*, n° 46, mai 2007, p. 189-193.

WANG Edward, « Historical Writings in 20th Century China: Methodological Innovation and Ideological Influence », in Rolf Torstendahl (éd.), *An Assessment of 20th Century Historiography*, Stockholm, The Royal Academy of Letters, History and Antiquities, 2000, p. 43-69.

WANG Edward Q., « Modernity inside Tradition: The Transformation of Historical Consciousness in Modern China », *Indiana East Asian Working Papers Series on Language and Politics in Modern China*, n° 10, hiver 1996, p. 58-83.

WANG Hui, « Depoliticized Politics: From East to West », in *idem*, *The End of the Revolution – China and the Limits of Modernity*, Verso, Londres, 2009, p. 3-18.

WANG Hui et Rebecca E. KARL, « Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity », *Social Text*, n° 55, été 1998, p. 9-44.

WANG Hui et Rebecca E. KARL, « The Year 1989 and the Historical Roots of Neoliberalism in China », *Positions: East Asia Cultures Critique*, vol. 12, n° 1, printemps 2004, p. 7-70.

WANG Zhongjiang 王中江, « Quanpan xihua yu benwei wenhua lunzhan » 全盤西化與本位文化論戰 [La polémique de l'occidentalisation totale contre normes culturelles], *Ershiyi shiji*, décembre 1991, p. 39-46.

WEBER Max, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essai sur la théorie de la science*, (traduit et introduit par Julien Freund), Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines, 1965, p. 106-159.

WEIGELIN-SCHWIEDRZIK Suzanne, « In Search for a Master Narrative », *The China Quarterly*, n° 188, décembre 2006, p. 1070-1091.

WEIGELIN-SCHIEWEDRZIK Susanne, « On *Shi* and *Lun* – Toward a Typology of Historiography in the PRC », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, Chinese Historiography in Comparative Perspective, décembre 1996, p. 74-95.

WEIGELIN-SCHWIEDRZIK Susanne, « Party Historiography in the People's Republic of China », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 17, janvier 1987, p. 77-94.

- WILL Pierre-Étienne, « Bureaucratie officielle et bureaucratie réelle – Sur quelques dilemmes de l'administration impériale à l'époque des Qing », *Études chinoises*, vol. VIII, n° 1, printemps 1989, p. 69-142.
- XU Ben, « Postmodern-Postcolonial Criticism and Pro-Democracy Enlightenment », *Modern China*, vol. 27, n° 1, janvier 2001, p. 117-147.
- XU Ben 徐賁, « "Disan shijie pingping" zai dangjin Zhongguo de chujing » 第三世界批評在當今中國的處境 [La critique "tiers-mondiste" en Chine aujourd'hui], *Ershiyi shiji*, n° 27, février 1995, p. 16-29.
- XU Jilin, « Valeurs universelles ou valeurs chinoises ? Le courant de pensée de l'historicisme dans la Chine contemporaine », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 72, 2011, p. 152-168.
- XU Jilin, « Contradictions within the Enlightenment Ideas », trad. Adrian Thieret in Cao Tianyu et al. (éds.), *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, Brill Academic Publisher, Leiden, 2010, p. 235-257.
- XU Jilin, « May Fourth: A Patriotic Movement of Cosmopolitanism », *Sungkyun Journal of Asian Studies*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 29-62.
- XU Jilin, « Qimeng de ziwo wajie » 啟蒙的自我瓦解 [Le suicide des Lumières], *Ershiyi shiji*, n° 88, avril 2005, p. 4-17.
- XU Jilin, « The Fate of Enlightenment », in Gu Edward & Merle Goldman (éds.), *Chinese Intellectuals – Between State & Market*, Londres, Routledge, 2004, p.183-203.
- XU Jilin, « Quelles possibilités pour les intellectuels engagés ? », *Perspectives chinoises*, trad. Aurore Merle, n°81, janvier-février 2004, p. 16-31.
- XU Jilin, « Qimeng de mingyun – Ershinian lai de Zhongguo sixiangjie » 啟蒙的命運– 二十年來的中國思想界 [Le destin des *Lumières* : vingt ans sur l'échiquier intellectuel chinois], *Ershiyi shiji*, n° 50, décembre 1998, p. 4-13.
- XU Youyu, « Women xuyao zhege sixiang wenhua kongjian » 我們需要這個思想文化空間 [Nous avons besoin de cet espace culturel], *Ershiyi shiji*, n° 121, octobre 2010, p. 42-43.
- YAO Zhongqiu 姚中秋, « Zhongguo ziyoushuyi ershinian de tuifei » 中國自由主義二十年的頹廢 [Deux décennies de décadence du libéralisme chinois], *Ershiyi shiji*, n° 126, août 2011, p. 15-28.

YU Yingshi, « Reflections on Chinese Historical Thinking », in JÖRN Rösen, *Western Historical Thinking – An Intercultural Debate*, New-York & Oxford, Bergahn Books, 2002, p. 152-172.

YU Yingshi, « *Daicongtou, shouhe jiushanhe* » 待從頭，收拾舊山河 [Ramasser les pièces, se débarrasser des vieilles lunes], *Ershiyi shiji*, n° 2, 1990, p. 5-6.

YU Yingshi, « *Zhongguo zhishifenzi de bianyuanhua* » 中國知識份子的邊緣化 [La marginalisation des intellectuels chinois], *Ershiyishiji*, n° 6, août 1991, p. 15-25.

ZHANG Hao 張灝, « *Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai* » 中國近代思想史的轉型時代 [L'ère de transition de l'histoire intellectuelle chinoise], *Ershiyi shiji*, n° 52, avril 1999, p. 29-39.

ZHANG Xudong, « Nationalism, mass culture and intellectual strategies in post-Tiananmen China », *Social Text*, n° 55, été 1998, p. 109-40.

ZHANG Xudong et GAN Yang, « A Critique of Chinese Conservatism in the 1990s », *Social Text*, n° 55, été 1998, p. 45-66.

ZHANG Xudong, « On Some Motifs in the Chinese "Cultural Fever" of the Late 1980s: Social Change, Ideology, and Theory », *Social Text*, n° 39, été 1994, p. 129-156.

ZHANG Yinde, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *Revue de littérature comparée*, éditions Klincksieck, n° 297, vol. 1, Paris, 2001, p. 133-149.

ZHANG Yiwu 張頤武, *Chanshi Zhongguo de jiaolü* 闡釋中國的焦慮 [L'angoisse d'interpréter la Chine], *Ershiyi shiji*, CUHK, Hong Kong, n° 28, avril 1995, p. 128-135.

ZHANG Yongle, « No Forbidden Zone in Reading – *Dushu* & the Chinese Intelligentsia », *New Left Review*, n° 49, janvier-février 2008, p. 5-26.

ZHAO Kejin, « China's Rise and Its Discursive Power », *Chinese Political Science Review*, avril 2016, p. 1-25.

ZHAO Yiheng 趙毅衡, « *Houxue yu Zhongguo xin baoshouzhuyi* » 後學與中國新保守主義 [Postologie et nouveaux conservatisme en Chine], *Ershiyi shiji*, n° 27, février 1995, p. 4-15.

KANG Zheng et HUO Datong, « Les premiers signes de la quantification dans l'historiographie chinoise », *Histoire & Mesure*, vol. 1, n° 3-4, p. 5-26.

ZHOU Lian, « L'Éphémère et l'essentiel. Sur la philosophie politique chinoise contemporaine », *Diogène*, n° 221, janvier 2008, p. 170-183.

ZI Zhongyun, « The Relation of Chinese Traditional Culture to the Modernization of China: Introduction to the Current Discussion, *Asian Survey*, vol. 27, n° 4, avril 1987, p. 442-458.

## Sur le web

ANDRIEU Jacques, « Les Gardes rouges : des rebelles sous influence », *Culture & Conflits*, n° 18, 1995. Disponible en ligne  
[<http://conflits.revues.org/457?&id=457#tocto1n3>].

APTER David E., « Le discours comme pouvoir : Yan'an et la révolution chinoise », *Culture & Conflits*, n° 13-14, 1994 : [<https://conflits.revues.org/179>].

BANDURSKI David, « Chang Ping on the State of Media in China » on the *China Media Project*, 04 octobre 2010 : [<http://cmp.hku.hk/2010/10/04/7824/>].

BARTEL David, « Une série de disparitions suspectes inquiète les Hongkongais », *Rue89*, 17 janvier 2016 : [<http://rue89.nouvelobs.com/2016/01/17/serie-disparitions-suspectes-inquiete-les-hongkongais-262863>].

BO Yang, *The Ugly Chinaman* (abstract), 1984, *The China Story* :  
[<http://www.thechinastory.org/yearbooks/yearbook-2013/forum-counting-and-corruption/the-ugly-chinaman/>].

CHENG Anne, « Le Ressac de l'histoire », *Vacarmes*, n° 52, 23 juin 2010 :  
[<http://www.vacarme.org/article1917.html>].

CHENG Anne, page du Collège de France : [<https://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/>].

CUI Zhiyuan, « Un modèle de socialisme libérale », *La Vie des idées*, 25 janvier 2011 :  
[<http://www.laviedesidees.fr/Un-modele-de-socialisme-liberal-en.html>].

DIRLIK Arif, « Crisis and Criticism: The Predicament of Global Modernity », *Boundary 2*, 16 septembre 2014 : [<https://www.boundary2.org/2014/09/crisis-and-criticism-the-predicament-of-global-modernity/>].

DIRLIK Arif, « Born in Translation: "China" in the Making of "Zhongguo" », *boundary 2*, 29 juillet 2015 : [<https://www.boundary2.org/2015/07/born-in-translation-china-in-the-making-of-zhongguo/>].

« Document 9: How Much Is a Hardline Party Directive Shaping China's Current Political Climate », *ChinaFile*, 8 novembre 2013, [<http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>].

ERSHIYI SHIJI 二十一世紀 [21<sup>ème</sup> siècle], le site de la revue :  
[<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/>].

FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les *Lumières* ? », in *Dits et Écrits*, Tome IV, texte n°339, 1984 : [<http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>].

IAN Johnson, « China's Memory Manipulators », *The Guardian*, 08 juin 2016  
[<https://www.theguardian.com/world/2016/jun/08/chinas-memory-manipulators>].

IAN Johnson, « Xi's China: The Illusion of Change », *ChinaFile*, 24 novembre 2015,  
[<https://www.chinafile.com/library/nyrb-china-archive/xis-china-illusion-change>].

HEURTEBISE Jean-Yves, « De la démocratie en Chine : essai d'archéologie du discours sinologique », *Journal of Global Cultural Studies* (en ligne), Debating China, n° 6, 2011,  
[<http://transtexts.revues.org/404>].

HUANG Xiaofeng, « Jin Guantao tan gerenguan zai Zhongguo de bianqian » [Évolution du concept d'individu en Chine – une interview avec Jin Guantao] », *Dongfang caobao*, 4 avril 2010 : [<http://style.sina.com.cn/news/2010-04-06/113359693.shtml>].

JACOBS Andrew, « Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square », *The New York Times*, 22 avril 2011 : [<http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html>].

JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Pourquoi la Chine a raté sa modernisation » (interview), *Courrier International*, n° 990, 22-28 octobre 2009 :  
[<http://www.courrierinternational.com/article/2009/10/22/pourquoi-la-chine-a-rate-sa-modernisation>].

JIN Songshou 金松寿 (père de Jin Guantao), liste des publications :

[<http://218.28.6.78/NTRdrBookRetr.aspx?strType=author&strKeyValue=%E9%87%91%E6%9D%BE%E5%AF%BF%2C%E6%AF%9B%E7%91%9E%E9%9B%AF>].

HOBBSAWM Eric, « Inventer les traditions », trad. André Mary, Karim Fghoul et Jean Boutier, *Enquêtes*, n° 2 : [<http://enquete.revues.org/319#authors>] (14/07/2015).

KANT Emmanuel, « Répondre à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », trad. Jean-François Poirier, Françoise Proust : [<http://vc.philo.free.fr/Kant-Lumieres.pdf>].

KAHN Joseph, « China, Shy Giant, Shows Signs of Shedding Its False Modesty », *The New York Times*, 9 décembre 2006 :

[[http://www.nytimes.com/2006/12/09/world/asia/09china.html?ex=1323320400&en=dad26021a6a1aed8&ei=5088&partner=rssnyt&emc=rss&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2006/12/09/world/asia/09china.html?ex=1323320400&en=dad26021a6a1aed8&ei=5088&partner=rssnyt&emc=rss&_r=0)].

LEFORT Claude, « À l'épreuve du politique » (interview), *La Vie des idées*, 10 octobre 2010 : [<http://www.laviedesidees.fr/A-l-epreuve-du-politique.html>].

LIU Melinda, « Still on the Wing », *Newsweek*, 31 mars 1996 :

[<http://www.newsweek.com/still-wing-175592>].

LIU Shaoqi, « Pour être un bon communiste », 1937, *Site des auteurs marxistes en langues françaises* : [[http://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour\\_etre/index.htm](http://www.marxists.org/francais/general/liu-shaoqi/works/1939/07/pour_etre/index.htm)].

LU Yi 鲁毅, « Sixiang de shandian : ji Jin Guantao, Liu Qingfeng fuqi » 思想的閃電 — 記金觀濤、劉青峰夫婦 [Éclairs de pensée : souvenirs de Jin Guantao et Liu Qingfeng], *Shenghuo zhoukan*, avril 2011 :

[[http://www.21ccom.net/articles/rwcq/article\\_2011051735647.html](http://www.21ccom.net/articles/rwcq/article_2011051735647.html)].

POMERANZ Kenneth et Bin WONG, « China and Europe – 1500-2000 and beyond: What is Modern ? » : [<http://afe.easia.columbia.edu/chinawh/index.html>].

QIAN Ningfeng 钱宁峰, « Guannianshi yihuo gainianshi? Ping Guannianshi yanjiu » 觀念史抑或概念史? 評觀念史研究 [Histoire des concepts ou histoire des idées – Évaluer l'Étude de l'histoire des concepts], *Xueshujie*, n° 155, avril 2011 : [<http://www.wendangwang.com/doc/f164b4ae0f524208a099998d>].

QIN Hui, « Dividing the Big Family Assets » (interview), *New Left Review*, n° 20, mars/avril 2003, [<https://newleftreview.org/II/20/hui-qin-dividing-the-big-family-assets>].

RAMZY Austin, « Xi Jinping Calls for Artists to Spread "Chinese Values" », *The New York Times*, 16 octobre 2014 : [[http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?\\_r=0](http://sinosphere.blogs.nytimes.com/2014/10/16/xi-jinping-calls-for-artists-to-spread-chinese-values/?_r=0)].

SHAMBAUGH David, « The Illusion of Chinese Power », *Brookings*, 25 juin 2014, [<http://www.brookings.edu/research/%20opinions/2014/06/23-chinese-power-shambaugh>].

SEBASTIAN Javier Fernández, « Concepts voyageurs et douanes intellectuelles – Historiciser le vocabulaire des sciences sociales », *La Vie des Idées*, 9 décembre 2011 : [<http://www.laviedesidees.fr/Concepts-voyageurs-et-douanes.html>].

SIMA Qian, *Annales Historiques*, trad. Édouard Chavannes, 6 volumes publiés entre 1895 et 1905. Disponible sur le Web : [[http://classiques.uqac.ca/classiques/sema\\_tsien/sema\\_tsien.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/sema_tsien/sema_tsien.html)].

Traité de Versailles, section VIII, Article 156 : [<http://mjp.univ-perp.fr/traites/1919versailles5.htm#1V>].

WANG Shaoguang, « Political Change and Democracy in China », *La Vie des idées*, 15 juillet 2009 : [<http://www.booksandideas.net/Political-change-and-democracy-in.html>].

WIKIPÉDIA, « Names of China » : [[https://en.wikipedia.org/wiki/Names\\_of\\_China](https://en.wikipedia.org/wiki/Names_of_China)].

WIKIPÉDIA, « Zouxiang weilai congshu » 走向未來叢書, liste des publications de la collection Vers le futur (1984-1988) : [<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%B5%B0%E5%90%91%E6%9C%AA%E6%9D%A5%E4%B8%9B%E4%B9%A6>].

« Xi's History Lesson – How China Rewrites the Past to Control the Future », *The Economist*, 15-21 août 2015: [<http://www.economist.com/news/leaders/21660977-communist-party-plundering-history-justify-its-present-day-ambitions-xis-history>].

XU Youyu, « 1989-2009 : les héritiers de Tiananmen réclament la démocratie », *L'Obs/Rue89*, 4 juin 2009 : [<http://tempsreel.nouvelobs.com/rue89/rue89-monde/20090604.RUE0745/1989-2009-les-heritiers-de-tiananmen-reclament-la-democratie.html>].



XU Zhiyuan, « Mohu de wusi shenhua » 模糊五四的神話 [Le Trouble mythe du 4 mai], publié en avril 2009 : [<http://big5.ftchinese.com/story/001026157>] (04/07/2016).

ZARROW Peter, « The Problem of China: A Revisitation », *China Beat*, le 25 novembre 2008 : [<http://thechinabeat.blogspot.hk/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>].

ZHAO Kejin, « China's Rise and Its Discursive Power », *Chinese Political Science Review*, 19 avril 2016, [<http://link.springer.com/article/10.1007/s41111-016-0027-x>].

ZI Zhongyun dans l'émission 世紀大講堂 *Shiji dajiang tang* [Century Forum], 5 novembre 2011 : [<https://www.youtube.com/watch?v=Bd4dEmkSNrQ>].

## Bases de données et Humanités digitales

- Base de données d'histoire de la pensée et de littérature prémoderne 1830-1930 (中國近現代思想及文學史專業數據庫 *Zhongguo jindai sixiang ji wenxueshi zhuanke shujuku*) : [[http://dsmctl.nccu.edu.tw/d\\_about.html](http://dsmctl.nccu.edu.tw/d_about.html)].
- Collection de travaux basés sur cette Base de données publiée par les presses universitaires de Taida : [<http://www.press.ntu.edu.tw/index.php?act=browse&field=bser&refer=%E6%95%B8%E4%BD%8D%E4%BA%BA%E6%96%87%E7%A0%94%E7%A9%B6%E5%8F%A2%E6%9B%B8>]
- Scripta Sinica Database (漢籍全文資料庫計畫 *hanji quanwen ziliao ku ji hua*) : [<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>].
- CHinese ANcient Texts (漢達文庫 *handawenku*) : [<http://www.cuhk.edu.hk/ics/rccat/database.html>]. (15/02/2016).
- Thesaurus Linguae Sericae : [[http://tls.uni-hd.de/home\\_en.lasso](http://tls.uni-hd.de/home_en.lasso)].
- Site de la conférence internationale annuelle sur les archives numériques et les Humanités digitales organisée à Taipei depuis 2009 : [<http://www.dadh.digital.ntu.edu.tw/>].

