Perspectives chinoises

2007/3 | 2007

En marche vers la société d'harmonie

« Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels dans la Chine des années 2000

Sébastien Billioud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/3133>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Sébastien Billioud, « « Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2007/3 | 2007, mis en ligne le 07 avril 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/3133>

« Confucianisme », « tradition culturelle » et discours officiels dans la Chine des années 2000

SÉBASTIEN BILLIQUOD

Cet article examine comment il est fait référence à la tradition culturelle et au confucianisme dans les discours officiels chinois des années 2000. Il montre la complexité et l'ambiguïté du phénomène tout en le replaçant dans le contexte plus large du rapport de la société au passé.

Harmonie (*hexie* 和諧), gouvernement par la vertu (*yi de zhi guo* 以德治國)..., les consonances des slogans et des thèmes mobilisés par le pouvoir posent depuis quelques années déjà la question de son rapport au confucianisme ou, plus généralement, à la tradition culturelle classique. Que signifie l'émergence de cette nouvelle rhétorique ? Comment s'articule-t-elle avec la vulgate marxiste ? Pouvons-nous expliquer cela par un simple phénomène d'instrumentalisation ? Que nous dit cette référence de plus en plus présente à la culture traditionnelle sur l'évolution de la Chine contemporaine ?

L'objectif de cet article est de contribuer à la compréhension du phénomène à partir d'un *corpus* de discours. Il nous faut tout de suite préciser certaines orientations méthodologiques et limites objectives de ce travail : (a) nous ne nous intéressons qu'à des discours et non à des pratiques. (b) Ces discours émanent du pouvoir central ou d'entités para officielles. Nous n'étudions donc pas ici les interactions importantes entre un confucianisme populaire émergent et les autorités au niveau local. (c) La catégorie de « confucianisme » est complexe et recouvre des éléments très différents. Dans cet article, nous la considérons dans ses plus vastes acceptions en englobant donc toute référence directe (utilisation explicite du terme *ru* 儒, renvoi à des figures du confucianisme) et indirecte (utilisation de notions, de concepts associés au *corpus* confucéen) qui peuvent lui être faites. Plus encore, parce qu'il y est souvent fait allusion dans les discours officiels, nous nous intéressons aussi à cette catégo-

rie aussi générale qu'imprécise de tradition culturelle (*wen-hua chuantong* 文化傳統) ou de culture traditionnelle (*chuantong wenhua* 傳統文化)⁽¹⁾. Nous écartons cependant du champ de cette étude tout le pan de la tradition chinoise directement considéré par les autorités comme relevant du domaine religieux⁽²⁾. (d) La relation du pouvoir à la tradition nous semble aujourd'hui intimement liée au rapport complexe et changeant qu'entretiennent aussi avec elle la société et les intellectuels. Nous évoquerons donc ici un contexte important, sans malheureusement pouvoir le détailler. Cet article est une étape d'une recherche plus large sur le confucianisme en Chine actuelle.

Le regain d'intérêt *populaire* actuel, très fort depuis le début des années 2000, pour la culture classique constitue la toile de fond de notre étude. Le phénomène prend des formes « religieuses » (bouddhisme, taoïsme, *qigong* 氣功, et plus généralement toutes les pratiques de culture de soi)⁽³⁾, éducatives (par exemple le grand mouvement de lectures des

1. En ne leur donnant aucun contenu précis, nous utilisons ces deux catégories de confucianisme et de tradition culturelle à titre provisoire, dans l'esprit de ce que les bouddhistes appellent un expédient (*fangbian* 方便), c'est-à-dire comme des catégories posées à un moment donné parce qu'elles présentent une utilité (en l'occurrence, mieux comprendre le rapport du pouvoir à certains pans du passé pré-républicain), mais dont on reconnaît en même temps le caractère éminemment problématique et les limites.
2. Le confucianisme n'est pas considéré comme une religion en Chine continentale. Il en va autrement à Hong Kong où il est une des six religions officielles.
3. David A. Palmer, *Qigong Fever, Body, Science and Utopia in China*, New York, Columbia University Press, 2007.

Des couvertures récentes
d'hebdomadaires nationaux (voir note 7)

classiques par les enfants)⁽⁴⁾, patrimoniales, économiques et touristiques. Il se traduit aussi dans la culture de masse (engouement pour feuillets historiques, retour aux habits traditionnels⁽⁵⁾, multiplication des sites Internet consacrés à la culture classique etc.). La référence au « confucianisme », à cet égard, se retrouve en « fragments » un peu partout⁽⁶⁾. Ajoutons enfin que cet intérêt renouvelé et massif pour la culture classique s'accompagne d'un discours sur lui-même. Les numéros spéciaux et articles de grands magazines nationaux consacrés à l'identité, à la culture traditionnelle et à l'histoire, au renouveau du confucianisme et des religions sont légion⁽⁷⁾. La Chine traverse en ce moment une période très particulière qui ressemble fort à la redécouverte populaire, à la réinvention aussi, d'une culture traditionnelle longtemps refoulée.

Cette redécouverte s'inscrit elle-même dans le cadre plus large d'une évolution extrêmement rapide des mentalités au sein d'une société sortie en fait depuis peu de temps – ce que l'on oublie parfois – du totalitarisme et de l'embrigadement. Elle témoigne alors avec force de l'élargissement considérable et progressif, depuis 30 ans, du champ d'expérience et de référence, tant au niveau individuel que collectif. Nous évoquons là un mouvement qui va bien au-delà de la culture classique. L'attrait pour l'Occident (particulièrement vif dans les années 1980), le développement actuel très rapide du christianisme ou encore la transformation de certains modes de sociabilité via Internet en sont quelques autres illustrations. Cet élargissement de l'expérience et des références est intimement lié aux mutations de la société. Nous pensons bien sûr aux crises qui la traversent – par exemple la diffusion d'un sentiment d'insécurité du fait de la dislocation des structures classiques de cohésion (*danwei* 單位 ou famille), de la concurrence accrue (éducation, accès à l'emploi) ou encore de la paupérisation de certaines strates de la population –, mais aussi aux nouvelles aspirations qui voient le jour et qui sont loin d'être, contrairement à ce que l'on entend souvent, simplement matérielles.

Dans une Chine post-révolutionnaire, le pouvoir doit composer avec ce contexte qu'il crée et subit à la fois. Yves Chevrier parle d'un « communisme distendu » pour décrire un pouvoir « laissant agir des corps sociaux qu'il ne contrôle plus qu'indirectement sans toutefois leur accorder une pleine reconnaissance ni une entière autonomie⁽⁸⁾ ». Cette attitude d'autonomie relative et de contrôle est aussi celle qui semble prévaloir à l'égard du regain d'intérêt actuel pour la culture traditionnelle. Le pouvoir, en relâchant son emprise, en a créé les conditions de possibilité. En même temps, nous verrons qu'il s'en approprie certains éléments susceptibles de s'apparier à ses objectifs ou à son histoire et voués par là à renforcer sa légitimité.

Après une évocation rapide du rapport entre autorités communistes et « confucianisme » depuis l'ouverture de la Chine, nous examinerons dans quelle mesure il est fait référence au « confucianisme » et à la culture traditionnelle dans les discours officiels (plan quinquennal, discours de Hu Jintao et de Wen Jiabao) et quels sont alors les thèmes privilégiés. Nous compléterons cette enquête par quelques sondages dans les discours « para officiels » (sites Internet proches du pouvoir, ouvrages idéologiques de commande, etc.). L'intérêt accordé au confucianisme dans les débats intellectuels actuels nous permettra ensuite de remettre en perspectives nos observations. Enfin, nous poserons pour conclure quelques questions sur la relation peut-être changeante de la Chine actuelle au temps.

- Un article abordera cette question dans le n°2007/4 de *Perspectives chinoises*. Voir également Ji Zhe, « Traditional Education in China : Conservative and/or Liberal ? », *Chinese Cross Currents*, n° 2.3, 2005, p.32-41.
- Le phénomène spectaculaire est le « mouvement des habits Han » (*Hanfu yundong* 汉服運動) qui amène des dizaines de milliers de jeunes à parader dans de grandes villes de Chine vêtus d'habits classiques. Dans un autre registre (le *qipao*), voir aussi Matthew Chew, « On the Contemporary Re-emergence of the qipao », *The China Quarterly*, n° 189, mars 2007.
- Nous présentons brièvement la situation dans un entretien publié dans *Les textes fondateurs de la pensée chinoise*, Le Point Hors-série, mars-avril 2007, p. 30-33.
- Il suffit juste de citer quelques exemples récents pour prendre la mesure du phénomène. Le *Liaowang Dongfang Zhoukan*, l'un des grands hebdomadaires nationaux, mentionne la *guoxue re* 國學熱 (fièvre des études nationales) comme l'un des mots marquants de l'année 2006 (*Liaowang Dongfang Zhoukan*, 4 janvier 2007, p.64-65). Dans un autre numéro, le même magazine consacre un dossier spécial au phénomène des sacrifices officiels aux ancêtres tutélaires de la civilisation chinoise (numéro du 21 juin 2007, p. 10-23). Le *Zhongguo xinwen zhou kan* (China Newsweek, n° 42, 2006) consacre un grand dossier à *La dignité de la Chine* (*Zunyan Zhongguo*) où le confucianisme est à l'honneur. Le numéro 40 (2006) de ce même hebdomadaire titrait *Qui sommes-nous ?* (*women shi shei ? 我們是誰*) dans un dossier spécial où il était question des rites, des habits Han, de l'éducation traditionnelle, de la médecine chinoise etc. Un autre hebdomadaire national, Le *Xin zhou kan* (*New Weekly*, n° 238 du 01 novembre 2006) propose à ses lecteurs un gros dossier sur l'utilisation de l'histoire où il est notamment question de tout l'engouement pour les feuillets historiques.
- Yves Chevrier, « De la révolution à l'État par le communisme », *Le Débat*, n° 117 (novembre-décembre 2001), p. 109-110.

Pouvoir et confucianisme depuis l'ouverture : quelques références

« Confucius, penseur et ardent défenseur du système esclavagiste », « Confucius, grand maître des partisans d'une restauration anti-révolutionnaire »..., les titres des brochures éditées contre Lin Biao et Confucius lors de la Révolution culturelle donnent bien la mesure du chemin parcouru ces 30 dernières années. Avec la fin du maoïsme et la politique d'ouverture commence une longue phase de réévaluation du confucianisme. La question était évidemment sensible, d'une part en raison de toute l'histoire anti-traditionaliste du PCC et, d'autre part, du fait du rôle du confucianisme en Chine républicaine puis à Taiwan⁽⁹⁾. Dès le tout début des années 1980, la philosophie chinoise fait de nouveau l'objet de conférences et de publications, tandis que des structures officielles voient le jour, comme la *China Confucius Foundation* en 1984⁽¹⁰⁾. À la fin de 1986, dans le cadre du VII^e plan quinquennal, le gouvernement autorise la constitution d'un vaste groupe de recherche sur le confucianisme contemporain, mené notamment par Fang Keli, un professeur de l'université Nankai à Tianjin. Sous l'étiquette de confucianisme contemporain, on regroupe des intellectuels de premier plan dont un certain nombre s'est exilé à l'étranger (Hong Kong, Taiwan, États-unis) avec l'arrivée des communistes au pouvoir. Ils se sont illustrés à la fois par leurs écrits et, pour certains, par leur activisme sur la scène internationale (Parlement des religions, UNESCO). Umberto Bresciani souligne deux des principales raisons avancées par le pouvoir pour lancer cette entreprise de recherche : d'une part, mieux connaître une pensée susceptible d'être utilisée comme un outil anti-marxiste⁽¹¹⁾; d'autre part, intégrer ce confucianisme, supposé porteur de valeurs aux répercussions économiques positives, dans le grand récit de la marche de la nation chinoise vers la modernisation socialiste. Il est vrai que le très webérien débat sur l'efficacité des « valeurs asiatiques » pour le développement économique des « petits dragons » faisait rage à l'époque. Il faut sans doute, pour mieux comprendre ce regain d'intérêt du pouvoir pour le confucianisme, le replacer dans le contexte plus général des années 1980 et de l'ouverture.

Ouverture économique tout d'abord, avec l'impératif de modernisation du pays. Historiquement, depuis la fin de l'empire, le confucianisme et son « féodalisme » s'étaient vus imputer, tant par les réformistes libéraux que par les révolutionnaires communistes, la responsabilité de l'arriération de la Chine et de son incapacité à se moderniser. Or, dans les

années 1980, la donne a bien évidemment changé. Lao Siguang note à cette époque que la tradition culturelle (confucéenne) n'a plus aucune force (*wu li* 無力)⁽¹²⁾, c'est-à-dire plus grand pouvoir de nuisance. Cela permettait d'en envisager une réévaluation critique et contrôlée⁽¹³⁾, d'autant plus que, d'une part, cette tradition se présentait désormais sous le visage d'intellectuels qui étaient eux aussi les enfants du mouvement du 4 mai⁽¹⁴⁾ et que, d'autre part, les valeurs dont elle était porteuse se voyaient paradoxalement désormais attribuer à l'étranger un rôle clé dans le processus de modernisation économique. La seconde ouverture est culturelle, avec ce que l'on a appelé la « fièvre culturelle » (*wen-hua re* 文化熱). Cette phase d'engouement populaire pour la culture s'est traduite par un double mouvement : aspiration (dominante) à une modernité occidentale, à l'instar de ce que promouvait une série télévisée, *L'Élégie du fleuve* (*He Shang* 河殤) ; redécouverte de la culture traditionnelle également, surtout dans une frange de la société plus urbaine et éduquée⁽¹⁵⁾. Si cet intérêt ambigu pour la culture traditionnelle n'est pas orchestré par le pouvoir, il est du moins toléré et on note un changement de ton manifeste des autorités à l'égard du confucianisme. En 1987, Gu Mu 谷牧, vice premier ministre qui fut aussi l'un des orchestrateurs de la création des zones économiques spéciales, parti-

9. Voir Jennifer Oldstone-Moore, « The New Life Movement of Nationalist China : Confucianism, State Authority and Moral Formation », Thèse de Doctorat, Université de Chicago, 2000 ; Frederic Wakeman, Jr., « A Revisionist View of the Nanjing Decade : Confucian Fascism », *The China Quarterly*, n° 150, juin 1997, p. 394-432. Zheng Yuan, « The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901-1949 », in G. Peterson et al. (éd.), *Education, culture and Identity in Twentieth-Century China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2001, p.193-216.
10. Pour toute cette réactivation du confucianisme dans les années 1980, notamment dans le milieu académique, voir Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism, The New Confucian Movement*, Taipei, Taipei Ricci Institute, 2001, p.419 sq.
11. Il se base sur une analyse de Fang Keli. L'argument ne nous semble que moyennement convaincant car on ne voit pas trop pourquoi ce projet de recherche aurait donné lieu à tant de publications.
12. Lao Siguang, « Shilun dangdai fan rujia sichao », in Tu Weiming (éd.), *Rujia fazhan de hongguan toushi*, Taipei, Zhengzhong shuju, 1988, p. 7.
13. Dans une perspective marxiste, avec une méthodologie marxiste.
14. Ces intellectuels, dans l'ensemble, se référaient à la pensée confucéenne tout en portant un regard extrêmement critique sur l'histoire des pratiques et notamment sur l'idéologie impériale. Des penseurs majeurs comme Xu Fuguan, Mou Zongsan, Tang Junyi sont démocrates (démocratie et science sont pour eux des universels). Contrairement à ce que l'on observe désormais de plus en plus aujourd'hui chez certains intellectuels, ils ne prônaient pas de système politique directement inspiré par le confucianisme. Les ressources de la tradition pouvaient simplement contribuer à améliorer et corriger la mise en œuvre d'une démocratie de type occidental. Dans les années 1980, ce sont avant tout les écrits moraux, métaphysiques de ces penseurs qui sont étudiés et non leurs écrits politiques. Si l'on regarde l'œuvre de Mou Zongsan, il aura fallu attendre 2007 pour que son maître ouvrage politique, *Zheng dao yu zhi dao*, soit publié sur le continent.
15. Voir Joël Thoraval, « La "fièvre culturelle chinoise" : de la stratégie à la théorie », *Critique*, août-septembre 1989, p. 558-572 ; « La tradition rêvée, réflexions sur l'Élégie du fleuve de Su Xiaokang », *L'infini*, 1990, p. 146-68.

cipe à un symposium sur le confucianisme à Qufu, le premier du genre depuis la fondation de la République populaire de Chine et évoque le confucianisme comme une « cristallisation de la culture nationale chinoise ⁽¹⁶⁾ ».

Peu après les événements de Tiananmen, Gu Mu intervient dans un autre symposium pour célébrer la naissance de Confucius, dont il vante le rôle positif dans l'histoire chinoise ⁽¹⁷⁾. Jiang Zemin rencontre lui aussi certains des participants de ce même symposium. Werner Meissner, se basant sur les discours prononcés, explique que « le pouvoir politique instrumentalise alors clairement des concepts traditionnels pour renforcer sa légitimité après les événements du 4 juin ». Il évoque un an plus tard la « réhabilitation de Zhu Xi », le grand penseur des Song. Selon lui, le confucianisme joue dans les années 1990 un double rôle pour les autorités : ses aspects « autoritaires » lui permettent de contribuer à une « civilisation spirituelle socialiste » et à l'harmonie sociale tout en offrant un antidote culturel à la menace de l'occidentalisation ⁽¹⁸⁾. Jean-Philippe Béja va même jusqu'à s'interroger, dès 1995, sur la mise en place d'un « national-confucianisme ⁽¹⁹⁾ ». Il est certain que dans les années 1990, l'attitude du pouvoir vis-à-vis de la culture classique en général, et du « confucianisme » en particulier, évolue. La « fièvre » pour les études nationales (c'est-à-dire pour les études classiques) que l'on observe alors, sans pouvoir être réduite à une stratégie politique, n'est pas pour autant sans lien avec l'incitation des autorités ⁽²⁰⁾. Chez certains des plus hauts dirigeants, on note également à l'époque, bien que souvent dans des textes de circonstance, des commentaires positifs à l'égard du confucianisme ⁽²¹⁾. Il faut néanmoins remettre tout cela dans un contexte plus général : les références directes au confucianisme ou à la culture traditionnelle, si elles sont plus fréquentes et plus visibles que dans la décennie précédente, n'en demeurent pas moins encore très limitées. Les choses semblent prendre un tour nouveau avec le début des années 2000.

La référence à la culture traditionnelle et au confucianisme dans les discours officiels aujourd'hui.

Aperçu général

La base de notre enquête est ici un corpus de textes officiels, émanant des plus hautes autorités de l'État ou de leurs représentants : discours de Hu Jintao ou de Wen Jiabao, Programme de mise en œuvre de la construction d'une

morale citoyenne (*gongmin daode jianshe shishi gangyao* 公民道德建設實施綱要, ci-après PCM) de 2001 et surtout, Programme de développement de la culture inscrit dans le XI^e plan quinquennal (*Guojia « shiyiwu » shiqi wenhua fazhan guihua gangyao* 國家“十一五”時期文化發展規劃綱要, ci-après XI^e PQC) de la fin 2006. Deux problèmes doivent être abordés de concert : d'une part, examiner dans quelle mesure il est directement fait référence dans ces textes à la culture traditionnelle et au confucianisme ; d'autre part, explorer, au-delà des références directes, la production même du discours et des nouveaux concepts autour desquels celui-ci s'articule.

Chez les partisans d'un renouveau confucéen (*rujia fuxing* 儒家復興) ⁽²²⁾, le XI^e PQC a été salué comme un grand pas en avant. Tout en faisant la part belle aux références socialistes, il met en effet également la culture traditionnelle à l'honneur et ce, dès ses premières lignes :

La culture chinoise, brillante et cinq fois millénaire, a contribué de façon immense au progrès de la civilisation humaine. Elle est le lien spirituel de notre héritage.

16. Voir Song Xianlin, « Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China : The “Culture Craze” and New Confucianism », in John Makeham (éd.), *New Confucianism*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 86-87.
17. *Ibid.*, p. 87.
18. Werner Meissner, « Réflexions sur la quête d'une identité nationale et culturelle en Chine », *Perspectives chinoises*, n° 97, septembre-décembre 2006, p. 51-53.
19. Jean Philippe Béja, « Naissance d'un national confucianisme ? », *Perspectives chinoises*, n° 30, juillet-août 1995, p. 6-11.
20. Chen Yan, s'intéresse à cette question dans *L'Eveil de la Chine, Les bouleversements intellectuels après Mao (1976-2002)*, Paris, Éditions de l'Aube, 2002. Il cite (p. 304, note 286) des reportages du *Renmin ribao* de 1993 et 1995 attestant le soutien des autorités à la résurrection des études nationales. Il explique cependant aussi (p. 198) que d'autres paramètres (stratégies académiques ou, chez certains, une réelle conviction) ont également joué dans cette fièvre des *guoxue*.
21. C'est notamment le cas chez Li Ruihuan, qui fut notamment Président de la CPPCC (Chinese People's Political Consultative Conference) et longtemps membre du bureau politique du comité central avant de prendre sa retraite au moment du XVI^e congrès du Parti. Il a sorti fin 2005 un grand ouvrage, en deux tomes, comportant une sélection de ses grands discours depuis les années 1980. Li Ruihuan, *Xue zhexue, yong zhexue* (Étudier la philosophie, utiliser la philosophie), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2006, 2 tomes. On peut notamment citer, dans un discours de 1999 : « Plus de deux mille ans d'histoire prouvent parfaitement que les enseignements du confucianisme peuvent nous inspirer quant aux moyens de résoudre les problèmes auxquels sont confrontées les sociétés humaines. Nous devons adopter une attitude et une méthode scientifiques à l'égard de tels enseignements : en faire l'inventaire, les ordonner, les synthétiser, les étudier, en garder le meilleur et rejeter le reste [...] » (tome 2, p. 681). Il s'agit d'un discours de circonstance, délivré à une assemblée de spécialistes. Il est par contre plus intéressant de noter que ce discours a été retenu dans l'anthologie publiée en 2005 qui, elle, a rencontré une diffusion bien plus large. Willy Wo-Lap Lam note que Li Ruihuan, tout comme Gu Mu ou l'ancien gouverneur du Guangdong Ye Xuanping, ont appelé à une réévaluation du confucianisme. Willy Wo-Lap Lam, *Chinese Politics in the Hu Jintao Era, New Leaders, New Challenges*, New York, Sharpe, 2007, p. 280.
22. Nous nous référons ici aux activistes confucéens rencontrés lors d'enquêtes de terrain sur le renouveau du confucianisme en Chine, conduites entre 2005 et 2007.

ge national, du dynamisme incessant de notre nation, la source de sa force de résistance face à des défis difficiles et à un monde complexe [...].

La nécessité de promouvoir « l'éminente tradition culturelle nationale » (*youxiu minzu wenhua chuantong* 優秀民族文化傳統) est réaffirmée à plusieurs reprises et figure parmi les principes directeurs de ce plan ⁽²³⁾. Les dispositions concrètes traduisant la mise en œuvre de ce principe sont détaillées. Avant de les examiner, notons que cette appréciation générale, mais globalement très positive du rôle de la culture traditionnelle se retrouve largement dans les discours publics des plus hauts dirigeants du pays. Dans un discours de février 2007 portant notamment sur la phase initiale du socialisme ⁽²⁴⁾, Wen Jiabao loue la culture traditionnelle, et l'excellence de certains de ses aspects : la philosophie dite de « l'harmonie entre points de vue différents » (*he er bu tong* 和而不同, idée confucéenne à laquelle on fait désormais référence par opposition à l'unification de la pensée), celle consistant à « fonder son action sur le peuple » (*min wei bang ben* 民為邦本) ⁽²⁵⁾ ou encore « le respect du Maître et la valorisation de l'étude » ⁽²⁶⁾. Dans un autre discours prononcé à Harvard en mars 2007 par le même Wen Jiabao, et désormais souvent cité par ceux qui se réclament aujourd'hui en Chine du confucianisme, les références sont plus explicites encore :

De Confucius à Sun Yat-sen ⁽²⁷⁾, la culture traditionnelle de la nation chinoise comprend bon nombre d'éléments précieux, beaucoup de choses positives sur ce qu'est la nature du peuple et de la démocratie (renminxing he minzhuxing 人民性和民主性). Elle met par exemple l'accent sur l'amour et le sens de l'humain (ren ai 仁愛), sur la communauté (qunti 群體), sur « l'harmonie entre les points de vue différents », sur « la communauté qui unit tout ce qui se trouve sous le ciel » (tianxia wei gong 天下為公) ⁽²⁸⁾...

Dans un ensemble de références encore très largement socialistes, on note donc globalement, une valorisation de la tradition culturelle chinoise (sans que celle-ci soit bien définie) sans doute plus prononcée que ce que l'on pouvait observer auparavant.

À cela s'ajoute une utilisation croissante de slogans aux accents confucéens comme celui de société d'harmonie socialiste (*shehuizhuyi hexie shehui* 社會主義和諧社會). Comment le pouvoir intègre-t-il ce nouveau mot d'ordre au corpus idéologique disponible ? Un discours de Hu Jintao

de 2005 offre un certain nombre d'informations car il s'efforce de donner un ancrage historique au slogan ⁽²⁹⁾. L'idée d'harmonie dans la pensée classique est évoquée en un paragraphe dans lequel figurent pêle-mêle Confucius, Mozi, Mencius, le Livre des rites, le dirigeant des Taiping Hong Xiuquan ou encore Kang Youwei. La mise en œuvre concrète de ces pensées n'était pas possible, précise ensuite Hu, dans un système féodal d'oppression de classe. Sans qu'il faille pour autant se perdre en conjectures sur ce point, il est néanmoins intéressant de noter qu'il dissocie une pensée classique dont on reconnaît alors implicitement qu'elle peut offrir des ressources et un système politique ancien, évidemment toujours condamné avec force. Hu Jintao remplace

23. Cependant, la promotion de la culture traditionnelle s'accompagne très souvent d'une formule indiquant que la Chine doit aussi absorber ce qu'il y a d'excellent dans d'autres cultures. Le souci est manifeste de trouver un équilibre et de ne pas donner prise à une tentation de nationalisme culturel exclusif. Cette idée de promouvoir la culture traditionnelle apparaît déjà dans des documents figurant dans des plans antérieurs, mais l'importance qui lui est accordée est, du moins sur le papier, beaucoup plus prononcée dans ce Xle plan à travers son volet sur la culture.
24. Cette notion est officiellement adoptée par Zhao Ziyang dans son rapport au congrès national du Parti en octobre 1987, puis reprise par Jiang Zemin en 1997. Pour Zhao Suisheng, « ce concept véhicule un vieux mélange de fierté et d'humilité. Il célèbre les réussites historiques de la révolution chinoise socialiste tout en reconnaissant les problèmes de l'économie chinoise et son sous-développement ». On parlerait plutôt aujourd'hui des déséquilibres dans son développement. Suisheng Zhao, *A Nation-State by Construction*, Stanford, Stanford University Press, 2004, p. 225.
25. La formule *Min wei bang ben* 民為邦本 provient à l'origine du *Shangshu* 尚書. On la retrouve aussi condensée en *minben*. Wang Enbao et Regina F. Titunik présentent ses usages (notamment chez Confucius, Mencius, Huang Zongxi) et répertorient certaines des études, par exemple de Liang Qichao, qui lui ont été consacrées. Ils montrent aussi le lien que l'on peut faire entre la notion de *minben* 民本 et le triple déisme de Sun Yat-sen (ainsi que son idée suivant laquelle « tout ce qui se trouve sous le ciel est public », *tian xia wei gong*, qui est aussi employée dans les discours politiques aujourd'hui. Cf. *infra*). Ils expliquent enfin que la notion de *minben* se retrouve en vogue dans les cercles proches du pouvoir depuis les années 1990. Enbao Wang et Regina F. Titunik, « Democracy in China, The Theory and Practice of Minben », in Suisheng Zhao (éd.), *China and Democracy*, New York, Routledge, 2000, p. 73-88. Cet essai s'inscrit dans la veine assez classique d'ouvrages qui s'efforcent de trouver dans la tradition chinoise des concepts susceptibles de suturer celle-ci à une démocratie de type occidental.
26. Wen Jiabao, *Guanyu shehuizhuyi chujijieduan de lishi renwu he wo guo dui wai zhengce de jige wenti* (A propos de quelques questions relatives au devoir historique de la phase initiale du socialisme et à la politique de notre pays vis-à-vis de l'étranger), consulté sur : http://news.xinhuanet.com/lianzheng/2007-02/26/content_5775737.htm le 6 avril 2007.
27. Le rapprochement entre Confucius et Sun Yat-sen renvoie en fait indirectement à une citation de Mao dans un texte de 1938, *Zhongguo gongchandang zai minzuzhanzheng zhong diwei* (La place du PCC dans la guerre nationale) ; voir Wang Xingguo, *Chengnian Mao Zedong yu ruxue* (Le Mao de l'âge mûr et le confucianisme) : http://www.mzdlb.com/xs/yj/display.asp?Reco_ID=2992, consulté le 19 juin 2007.
28. Wen Jiabao, *Ba muguang toushe xiang zhongguo* (Un regard sur la Chine), consulté sur http://news.phoenixtv.com/special/wenzong/waijiaofengcai/200703/0301_764_81517.shtml, le 5 avril 2007. Dans le même discours, Wen Jiabao relate une visite chez le philosophe Ji Xianlin. Notons que Ji Xianlin, qui est l'un des « consultants en matière artistique » (*yishu guwen* 藝術顧問) pour les Jeux Olympiques de Pékin en 2008 a proposé de faire référence à Confucius lors de la cérémonie d'ouverture. <http://news.cctv.com/sports/aoyun/other/20070830/101574.shtml>, consulté le 30 août 2007.
29. Discours du 19 février 2005 : *Hu Jintao guanyu goujian shehuizhuyi hexie shehui jianghua quanwen* (Texte complet du discours de Hu Jintao sur l'établissement d'une société d'harmonie socialiste), <http://www.china.com.cn/chinese/news/899546.htm>

ensuite l'idée d'harmonie dans l'histoire du socialisme afin d'en faire là aussi la généalogie tout en évoquant également les notions en tension avec elle, comme celles de contradiction ou de lutte des classes. L'harmonie prônée au XIX^e par le socialisme utopique (*kongxiang shehuizhuyi* 空想社會主義) de Charles Fourier ou de Robert Owen, avait, nous dit-il, insuffisamment pris en compte les contradictions à l'œuvre dans le capitalisme, ce à quoi remédia précisément le socialisme scientifique de Marx, d'Engel et de Lénine. En Chine, Hu prend bien le soin de montrer la contribution de chaque génération de dirigeants à l'idée d'harmonie, même si bilan maoïste apparaît à cet égard beaucoup plus mitigé. Le primat de la contradiction (*shehuizhuyi jiben maodun*) chez le grand timonier est condamné à demi-mot à travers un commentaire sur la seconde génération de dirigeants (celle de Deng Xiaoping), qui « abandonna la ligne erronée consistant à attribuer un rôle central à la lutte des classes » (*yi jieti touzheng wei gang de cuowu fangzhen* 以階級鬥爭為綱的錯誤方針). Prôner aujourd'hui une société d'harmonie, précise encore le texte, ce n'est évidemment pas nier les contradictions au sein de la société, mais les « résoudre de façon appropriée » (*tuoshan chuli* 妥善處理).

Différents travaux ont mis en avant l'ambivalence historique de la relation du PCC à l'égard de l'idée même de contradiction ou de celle de lutte des classes qui en découle. Arif Dirlik note l'existence d'une ambiguïté profonde au sein du socialisme chinois, tout au long du XX^e siècle caractérisée par un tiraillement entre promotion des intérêts des travailleurs et souci d'éviter les conflits de classes⁽³⁰⁾. Kalpana Misra – qui rappelle les recherches de Dirlik, mais aussi celles de Li Yuming ou de Levenson – montre pour sa part que le maoïsme dur des années 1960-70 s'inscrit en porte-à-faux avec toute une préférence des élites pour l'harmonie, laquelle a pu se manifester, à diverses périodes et dans des contextes variés, par différentes stratégies comme le front uni, la « collaboration des quatre classes » ou encore la « dictature démocratique du peuple⁽³¹⁾ ». Le discours de Hu Jintao, en dépit du soin pris d'effectuer quelques rappels épisodiques à la théorie marxiste⁽³²⁾, n'en laisse pas moins l'impression que l'idée de contradiction, en quelque sorte éviée de son substrat philosophique (comme loi de développement, comme épistémologie)⁽³³⁾ en vient plus ou moins à uniquement décrire des problèmes concrets qu'il faut simplement résoudre par une gouvernance adaptée. On remarquera certes que cela fait déjà un certain temps que la mystique de la contradiction (et de l'une de ses plus évidentes manifestations, la lutte des classes) a quitté le devant de la scène.

Cependant, son absorption /dissolution dans l'idée d'harmonie – idée avec laquelle elle avait toujours été en tension, mais qui était jusqu'alors plus implicite – marque peut-être un tournant assez significatif du discours. Ce tournant est pragmatique en ce qu'il permet – du moins sur le papier – de concilier habilement les intérêts d'une bourgeoisie naissante et une volonté de lutte contre les fractures sociales. Il est également théoriquement habile puisqu'il renouvelle le discours en préservant une certaine continuité idéologique tout en évoquant en même temps, même si cela reste très vague, la « tradition ».

L'un des rôles principaux de la culture mis en avant par le XI^e PQC est celui de l'unité du peuple⁽³⁴⁾. Elle doit fournir les « ressources spirituelles » pour construire une société d'harmonie socialiste et parvenir à une « société de bien-être moyen » (*xiaokang shehui* 小康社會)⁽³⁵⁾. Dans ce contexte, la tradition culturelle est particulièrement mise à contribution dans trois domaines : la morale, l'enseignement, le symbole de cohésion.

La question de l'éducation morale

La question de la morale est traitée dans la seconde partie du XI^e PQC, sous le titre « Renforcer la morale socialiste⁽³⁶⁾ ». D'emblée est rappelée la nécessité, affichée sur les

30. Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 64. En quelque sorte, le spectre de l'harmonie aurait toujours plus ou moins hanté le socialisme chinois, y compris dans les périodes d'apologie de la contradiction et des luttes de classe.
31. Kalpana Misra, *From Post-Maoism to Post-Marxism, The Erosion of Official Ideology in Deng's China*, New York, Routledge, 1998, p. 148-50.
32. Hu fait notamment une allusion explicite dans un passage à la dynamique de la contradiction comme moteur fondamental du développement social.
33. Pour ce qui est de l'épistémologie, on pensera à la façon dont la contradiction a pu être pensée comme instrument de découverte de la vérité. Sur le substrat philosophique de l'idée de contradiction, voir Frederic Wakeman, Jr., *History and Will, Philosophical Perspectives of Mao Tse-Tung's Thought*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 295-301.
34. XI^e PQC, introduction.
35. La notion est elle-même d'inspiration confucéenne. On la trouve dans la partie dite de *L'évolution des rites* (*Liyun* 禮運) du *Livre des rites* (*Liji* 禮記) où sont distingués trois âges : celui de la Grande unité, *Datong* 大同, qui renvoie à l'antiquité idéalisée de ces parangons de vertu que sont Yao et Shun ; celui de la paix relative (c'est ainsi que, dans ce contexte, on peut traduire *xiaokang* 小康) qui renvoie alors à une étape intermédiaire, au bon gouvernement de souverains de la haute antiquité ; l'époque troublée, enfin, de Confucius où le Sage regrette que la Voie ait été oubliée. Le découpage de l'histoire en âges sera repris, notamment sous les Han par He Xiu 何休 (129-182) et, à la fin du XIX^e siècle, par Kang Youwei 康有為 (1858-1927) qui inverse alors la perspective historique : l'âge de la *xiaokang* est alors incarné par l'Occident de son époque tandis que la Grande Paix (ou la Grande unité) devient le rêve utopique, développé dans son *Datong shu* 大同書, d'une humanité unifiée.
36. Sous partie 6. *Jiaqiang shehuizhuyi sixiang daode jianshe* : littéralement, il est question de « morale de la pensée socialiste ».

panneaux des comités de quartiers depuis quelques années déjà, de gouverner à la fois par la loi (*yi fa zhi guo* 依法治國) et par la vertu (*yi de zhi guo* 以德治國). Le ton général du texte est d'essayer de trouver un équilibre ou une synthèse entre des références au socialisme et à l'esprit national (ou à la tradition culturelle), en insistant sur l'importance d'être en phase avec l'époque (*shidai jingshen* 時代精神, comme pour désamorcer toute tentation de référence exclusive à la tradition). Trois éléments principaux sont mis en avant. D'abord, la nécessité de s'efforcer de promouvoir le « niveau moral du peuple » (*gongmin de daode suzhi* 公民的道德素質). Nous sommes là dans la lignée d'un autre texte, élaboré quelques années plus tôt, en 2001, le PCM⁽³⁷⁾. Ensuite, la conception (« de pratique socialiste ») dite des « honneurs et des hontes » (*rongruguan* 榮譽觀), popularisée sous le slogan « des huit honneurs et huit disgrâces » (*ba rong ba chi* 八榮八恥)⁽³⁸⁾. De nombreux activistes confucéens, dans la société, voient dans ce recours à la honte qu'illustre le slogan, une référence directe à la morale classique⁽³⁹⁾. Le XI^e PQM prévoit d'intégrer les *ba rong ba chi* dans les manuels scolaires, manuels dans lesquels la place et le rôle accordés à la culture classique évo-

luent d'ailleurs depuis quelque temps. Le dernier des trois éléments mis en avant est précisément l'éducation morale, mais également patriotique, des jeunes.

Cette campagne d'édification morale vise à répondre, sur le fond, à des problèmes clairement identifiés⁽⁴⁰⁾. Mâtinée d'accents confucéens, elle s'inscrit néanmoins dans une certaine continuité historique. Avant 1949, et malgré la lame anti-traditionaliste du 4 mai 1919, les gouvernements en place ont largement contribué à promouvoir une éducation morale d'inspiration confucéenne. Emblématiques sont à cet égard les politiques éducatives de Chiang Kai-shek et son utilisation des théories de Dai Jitao 戴季陶, liant confucianisme et triple déisme de Sun Yat-sen⁽⁴¹⁾. Avec l'arrivée au

- Il est glorieux d'aimer la Patrie, honteux de lui nuire
- Il est glorieux de servir le peuple, honteux de s'en détourner
- Il est glorieux de promouvoir la science, honteux de demeurer dans l'ignorance
- Il est glorieux d'être diligent et travailleur, honteux d'être indolent et paresseux
- Il est glorieux d'être uni et solidaire, honteux de nuire à autrui en ne recherchant que son propre intérêt
- Il est glorieux d'être honnête et digne de confiance, honteux d'être avide et d'oublier le juste
- Il est glorieux de respecter règles et lois, honteux de les enfreindre
- Il est glorieux de lutter et d'endurer, honteux de sombrer dans le luxe et la débauche.

- 以熱愛祖國為榮；以危害祖國為恥
- 以服務人民為榮；以背離人民為恥
- 以崇尚科學為榮；以愚昧無知為恥
- 以辛勤勞動為榮；以好逸惡勞為恥
- 以團結互助為榮；以損人利己為恥
- 以誠實守信為榮；以見利忘義為恥
- 以遵紀守法為榮；以違法亂紀為恥
- 以艱苦奮鬥為榮；以驕奢淫逸為恥

37. *Gongmin daode jianshe shishi gangyao* (Programme de mise en œuvre de la construction d'une morale citoyenne), voir <http://news.sina.com.cn/c/2001-10-24/385297.html>, consulté le 6 avril 2007. Notons que le discours sur le mauvais niveau moral du peuple est ancré dans l'histoire. C'est en somme ce que rappelle Pierre-Etienne Will dans son introduction à *La Chine et la démocratie*. S'inspirant des propos de Philip Kuhn, il souligne que cette approche conservatrice, ancrée dans la Chine classique, a continué de « dominer l'histoire moderne de la Chine, y compris la plus récente » et nourrit un discours opposé à la démocratie. Pierre-Etienne Will, « L'histoire n'a pas de fin », in Mireille Delmas-Marty et Pierre-Etienne Will (éd.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 14-15.
38. Cette « conception des huit honneurs et huit disgrâces » a fait l'objet d'un discours de Hu Jintao en mars 2006. Voir : <http://news.tom.com/2006-03-08/000N/39000992.html>, consulté le 6 avril 2007. Notons que ce slogan est souvent tourné en ridicule par la population (je suis redevable à Daniel A. Bell d'avoir attiré mon attention sur ce point).
39. Sur la question de la honte dans le confucianisme, voir l'article de Bryan Van Norden, « The Virtue of Righteousness in Mencius », in Kwong-loi Shun, David B. Wong (éd.), *Confucian Ethics, A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. En s'intéressant à cette vertu « mencienne » qu'est le sens du juste (*yi*), susceptible de se manifester dans la vie de chacun par un sentiment de honte, Bryan Van Norden montre que la question de la honte a été plus prégnante en Chine ancienne qu'en Grèce et évoque les incidences ultérieures de cet état de fait.
40. Il est intéressant d'observer en quels termes ces problèmes sont aujourd'hui décrits, par exemple dans le PCM (partie 1, sous partie 2) : culte de l'argent (*baizhuyi* 拜金主義) et de la jouissance (*xionglezhuyi* 享樂主義), individualisme forcené (*jiduan geren zhuyi* 極端個人主義), primat des intérêts personnels sur tout sens du juste (*jian li wang yi* 見利忘義), avec la classique opposition entre *li* 利 et *yi* 義, des intérêts privés sur le bien commun (*sun gong fei si* 損公肥私, visant les problèmes de corruption et de trafic d'influence), incapacité de discerner les frontières entre bien et mal (*shan* 善 et *e* 惡) ou le vrai et faux, *shi* 是 et *fei* 非 (avec en arrière plan, la tentation du *falungong*). Il faut enfin noter la question de la confiance (dans les relations entre individus, *xinyong* 信用) qui fait écho au thème de la crise de la confiance (*chengxin weiji* 誠信危機). Les campagnes d'éducation morale ou patriotique sont une constante du régime chinois et ont été lancées pour répondre à des situations différentes. Une grande campagne d'éducation patriotique (et de reprise en main des étudiants et ouvriers), *guoqing jiaoyu* 國情教育, a par exemple été lancée après le mouvement de Tiananmen et a donné lieu à une directive en 1994. *Guoqing* correspond à la situation du pays ou à ses « circonstances intrinsèques ». Sur cette notion de *guoqing* voir G. Barmé, *In the Red*, New York, Columbia University Press, New York, p. 257, 446-447, notes 15 à 18. L'ancien terme de *guoqing* 國情 (qui apparaît dans le *Zhangguo ce*) a eu une histoire riche et complexe en Chine depuis la fin du XIX^e siècle. Barmé note notamment toute la littérature sur le sujet depuis les années 1980. On le retrouve encore fréquemment dans les discours actuels.
41. Zheng Yuan, « The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901-1949 », *op.cit.*, p. 193-216. Les nouvelles règles mises en œuvre en 1912 vont considérablement affaiblir la position de l'éducation morale confucéenne dans les cursus. Cependant, dès 1915 avec Yuan Shikai, plus encore par la suite avec Chiang Kai-shek, l'éducation morale confucéenne revient en force.

pouvoir des communistes, le discours change radicalement, tandis que se perpétuent certains cadres de pensée. Cette continuité a été soulignée, depuis longtemps déjà, dans de nombreux travaux ⁽⁴²⁾. Li Zehou 李澤厚, dans un ouvrage consacré au marxisme en Chine, montre à quel point le communisme, loin de se limiter à l'éthique socialiste que l'on pouvait trouver dans les courants marxistes occidentaux, s'est imprégné d'une tradition de culture de soi (*xiuyang* 修養) et de « sainteté intérieure » (*neisheng* 內聖) sous la forme d'un « moralisme visant à réformer la pensée individuelle » ⁽⁴³⁾. Jin Guantao a utilisé le terme de « confucianisation du marxisme » pour décrire ce phénomène, qui commence d'ailleurs selon lui déjà à la période républicaine ⁽⁴⁴⁾. Il estime que le texte qui traduit le mieux cette évolution et modèlera par la suite la « pensée Mao Zedong » ⁽⁴⁵⁾ a été écrit par Liu Shaoqi. Il s'agit de ses *Propos sur la culture de soi chez les membres du Parti communiste* (*Lun Gongchandangyuan de xiuyang*), ouvrage publié pour la première fois en 1939 ⁽⁴⁶⁾. Au projet marxiste de transformation de la société se joute alors la nécessité de la transformation individuelle (*gaizao ziji* 改造自己) pour laquelle les grandes figures tutélaires que sont Marx ou Lénine servent d'exemples. Le marxisme se mue, innervé par la question de la culture de soi et, à partir des années 1950, Jin Guantao estime qu'il devient pour les Chinois un idéalisme moral. Li Zehou, dans l'ouvrage précité, compare le Parti communiste sous Mao et la tradition confucéenne, en identifiant dans les deux cas une « trinité » (*san he yi* 三合一) entre le religieux (*zongjiao* 宗教), l'éthique (*lunli* 倫理) et le politique (*zhengzhi* 政治) ⁽⁴⁷⁾. Le pouvoir du PCC s'incarne alors, pour lui, dans une forme de théologico-politique (*zhengzhi zongjiao* 政治宗教) ⁽⁴⁸⁾. Naturellement la situation n'est plus la même en Chine aujourd'hui, mais il faut garder à l'esprit une certaine continuité historique. Avec l'ouverture, les campagnes de mobilisation de masses ont disparu ou se sont atténuées ⁽⁴⁹⁾, tandis que les individus ont considérablement élargi leur sphère d'autonomie. Le discours moral a cependant persisté, plus ou moins prononcé, et reprend aujourd'hui des accents confucéens. On assisterait en quelque sorte une à une « reconfucianisation » partielle et prudente, au moins à la surface, d'une vulgate marxiste déjà fortement sinisée.

La promotion, au moyen de la formation morale, d'une très forte conception éthico-politique de l'éducation, est largement dépendante d'un discours qui la justifie sur un plan philosophique. L'affirmation claire de la disponibilité d'une connaissance (sur l'homme, la société, l'histoire etc.) à la fois légitime un tel type d'éducation et en dessi-

ne les contours. S'interrogeant sur les facteurs fondant pour le régime chinois sa légitimité politique, Vivienne Shue en identifie trois (accès à la vérité, bienveillance à l'égard du peuple, gloire) dont elle retrace brièvement les origines historiques en évoquant surtout la fin de la période impériale, mais en soulignant aussi qu'ils conservent leur pertinence tant dans la Chine maoïste qu'aujourd'hui ⁽⁵⁰⁾. La « vérité » qui nous intéresse plus particulièrement n'est certes plus un quelconque enseignement confucéen : il s'agit, à partir du primat de l'empirisme scientifique, d'une vision téléologique de la modernité porteuse de valeurs éthiques positives et transcendantes ⁽⁵¹⁾ (progrès etc.). Cependant, le contenu de cette vérité importe moins ici pour nous que le fait qu'elle est considérée disponible et donc à même de servir de canon à une éducation éthi-

42. Voir sur ce point Kalpana Misra, « From Post-Maoism to Post-Marxism », *op. cit.*, p. 204.

43. Li Zehou, *Makesizhuyi zai Zhongguo* (Le marxisme en Chine), Hong Kong, Mingbao chubanshe, 2006, p.44. Ce texte est une réédition d'un texte de 1987 (*Shi tan Makesizhuyi zai Zhongguo*, Tentative en vue d'aborder le marxisme en Chine), complétée par un long entretien de 2006 (*Zai tan makesizhuyi zai Zhongguo*, Reparer le marxisme en Chine) et de cinq annexes, l'une comprenant notamment un entretien avec Frederic Jameson dont l'influence en Chine (notamment chez les penseurs dits de la « nouvelle gauche ») est extrêmement importante. Notons que des termes comme *daode xiuyang* (culture de soi morale) continuent d'être largement employés aujourd'hui. Voir par exemple PCM, seconde partie, dixième sous partie.

44. Jin Guantao, « Dangdai Zhongguo Makesizhuyi de rujiahua » (La confucianisation du marxisme en Chine contemporaine), in Tu Weiming (éd.), *Rujia fazhan de hongguan toushi*, Taipei, Zhengzhong shuju, 1988, p.152-183. La sinisation (qui revient ici à une confucianisation) du marxisme commence selon lui dans les années 1930, avec l'entrée dans le parti communiste d'un nombre important d'intellectuels dont la motivation principale, lutter contre le Japon et sauver le pays, n'était pas la même que celle des premiers marxistes d'abord attirés par les matérialismes historique et dialectique (p.156-57). Cette différence entre les motivations des deux groupes reste valable même si les motivations des premiers marxistes sont sans doute plus complexes que ce qu'avance Jin Guantao, comme le montrent les travaux d'Arif Dirlik soulignant notamment le rôle très important de l'anarchisme chez les intellectuels du 4 Mai. Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

45. *Ibid.*, p.158.

46. Ce texte est plus connu en France sous le titre *Pour être un bon communiste*, qui ne reflète pas l'idée traditionnelle de *xiuyang* (culture de soi) que l'on trouve dans la version chinoise.

47. Li Zehou, *Makesizhuyi zai Zhongguo*, *op.cit.*, p.97.

48. *Ibid.*, p.105.

49. La campagne contre le *falungong* est un exemple récent d'une mobilisation de masse (médias, unités de travail, écoles, comités de quartiers etc.), mais elle n'a pas pris la forme des défilés massifs de la Chine maoïste.

50. Vivienne Shue, « Legitimacy Crisis in China ? », in P.H. Gries et Rosen (éd.), *State and Society in 21st-century China. Crisis, Contention and Legitimation*, New York, Routledge, 2004, p. 24-49, p. 33 pour l'idée ici mentionnée.

51. *Ibid.*, p. 33. C'est d'ailleurs aussi dans ce cadre que l'on peut comprendre la campagne promouvant une « Conception du développement scientifique » (*kexue fazhan guan* 科學發展觀), même si les implications de ce slogan sont bien plus larges et pratiques. Sur ce point voir Heike Holbig, « Wissenschaftliches Entwicklungskonzept, Harmonische Gesellschaft und Eigenständige Innovation : Neue parteipolitische Prioritäten unter Hu Jintao », *China aktuell*, n° 6/2005, p. 16. Le *kexue fazhan guan* est apparu dans les discours début 2004. Il a été décidé de l'intégrer dans la constitution du Parti lors de son XVIIe congrès en octobre 2007.

co-politique⁽⁵²⁾. Cette analyse de V. Shue trouve un écho dans un ouvrage récent et important de Thomas Metzger, *A Cloud Across the Pacific*⁽⁵³⁾, lequel porte sur un terrain néanmoins différent car il ne s'agit plus du discours officiel, mais de celui des intellectuels. Analysant de grands travaux de théorie politique en Chine contemporaine, il note, au-delà des différentes écoles distinguées (marxisme, « sunisme », libéralisme, humanisme confucéen), une constante : l'existence d'un « optimisme épistémologique » récurrent, c'est-à-dire la conviction qu'un système d'explication du monde (de la réalité, de l'histoire, des valeurs etc.) est disponible⁽⁵⁴⁾. Il montre également que cet optimisme va bien souvent de pair avec la valorisation d'une *paideia* ou conception de l'éducation de l'enfant revêtant une forte dimension éthico-politique⁽⁵⁵⁾. Vivienne Shue s'intéresse à une analyse assez globale du politique et de ses sources de légitimité. Thomas Metzger, quant à lui, dissèque des théories contemporaines. Si leurs objets d'étude diffèrent, ces deux auteurs assignent néanmoins une place centrale à l'épistémologie dans leurs réflexions sur le politique. Yves Chevrier se rapproche aussi de cette position en évoquant l'objectif d'un « enchâssement de l'ordre légal dans un ordre normatif supérieur », qui est celui d'une moralité (communiste) constituée historiquement⁽⁵⁶⁾. Par-delà la question d'un éventuel « tournant confucéen ou traditionnel⁽⁵⁷⁾ » de la campagne actuelle d'éducation morale, on peut noter la persistance d'un lien entre l'affirmation par le pouvoir de la primauté de la vision du monde qu'il véhicule et une volonté toujours présente de modeler l'individu.

Promotion de la culture traditionnelle dans l'enseignement

Après cet examen de la question de la morale, nous poursuivons désormais notre analyse des discours officiels et du XI^e PQC, en analysant la septième partie, consacrée à la préservation de la culture nationale et en regardant d'abord la promotion de la culture traditionnelle dans l'enseignement. Notons que cette promotion (partie 7) n'est pas située dans la deuxième partie, consacrée à la morale, que nous venons d'analyser⁽⁵⁸⁾. Deux points retiennent ici notre attention : d'abord (section 28), il est question d'éditer et de publier les grands textes classiques. Sont mentionnés les travaux d'édition et de correction de l'histoire des Qing ainsi que la poursuite de cet « important et grand projet » qu'est le « plan de préservation et de protection des classiques nationaux ». La publication des classiques des minorités

n'est pas oubliée non plus. Ensuite, il est prévu (section 30) d'accorder de l'importance à l'éducation dans le domaine de « la remarquable culture traditionnelle chinoise » (*zhonghua youxiu chuantong wenhua* 中華優秀傳統文化) et des textes classiques. Il est explicitement stipulé que :

Dans les écoles qui le peuvent, il convient d'ouvrir des classes de calligraphie, de peinture et d'autres arts classiques. Dans les collèges, pendant les cours de langue, il faut augmenter la proportion de compositions portant sur les classiques ou sur la poésie. Dans les écoles et les collèges, il faut faire des liens entre les spécificités des disciplines enseignées et le contenu de la culture traditionnelle chinoise.

Le plan prévoit aussi de promouvoir la culture classique dans les établissements supérieurs et dans la société. Dans la « mouvance confucéenne », les interlocuteurs que nous avons pu rencontrer lors d'enquêtes de terrain ont tous souligné le caractère novateur de ces dispositions. Il sera intéressant, dans les années qui viennent, d'observer les changements probables dans les cursus scolaires pour mieux mesurer le « tournant » actuellement pris à l'égard de la culture classique. Quels textes classiques seront privilégiés dans les cursus ? Comment seront-ils lus (ou mémorisés) et expli-

52. A cet égard, il est intéressant de comparer la valorisation de l'éducation éthico-politique en Chine avec la situation en Occident. Des auteurs comme C. Lefort, C. Castoriadis ou M. Gauchet ont analysé, à propos de la France, l'atrophie d'une telle dimension de l'éducation. Voir Sébastien Billioud, *De l'art de dissiper les nuages, réflexions à partir de la théorie politique de Thomas Metzger*, à paraître dans *Etudes chinoises*, vol. XXVI, 2007 (sous presse).
53. Thomas Metzger, *A Cloud Across the Pacific, Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005.
54. Les propos de Metzger trouvent un fort écho chez Kalpana Misra qui évoque la foi dans un « *telos* capitaliste » qui s'est substitué au *telos* socialiste chez les partisans d'un néo-autoritarisme ou d'un néo-conservatisme. Kalpana Misra, « From Post-Maoism to Post-Marxism », *op.cit.*, p. 215.
55. Pour une analyse critique de l'ouvrage de Thomas Metzger, voir Sébastien Billioud, *De l'art de dissiper les nuages, réflexions à partir de la théorie politique de Thomas Metzger*, *op.cit.*. Nous évoquons dans cet article les limites et problèmes soulevés par l'idée de « l'optimisme épistémologique » et nous intéressons particulièrement aux questions de l'élitisme et de la *paideia*.
56. Yves Chevrier, « De la révolution à l'État par le communisme », *op. cit.*, p. 111. Yves Chevrier souligne en outre dans le texte que le « gouvernement par la vertu » (*yi de zhi guo* 以德治國) constitue « un emprunt au passé dépourvu de toute signification passiste ».
57. Il sera notamment intéressant, au fur et à mesure que se développera la diffusion des classiques et des références au confucianisme (notamment) dans les écoles d'évaluer dans quelle mesure il y a une évolution réelle, sur le fond, du système de valeurs prônées. Cependant, il nous semble aujourd'hui qu'il est encore un peu tôt pour observer une évolution significative.
58. Historiquement, pendant la période républicaine, les cours de lectures des classiques (*during* 讀經) et de perfectionnement moral (*xiushen* 修身) étaient déjà séparés. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia ji qi jieti* (Le confucianisme institutionnalisé et son démantèlement), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003, p. 220-242.

qués ? Comment seront formés les professeurs ? Nous ne pouvons apporter ici de réponses à ces questions. Cependant, il nous faut insister de nouveau sur un élément fondamental de contexte. Cet intérêt pour les textes anciens et pour la culture classique sous toutes ses formes – au-delà du confucianisme – ne peut en aucun cas être analysé simplement comme une opération instrumentale du sommet vers la base. Il fait en effet écho à une aspiration populaire beaucoup plus large. De plus en plus visible depuis quelques années, couvant depuis plus longtemps encore, l'engouement pour la culture traditionnelle dépasse largement le cadre du politique et se manifeste aussi, à la base, dans la population. La Chine du milieu des années 2000 offre de ce phénomène de nombreuses manifestations : rapide progression d'un important mouvement de lecture des classiques par les enfants (*xiao er du jing* 小兒讀經)⁽⁵⁹⁾, redécouverte populaire et enthousiaste de grands textes canoniques⁽⁶⁰⁾, intérêt pour le confucianisme chez de nombreux entrepreneurs⁽⁶¹⁾, ouverture d'établissements privés remettant à l'honneur l'enseignement classique (*sishu* 私塾, *xue-tang* 學堂, *shuyuan* 書院), mouvement de retour aux habits traditionnels, engouement pour les séries télévisées historiques, multiplication des sites web sur la culture classique, etc. Et nous n'évoquons même pas là le retour massif du religieux (et notamment du bouddhisme). Ces quelques exemples témoignent d'un mouvement profond qui traverse aujourd'hui la société chinoise⁽⁶²⁾. C'est précisément dans ce contexte qu'il faut aujourd'hui replacer l'usage politique de la culture et la promotion de la culture traditionnelle dans les écoles. Plus qu'il ne s'impose à elle, le pouvoir s'inscrit désormais dans une interaction dynamique avec la base. Il rend possible un élargissement par les individus de leur champ d'expérience, de leur rapport à certains pans de l'histoire ou de la culture. En même temps, il s'adapte, répond à la demande ainsi rendue possible, produit une tradition qui sert aussi ses intérêts et doit renforcer dès lors la cohésion du pays.

Mobiliser des symboles forts de cohésion

Le XI^e PQC stipule explicitement (partie 7, section 29) qu'il faut tirer parti du rôle positif que peuvent jouer les fêtes importantes et les coutumes : « tout en réorganisant leurs contenus, leurs us et leurs rituels, il faut développer les fêtes et traditions populaires qui revêtent un caractère national riche et fort ». Le plan cite alors bon nombre des grandes fêtes comme le *chunjie* 春節, le *yuanshaojie* 元宵節, le

qingmingjie 清明節 etc. La condition, et le plan insiste à diverses reprises sur ce point, est qu'elles reflètent l'esprit de l'époque. Il faut donc leur donner de nouvelles formes et les adapter. Le document ne donne cependant pas de précision sur ce point. Ces fêtes traditionnelles, dont la célébration pouvait varier considérablement d'un endroit à l'autre, étaient intimement liées à la religion populaire, à tout un ensemble de croyances dont un bon nombre relève sans doute aujourd'hui pour le pouvoir des « superstitions ». De surcroît, elles étaient aussi souvent l'occasion de demander une descendance (*qiu zi* 求子), ce qui peut être là aussi peu compatible avec le planning familial. Le défi est en tout cas de se réapproprier ces traditions sans oublier que le parti reste l'héritier du combat contre le « féodalisme ». Nous sommes dans un cas de figure qui ressemble fort à ce qu'évoque Hobsbawm quand il parle de « l'utilisation d'anciens matériaux pour construire des traditions inventées de type nouveau et avec des buts assez nouveaux⁽⁶³⁾ ». Il faut néanmoins souligner, dans le cas du PQC, que cette réinvention de la tradition, loin de présenter quelque caractère occulte, est parfaitement explicite et assumée : il s'agit avant tout de remobiliser des éléments du patrimoine culturel populaire jugés utiles aujourd'hui.

Le PQC prévoit aussi explicitement de « continuer à améliorer les activités et cérémonies en faveur des ancêtres de la nation chinoise ». En définitive, « il faut renforcer la cohésion de la nation chinoise et favoriser la création d'une société d'harmonie ». Sont également mentionnées dans cette section – mais, et c'est intéressant de le noter, au second plan – les fêtes nationale, du travail ou encore du parti. Il y a un souci manifeste d'intégrer des éléments de la culture traditionnelle et tout un héritage socialiste. Des cultes sont aujourd'hui rendus – avec désormais une forte couverture

59. Ce phénomène toucherait aujourd'hui des dizaines de millions d'enfants. Sur ce sujet voir Ji Zhe, « Traditional Education in China : Conservative and/or Liberal ? », *op.cit.*, p. 32-41.

60. La manifestation la plus spectaculaire de cet engouement est peut-être le très grand succès populaire, à la télévision, d'une émission sur les *Entretiens de Confucius*. Yu Dan, sa très charismatique présentatrice offre aux téléspectateurs son interprétation vivante et actuelle des propos du sage. Le livre qui a été tiré de ce programme a également rencontré un vif succès et près de 4 millions d'exemplaires auraient été vendus. Yu Dan a également présenté des textes de Zhuangzi.

61. Deux phénomènes attestent de cela : d'une part, de plus en plus d'entrepreneurs s'inscrivent désormais dans les multiples formations à la culture classique dispensées par de nombreuses universités. D'autre part, un idéal-type de « l'entrepreneur confucéen » (*rushang* 儒商), soucieux à la fois d'un perfectionnement de lui-même et de sa responsabilité à l'égard de la société (et de ses employés) a vu le jour.

62. Nous reviendrons sur le développement rapide d'un mouvement de retour aux classiques et à l'éducation traditionnelle dans le n°4 2007/4 de *Perspectives chinoises*.

63. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p.6.

médiatique⁽⁶⁴⁾ - aux grandes figures tutélaires de la civilisation chinoise que sont Yu-le-grand 大禹 (à Shaoxing, dans le Zhejiang) ou Huangdi 黃帝 (à Huangling, dans le Shaanxi). Honorant des figures que l'on retrouve dans des textes canoniques associés à la tradition confucéenne, ils ont même été décrétés par le ministère de la culture « cultes nationaux » (*guoji* 國祭, celui de Yu-le-Grand est ainsi défini depuis 2007)⁽⁶⁵⁾. Dans un travail très approfondi, TERENCE Billeter a étudié le culte de cette grande figure mythique et tutélaire qu'est Huangdi, l'Empereur Jaune, en soulignant à la fois la continuité des hommages qui lui ont été rendus au XX^e siècle (sauf pendant la Révolution culturelle) et les évolutions des discours⁽⁶⁶⁾. Il défend à partir de là une thèse fortement argumentée et plus générale sur le nationalisme chinois actuel, en expliquant à quel point l'utilisation du passé vise à renforcer un pouvoir autocratique⁽⁶⁷⁾. Il faut souligner ici que la figure de cet « ancêtre » se prête plus que toute autre à ce type d'utilisation politique. À cet égard, la figure de Confucius, Maître plus qu'ancêtre, demeure sans doute beaucoup plus subversive pour le pouvoir que celle de l'Empereur jaune, même si son anniversaire est célébré par les autorités, tous les ans et en grande pompe, à Qufu dans le Shandong⁽⁶⁸⁾. De nombreuses villes, enfin, mobilisent désormais volontiers un patrimoine archéologique et mythique⁽⁶⁹⁾. Il n'est pas possible dans le cadre de cet article de détailler ces différents exemples. Notons cependant que des études de terrain révéleraient probablement que chacune de ces diverses cérémonies et actions ne se ramène pas uniquement à des processus idéologiques d'instrumentalisation du sommet vers la base (même s'ils existent) mais dérive plutôt d'un entrelacs de facteurs (politiques, économiques et touristiques, relationnels, religieux, culturels etc), prenant ainsi la forme de ce que Mauss appelle un fait social total⁽⁷⁰⁾. L'usage politique de la culture traditionnelle, que ce soit pour renforcer la stabilité du pays ou sa cohésion est donc clairement exposé dans le PQC. Loin d'être une instrumentalisation masquée, elle constitue un pan tout à fait assumé de la politique culturelle du pouvoir, qui s'accompagne en même temps d'un souci d'intégration avec l'héritage socialiste et de préservation d'une continuité historique. En même temps, cette politique est loin d'être juste « unidirectionnelle », du sommet vers la base, mais semble aussi être conduite en interaction étroite avec les évolutions de la société. Le schéma n'est plus celui d'un parti qui pénètre tout, enchaînant la culture, mais celui d'un pouvoir qui laisse davantage d'autonomie à la société tout en sachant profiter de ses évolutions. Cette autonomie est néanmoins étroitement contrôlée, quitte à sévir quand se profile une menace, comme ce

fut le cas avec *falungong* que les autorités avaient pourtant à l'origine soutenu⁽⁷¹⁾.

Confucius dans les discours officiels et para-officiels

À ce point de notre enquête, nous avons évoqué à diverses reprises le confucianisme dans les discours officiels, sans paradoxalement qu'il en soit, la plupart du temps, explicitement question. Nous avons en quelque sorte abordé la question par les marges, notamment en constatant l'apparition de

64. Un numéro récent d'un grand hebdomadaire national (détenu par l'agence Xinhua) consacre un grand dossier aux rites et une couverture aux cérémonies rendues à l'Empereur jaune. « Jitan zhi shang, jizu xianxiang de zhengzhi jingjixue » (Sur l'espace sacrificiel, l'économie politique du phénomène des grands sacrifices rendus aux ancêtres), in *Liawang dongfang zhouban*, 21 juin 2007, p. 10-23. De nombreux exemples de cérémonies sont présentés (l'accent étant mis cependant sur le culte rendu à l'empereur jaune). Le magazine, à côté de la dimension politique de ces événements, met aussi en avant leurs très fortes dimensions économiques et touristiques.
65. Dans la ville de Shaoxing (Zhejiang) sont organisées, régulièrement depuis 1995, des cérémonies en l'honneur de Yu-le-Grand. En 2007, ces cérémonies, qui ont eu lieu le 27 avril, ont été orchestrées à la fois par le ministère de la culture, au niveau national et par le gouvernement de la province du Zhejiang. Le fait marquant est qu'elles se sont vues reconnaître un caractère national (*guojia ji* 國家祭). <http://zjnews.zjol.com.cn/05zjnews/system/2007/04/10/008323624.shtml>, consulté le 19 juin 2007.
66. TERENCE Billeter, « Un ancêtre légendaire au service du nationalisme chinois », *Perspectives chinoises* n° 47, mai-juin 1998, p.46 sq. Voir aussi la thèse de doctorat (soutenue à l'Institut d'Études Politiques, Paris) que consacre TERENCE Billeter à ce sujet et qui a donné lieu à un livre : *L'Empereur jaune. Une tradition politique chinoise*, Paris, Les Indes savantes, 2007. Voir enfin le discours de Li Ruihuan, « Zhengxiu, baohu hao Huangdi ling » (Restaurons et préservons avec soin la tombe de Huangdi), in *Xue zhexue, yong zhexue*, op.cit., p.689.
67. L'ouvrage de TERENCE Billeter sera analysé dans le n° 2007/4 de *Perspectives chinoises*. Ce travail remarquable constitue une pièce importante dans l'étude du rapport du pouvoir au passé. Sa principale limite, reconnue d'ailleurs par son auteur, est cependant de ne privilégier que ce que ce dernier appelle lui-même une perspective « plongeante » (*top-down*), c'est-à-dire celle du pouvoir. Nous ne pensons pas qu'attribuer ainsi l'essentiel de l'initiative au pouvoir permette de pleinement comprendre ce qui se joue aujourd'hui autour de la culture en Chine. La réappropriation à la fois par les intellectuels et le peuple de fragments de son passé doit aussi être prise en compte pour saisir l'interaction dynamique entre les autorités et une base qui jouit désormais d'un espace d'autonomie, même si celui-ci reste évidemment contrôlé.
68. Le culte rendu à Confucius n'est pas aujourd'hui un culte national. Comme nous le montrons ensuite, le rapport direct à la figure de Confucius reste très délicat pour le pouvoir. Pour l'arrière plan historique du culte rendu à Confucius, voir Thomas A.Wilson (éd.), *On Sacred Grounds, Culture, Society, Politics and the Formation of the Cult of Confucius*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2002. Nous avons assisté en 2007 aux cérémonies de Qufu dont nous rendrons compte dans un article ultérieur. Indiquons simplement ici que ce que nous avons pu observer nous semble beaucoup plus ambigu que ce dont a pu être témoin TERENCE Billeter lors de son enquête sur l'Empereur jaune.
69. La ville de Bangbu dans l'Anhui donne un bon exemple de cela. Le centre de la ville a été complètement reconstruit en même temps qu'étaient repensés l'urbanisme et le plan de développement. L'aménagement d'un immense jardin central et de plans d'eau est allée de pair avec l'édification d'un ensemble statuaire représentant les grands ancêtres de la civilisation chinoise, comme Yu le Grand.
70. Nous avons pu prendre la mesure de ce phénomène lors de deux études de terrain menées avec Joël Thoraval à Bangbu dans l'Anhui et à Qufu dans le Shandong. Les cas rencontrés seront exposés dans des publications ultérieures. L'aménagement du centre de Bangbu (note 69) résulte d'un entrelacs de facteurs économiques et touristiques, culturels, politiques.
71. Voir Yves Chevrier, « De la révolution à l'État vers le communisme », op. cit., p.109.

Confucius
© Sébastien Billioud

plus en plus fréquente, dans les discours, de notions, de références et de thèmes « confucéens ». Nous avons également été amenés à élargir le champ d'interrogation à la « tradition », à la « culture traditionnelle », tout en soulignant les précautions à prendre avec l'usage de ces termes. La difficulté, quand on s'intéresse au confucianisme aujourd'hui, est que l'on se trouve devant un ensemble de « fragments » épars (Yu Yingshi parlait à cet égard d'un « fantôme ») qui ne revêtent évidemment plus rien de la dimension assez englobante que le confucianisme a pu avoir sous l'empire (même si les époques n'ont évidemment pas été homogènes). En tout état de cause, force est de constater que dans un document aussi central que le XI^e PQC, le terme de *ru* 儒 (qui correspond à ce que nous appelons confucianisme) n'apparaît même pas. Il est épisodiquement cité dans d'autres discours, mais avec toujours une grande prudence. Qu'en est-il du confucianisme proprement dit et de la figure du Maître, alors que tous les éléments que nous avons pu observer jusqu'à maintenant nous laissent penser que la Chine est en ce moment plongée dans une phase de réévaluation critique de sa culture traditionnelle ?

Pour comprendre la difficulté du pouvoir à faire directement référence à Confucius, il faut rappeler que la légitimité du communisme en Chine s'ancre à l'origine dans son rejet de tous les types de « féodalisme ». Il faut évoquer également l'utilisation du confucianisme qui a été faite par le Kuomintang et le régime taiwanais, ce qui rend la question particulièrement sensible. Enfin, il faut de nouveau insister sur le contexte plus récent de diffusion populaire assez large « d'éléments » de confucianisme car c'est sans doute là que la situation actuelle, sur le continent, se différencie notablement de celle qui prévalait dans les années 1990⁽⁷²⁾. Le pouvoir, s'il a un intérêt évident à utiliser toutes les ressources lui permettant de renforcer sa légitimité et la cohésion du pays, n'entend pas pour autant se laisser déborder, ni se laisser dicter son agenda nationaliste par des formes perçues comme radicales de conservatisme culturel.

Aller sur les sites Internet officiels ou para officiels (et notamment sur les forums et autres BBS)⁽⁷³⁾, permet de « prendre la température » de la situation en 2007 et d'examiner d'une part le type de discussion que l'on y trouve et, d'autre part, les positions para officielles (professeurs de l'école du Parti, hauts fonctionnaires etc.). Ces dernières présentent l'intérêt d'être plus spontanées, moins pesées que les discours et textes officiels que nous avons pu examiner auparavant. En revanche, il faut les prendre avec évidemment plus de précautions que ceux-ci quand on s'efforce de jauger l'attitude du pouvoir par rapport au confucianisme. Les lignes qui vont suivre présentent un exemple du type de discussions que l'on

peut trouver en 2007 sur les sites officiels. Il ne s'agit donc que d'un sondage au sein d'une énorme masse d'informations. Notre première constatation est que la question du rôle du confucianisme est parfois directement abordée. Ainsi pouvait-on lire sur le site de l'école du Parti, début 2007, une mise au point sur les « études nationales » (*guoxue* 國學) :

à l'égard de [...] ceux qui ont l'intention d'utiliser l'enseignement confucéen (rujiao 儒教) pour remplacer le marxisme, confucianiser la Chine (ruhua zhongguo 儒化中國) ou encore confucianiser le Parti communiste, le professeur Wang Jie (un professeur de l'école du Parti) a formulé des critiques fines, estimant qu'il s'agissait là de conceptions complètement erronées que le monde académique devait considérer sérieusement et critiquer. À la fin, le professeur a également indiqué que dans la fièvre actuelle des études nationales, il fallait rester vigilant à l'égard de ces tendances à retourner vers le passé (fuguzhuyi 復古主義) et à l'égard du nationalisme radical (jidian minzuzhuyi 極端民族主義)⁽⁷⁴⁾.

Cet article s'intègre en fait dans un espace para officiel de discussion où le confucianisme est abordé assez directement et parfois défendu. Fin 2006 est par exemple publié sur le site *Studytimes*, un article d'un militaire de haut rang, Xu Zhixin, Général de division basé au Xinjiang, avec pour titre *Les dirigeants et les cadres doivent aussi un peu étudier la culture classique* dont nous pouvons citer quelques fragments :

72. L'ampleur du phénomène reste difficile à évaluer, mais la tendance semble forte.

73. Par exemple *zhonggong zhongyang dangxiao*, le site de l'école du Parti : www.ccps.gov.cn ou *xuexi shibao*, www.studytimes.com.cn. Face à la quantité d'informations et de textes, nous sommes allés sur plusieurs sites webs officiels et avons procédé à des recherches par mot clé en rentrant des termes comme *guoxue*, *rujiao*, *rujiao*, *chuantong wenhua* etc.

74. http://www.ccsp.gov.cn/xinwen.jsp?daohang_name=%BD%FC%, consulté le 13/02/2007.

La culture confucéenne est la source culturelle dont nous ne pouvons nous détacher pour construire une société d'harmonie socialiste. [...]. En tant que cadres et dirigeants, nous devons nous nourrir de la culture confucéenne [...]. Chaque cadre du Parti communiste doit faire rayonner les spécificités spirituelles de la culture confucéenne, en aspirant aux plus hautes qualités morales et de comportement [...]⁽⁷⁵⁾.

Réagissant à cet article dans un autre texte, le professeur Wang dont nous avons parlé auparavant estime qu'il reflète l'opinion de beaucoup des étudiants (qui sont aussi des cadres) de l'école du Parti⁽⁷⁶⁾. Alors que sa position est plutôt orthodoxe (nous avons vu sa vive critique de toute idée d'un rôle institutionnel pour le confucianisme), il n'en définit pas moins une double mission pour l'école du Parti : promouvoir à la fois le marxisme et la culture traditionnelle chinoise. Il se livre en outre à une intéressante autocritique de cette institution qui a réagi beaucoup trop lentement (avec dix ou 20 ans de retard précise-t-il) « au problème de la culture traditionnelle à laquelle toute la société prête attention⁽⁷⁷⁾ ». En dehors des sites Internet, la littérature para officielle offre d'autres ressources pour se faire une idée de l'appréciation que porte le pouvoir sur le confucianisme⁽⁷⁸⁾. À partir de cette littérature et des quelques exemples que nous avons cités⁽⁷⁹⁾, nous pouvons faire deux constatations : il apparaît d'une part que le rôle du « confucianisme » proprement dit peut être abordé directement et par conséquent, qu'une discussion interne a bien lieu, ne serait-ce qu'informellement chez les cadres du PCC ; d'autre part, la position qui semble se dégager à l'égard de ce confucianisme oscille entre prudence et réappropriation critique comme si, à l'instar de Mao et de son action (70 % de positif, 30 % de négatif), c'était désormais le vieux Maître et son influence qui devaient être aujourd'hui réévalués.

Un usage politique pour le confucianisme aujourd'hui ? La question dans les cercles intellectuels.

Depuis quelques années, on assiste donc, dans les discours officiels, à une multiplication de slogans aux résonances confucéennes sans que la référence à la culture traditionnelle ou au confucianisme soit nécessairement explicite ou en tout cas exclusive. En réalité, le besoin de rattacher aussi ces slogans à un héritage socialiste et marxiste est manifeste et bien peu étonnant puisqu'il en va là de la légitimité même du régime. C'est avant

tout dans les domaines plus directement liés à la culture, à la morale, à l'éducation ou aux instruments de renforcement de la cohésion nationale que le rôle de la « tradition » chinoise - sans que le contenu de cette catégorie soit précis - est surtout affirmé. Cependant, cette « tradition » a-t-elle aujourd'hui quelque chose de plus à apporter à une pratique du pouvoir, à la définition de politique publique, voire à l'évolution institutionnelle du régime ? Un débat a désormais lieu, en Chine, sur ces thèmes dans le monde intellectuel. Ce phénomène est en lui-même extrêmement intéressant. Notre but est simplement ici de souligner son existence, car il participe du contexte général dans lequel sont articulés les discours officiels que nous analysons. Nous avons déjà évoqué les interactions entre le pouvoir et la base de la société. Le monde intellectuel constitue la troisième pièce de ce triangle, même s'il est difficile de mesurer l'écho réel - probablement encore très modeste⁽⁸⁰⁾ - que ces débats peuvent en fin de compte avoir au sommet.

75. Xu Zhixin, *Lingdao ganbu ye yao xue yidian chuantong wenhua*, http://www.china.com.cn/xsbs/txt/2006-06/20/content_6249063.html, consulté le 13/02/07 sur le site de *xuexi shibao*.
76. Wang Jie, *Dangxiao yao zhongshi dui youxiu chuantong wenhua de xuanchuan he hongyang*, http://www.china.com.cn/xsbs/txt/2006-10/24/content_7271511.html, consulté le 13 février 2007 sur le site de *xuexi shibao*. Dans cet article, Wang Jie évoque le texte du général Xu Zhimin, mais également un autre texte apparemment dans la même veine, de Liu Huiyan, secrétaire du parti de la ville de Zibo dans le Shandong : « Prêtons attention à l'utilité de la culture traditionnelle dans l'enseignement de l'école du parti » (*Zhongshi chuantong wenhua zai dangxiao jiaoyu zhong de zuoyong*) ; nous n'avons pas trouvé le texte en ligne début juin 2007.
77. Wang Jie, *Dangxiao yao zhongshi dui youxiu chuantong wenhua de xuanchuan he hongyang*, *op.cit.*
78. De nombreux ouvrages théoriques para-officiels, rédigés par des équipes de chercheurs travaillant dans de grands organismes d'État, ont été récemment publiés. Nous pouvons notamment mentionner un livre de l'Académie des sciences sociales de Shanghai. Wang Ronghua et Tong Shijun (éd.), *Duoxueke shiye zhong de hexie shehui* (La société d'harmonie dans une perspective pluridisciplinaire), Shanghai, Xuelin chubanshe, 2006. Il y est clairement affirmé que le confucianisme doit faire l'objet d'un nouvel inventaire. Certains aspects jugés positifs - des idéaux (la grande harmonie, *Datong* 大同) et valeurs (son éthique) - sont aussi considérés utiles alors que d'autres doivent être rejetés (notamment la conception des rapports interpersonnels illustrée par les *san gang* 三綱) (p. 326-329, 402). Certains ouvrages s'avancent cependant beaucoup moins dans cette démarche de réévaluation positive. Voir par exemple Leng Rong et Xia Chuntao (éd.), *Kexue fazhan guan yu goujian shehuizhuyi hexie shehui* (La notion de développement scientifique et la construction d'une société d'harmonie socialiste), Beijing, Shehui kexue wenxuan chubanshe, 2007. Ce livre, publié par le Centre de recherche sur la théorie de Deng Xiaoping et sur l'importante pensée des trois « représentativités » de l'Académie des sciences sociales de Chine reste basé sur une parfaite vulgate marxiste, même s'il y est à maintes reprises question de *xiuyang* (culture de soi, p. 208 sq), de morale (socialiste) et de la « théorie des honneurs et des hontes » (*rongruguan* 榮辱觀) (envisagée cependant dans sa relation à la notion de développement scientifique (p. 255 sq).
79. Nous avons choisi ces exemples car ils nous semblaient assez représentatifs de ce que l'on pouvait trouver sur des sites Internet officiels.
80. Chen Ming, que l'on qualifie souvent de représentant du « confucianisme contemporain continental » et qui est en tout cas un ardent défenseur du conservatisme culturel, explique que même si on peut avoir parfois le sentiment d'une sorte de compréhension tacite entre intellectuels confucéens et autorités, les relations directes entre les deux sont en fait inexistantes. « Chen Ming, Gan Chunsong dihua lu, Zhujiang qie ru sheng-huo de ruxue » (Dialogue entre Chen Ming et Gan Chunsong : quand confucianisme pénètre graduellement la vie quotidienne), in *Nandu zhoukan*, à paraître.

L'existence, dans les milieux intellectuels, de discussions sur le confucianisme n'est évidemment pas un phénomène nouveau. Cependant, la vision portée sur celui-ci a considérablement évolué en 30 ans. Nous sommes ainsi passés d'une situation où, dans les années 1980, les problèmes du pays étaient encore souvent imputés à la subsistance du « féodalisme » (confucéen) à une situation où le confucianisme devient souvent désormais valorisé. L'examen de certains itinéraires intellectuels illustre ce phénomène. Nous pouvons prendre l'exemple de Gan Yang 甘陽, intellectuel talentueux et influent, souvent considéré comme l'un des chefs de file de la « nouvelle gauche ». Son regard autrefois extrêmement sévère sur le confucianisme, dans la ligne de ce que nous décrivions des années 1980, a progressivement évolué. Dans un article récent, il va jusqu'à prôner une « voie chinoise » qui pourrait prendre la forme d'une « République socialiste confucéenne » (*rujia shehuizhuyi gongheguo* 儒家社會主義共和國)⁽⁸¹⁾. Le politique en Chine doit, pour lui, tenir aujourd'hui compte d'un triple héritage dont chacune des composantes est importante : (a) la première correspond en quelque sorte à la politique d'ouverture lancée depuis trente ans, axée sur le marché, « qui comprend aussi beaucoup de concepts, désormais familiers, comme ceux de liberté ou de droits ». (b) La seconde composante est l'héritage maoïste qu'il importe pour lui de ne pas oublier : « il s'agit d'une tradition qui incarne l'égalité et la justice », que l'on retrouve avec le slogan actuel de « société d'harmonie ». (c) Enfin, il faut compter avec la « tradition confucéenne ». Par là, il entend surtout un ensemble de pratiques héritées du passé et caractérisant « la vie quotidienne », notamment les relations familiales⁽⁸²⁾. Gan Yang n'embrasse naturellement pas sans critique et de façon globale le confucianisme (bien au contraire, nous voyons là qu'il le prend dans une acception très réduite), mais ce qui est intéressant est de constater d'une part son évolution intellectuelle et, d'autre part, que le confucianisme devient désormais pour lui, suffisamment porteur de sens pour être ainsi mis en avant. Les années 1990 avaient vu toute une évolution d'un certain nombre d'anciens libéraux des années 1980 vers la nouvelle gauche ou vers des formes de conservatisme. Pour beaucoup, les années 2000 sont celles d'une réappropriation critique de pans de la tradition⁽⁸³⁾.

Le débat sur le rôle du confucianisme est désormais également nourri par un certain nombre d'intellectuels revendiquant beaucoup plus directement pour lui un rôle institutionnel fort. Ils se démarquent d'un confucianisme largement encore incarné dans les années 1990 par les écrits de penseurs de Taiwan, Hong Kong ou des États-Unis. Parmi ces « intellectuels militants », on peut nommer Jiang Qing 蔣慶,

auteur d'un ouvrage sorti en 2003 intitulé *Le confucianisme politique* (*Zhengzhi ruxue* 政治儒學) et de nombreux autres écrits. Pour Jiang, la légitimité du pouvoir politique repose sur trois piliers : le ciel *tian* 天, qui incarne une certaine transcendance ; la terre, *di* 地, qui représente la culture et l'histoire ; enfin, l'homme, *ren* 人, lequel évoque la volonté du peuple. Cette conception des choses débouche chez lui sur des propositions concrètes de réforme institutionnelle, notamment avec l'établissement d'un système parlementaire tricaméral reflétant cette triple légitimité⁽⁸⁴⁾. On trouve aussi autour de Jiang Qing un certain nombre d'intellectuels de disciplines diverses, à l'instar de « l'économiste confucéen » Shen Hong 盛洪. Autre représentant connu de ce courant confucéen, le sociologue Kang Xiaoguang 康曉光, un ancien conseiller de Zhu Rongji, qui estime (tout comme Jiang) que le confucianisme doit devenir une religion officielle⁽⁸⁵⁾. Toutes ces propositions donnent lieu à

81. Gan Yang, *Zhongguo daolu : sanshi nian yu liushi nian*, <http://www.wywxwyzx.com/Article/Class17/200704/17083.html>, consulté le 10 avril 2007. Cet article est également paru dans *Dushu*, 6 juin 2007, p. 3-13.

82. Ce texte de Gan Yang a provoqué un débat et des réactions très critiques. Voir Yi Quan, « Xin gaige gongshi bu neng zou rujia shehuizhuyi daolu » (Le nouveau consensus sur la réforme ne peut emprunter la voie d'un socialisme confucéen), in *Gaige neican* (Bulletin d'informations internes), n° 16, 2007, p. 43-45. Voir également Yang Jisheng, « Xiandai minzhu zhidu : yi ge bu neng bei paichu de gaige gongshi » (Le système démocratique contemporain : un consensus sur les réformes qui ne peut être écarté), *op. cit.*, p. 45. Les deux auteurs dénoncent une vision idéalisée du maoïsme chez Gan Yang et de son idée suivant laquelle la révolution culturelle aurait été une « destruction créatrice » (*chuangzaoxing pohuai* 創造性破壞). Yi Quan estime que le confucianisme n'a rien à voir avec le socialisme et il rapproche, sur la méthode, le geste de Gan Yang de celui de Chiang Kai-shek cherchant à unir valeurs confucéennes et triple déisme dans son « mouvement d'une vie nouvelle » (*Xin shenghuo yundong* 新生活運動). Yang Jisheng dénonce quant à lui l'incompatibilité entre le type de relations sociales valorisées par le confucianisme et l'idée même de république.

83. Chen Ming et Gan Chunsong, dressent un constat quelque peu similaire. Ils notent en effet une évolution notable des discours tant des libéraux chinois (dans leur rapport au communautarisme) que de la nouvelle gauche (qui se réfère de plus en plus à la « tradition chinoise » dans sa réflexion sur la modernité). « Chen Ming, Gan Chunsong duihua lu, Zhujian qie ru shenghuo de ruxue », *op. cit.*, à paraître.

84. Selon Jiang Qing, les représentants du *tongruiyuan* 通儒院 incarnant la sagesse confucéenne seraient recrutés par concours ou par recommandation tandis que les représentants du *guotiyuan* 國體院 (la terre et la culture) seraient par exemple des descendants de Confucius. Enfin, les représentants du *shuminyuan* 庶民院 (le peuple) seraient pour leur part élus comme dans une démocratie occidentale. Jiang Qing, *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi*, Taibei, Yangzhengtang wenhua shiye gufen youxian gongsi, 2004. Voir aussi : Jiang Qing, *Zhengzhi ruxue, Dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhe yu fazhan* (Le confucianisme politique : Développement, caractéristiques et orientations du confucianisme contemporain), Beijing, San lian shudian, 2003. Dans ce dernier livre cependant, qui a eu de forts échos en Chine, Jiang Qing ne développe pas son programme institutionnel. Pour une analyse récente du discours de Jiang Qing, on pourra aussi consulter le texte de Daniel A. Bell, *Zhengzhi ruxue de zhengzhi hanyi fansi*, (Réflexions sur les idées politiques du Confucianisme politique), à paraître dans *Dushu*.

85. Kang Xiaoguang, *Renzheng, Zhongguo zhengzhi fazhan de di san jiao daolu* (Une politique basée sur le sens de l'humain : la troisième voie du développement politique chinois), Singapour, Global Publishing, 2005. Notons que les positions de Jiang Qing ou de Kang Xiaoguang sont loin de faire l'unanimité dans les « camp confucéen ». Les confucéens « libéraux » (souvent inspirés par le mouvement dit du « néo-confucianisme contemporain ») les refusent, tout comme certains spécialistes du confucianisme plus marqués par le marxisme. Ainsi, la propagation d'un confucianisme institutionnel est vigoureusement

de nombreux débats et polémiques, bien au-delà de cercles strictement académique. Les discussions sur la « confucianisation de la Chine » que nous avons évoquées dans les discours para officiels en témoignent. Naturellement, ces positions confucéennes et le contexte dans lequel elles s'inscrivent ne vont pas sans susciter des réactions, notamment parmi les auteurs libéraux. Ainsi, un auteur comme Qin Hui 秦暉, assez proche en réalité de la sociale démocratie, dénonce quant à lui dans des livres et conférences le rôle négatif qu'ont pu prendre historiquement des pratiques politiques se réclamant du confucianisme mais qui conservaient en réalité fondamentalement un esprit légiste (*ru biao fa li* 儒表法裡, « confucéen en surface, légiste en réalité »)⁽⁸⁶⁾. Paradoxalement, le confucianisme « occupe le terrain » à travers même les critiques affûtées qui lui sont adressées⁽⁸⁷⁾. L'influence réelle sur le pouvoir des intellectuels confucéens ou inspirés par cette tradition est sans doute aujourd'hui encore faible, même si certains, comme Kang Xiaogang, sont engagés dans un lobbying actif pour promouvoir leur cause. Cependant, l'idée d'une renaissance confucéenne (*ruxue fuxing* 儒學復興) suscite bien des échos, tant dans l'espace para officiel (avec des débats réels) que dans les médias (avec des considérations moins politiques). Les débats intellectuels, tout comme le développement d'éléments d'un « confucianisme populaire », font partie du cadre général dans lequel s'articule désormais le discours d'un pouvoir qui les rend possible tout en les contrôlant étroitement.

Conclusion : une brèche dans le temps ?

Arrivant au terme de cet article, nous pouvons en résumer les éléments centraux : (a) La relation du pouvoir à la « tradition chinoise » (comprise de façon très large) est complexe puisque sa légitimité résulte d'une rupture avec un ordre ancien dont certains aspects (notamment une épistémologie et la moralisation du politique, c'est-à-dire ce que l'on appelle souvent la « sinisation du marxisme ») ont pourtant été perpétués. (b) Depuis 30 ans, on observe cependant un glissement dans le rapport du pouvoir central à cette « tradition ». Il mâture désormais de références « confucéennes » ses orientations politiques, même s'il prend soin d'apporter une justification marxiste à ces nouveaux concepts et à ne pas rompre le fil de l'histoire idéologique. Un tournant est peut-être entrain d'être pris dans certains domaines (culture, éducation) avec la remise à l'honneur ou la réinvention de traditions populaires ainsi qu'avec la sensibilisation des élèves à la culture classique. Le pouvoir semble donc aujourd'hui

d'aujourd'hui rentrer dans une nouvelle phase de réévaluation prudente, critique, mais réelle de la « tradition culturelle » en en identifiant des éléments compatibles avec l'héritage socialiste⁽⁸⁸⁾. (c) Cette réévaluation, qui a d'évidents objectifs politiques (légitimation, cohésion nationale), ne résulte néanmoins pas d'une simple instrumentalisation autoritaire de la culture au sommet. Elle nous semble devoir être replacée dans un contexte plus général d'évolution du regard porté sur la culture classique (et le confucianisme), tant par la société que par le monde intellectuel. Elle reflète par là même aussi

combattue par Fang Keli, qui fut mandaté par le pouvoir pour conduire les premières recherches sur le confucianisme contemporain dans les années 1980 et qui voit là des offensives anti-marxistes destinées à confucianiser le parti communiste ou la Chine. Voir le *Bulletin de travail de la ligue confucéenne internationale* daté du 30 mars 2007 dans lequel figure une lettre de Fang Keli. Réunis autour de ce dernier, un groupe de chercheurs vient d'éditer un livre de combat contre les conservateurs culturels comme Kang Xiaogang, Jiang Qing, Shen Hong ou Chen Ming. Ils dénoncent ouvertement le projet de « confucianiser la Chine » (*ruhua zhongguo*). Zhang Shibao (éd.), *Dalu xinrujia pinglun* (Analyse critique du confucianisme contemporain continental), Beijing, Xianzhuang shujia, 2007.

86. Qin Hui, *Chuantong shi lun* (Dix essais sur la tradition), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2003, p. 167 sq. Qin Hui ne tient pas un discours nécessairement critique sur le confucianisme en tant que pensée, mais condamne avant tout des pratiques politiques. Pour illustrer la présence du confucianisme dans les réflexions des libéraux sur le continent, nous pouvons aussi évoquer la présence de certains de leurs représentants, à l'instar de Liu Juning, lors du Xe anniversaire de la fondation du journal *Yuan Dao*, animé par Chen Ming et proche du conservatisme culturel (cette dernière information nous a été donnée par Joël Thoraval).
87. Trois remarques : (a) comme nous l'avons déjà souligné, le confucianisme était déjà largement thématisé lors de périodes précédentes. Mais il y a selon nous un glissement manifeste. Il devient désormais un sujet beaucoup plus central qu'il ne l'était avant. La mention des controverses qu'il suscite actuellement en témoigne : nous pensons notamment à tout débat autour d'un spécialiste du confucianisme, Li Ling, qui se montre très critique à l'égard de son « renouveau » ou à autre débat très récent, qui a fait couler beaucoup d'encre, sur le besoin pour la Chine d'une nouvelle renaissance (*weniyifuxing* 文藝復興) ou, au contraire, d'une reconstruction morale, *daode jianshe* 道德建設. (b) Le confucianisme a, dans l'histoire, recoupé tant de choses différentes (pensée, pratiques, cristallisation profonde d'habitudes et de modes de pensée) et englobe, si nous ne prenons que la production intellectuelle, des auteurs si divers, qu'il n'est au fond pas étonnant de constater la multiplicité de ses réappropriations contemporaines. Certains le pensent parfaitement compatibles avec une démocratie libérale (c'est notamment, dans l'ensemble, le cas des penseurs dits néo-confucéens contemporains, souvent inspirés par le confucianisme Song et Ming), d'autres avec une démocratie « illibérale » (par exemple Jiang Qing ou Kang Xiaogang), certains le suturent au pragmatisme américain (R. Ames), d'autres au communautarisme (Daniel A. Bell) et toute une tradition – qui recoupe parfois les autres – le rapproche également du socialisme (Gan Yang nous en donne ici un exemple, mais nous pourrions aussi, dans un autre style, citer Li Zehou). Le rapprochement entre socialisme non communiste et confucianisme pourrait donner lieu à une recherche extrêmement fructueuse à l'heure où, d'une part, la tradition redevient porteuse de sens et où, d'autre part, certains en Chine s'intéressent aux expériences de sociale démocratie menées en Europe occidentale et particulièrement en Suède (voir tout le débat récent autour de Xie Tao, un vétéran du PCC qui a appelé à la constitution d'un socialisme démocratique dans la revue *Yanhuang Chunqiu*, suscitant alors un débat important et une contre attaque publique de conservateurs). Il y a en effet eu, à la période républicaine, tout un courant de confucéens socialistes autour notamment de Zhang Junmai et de son projet de « troisième voie ». Voir Roger B. Jeans, Jr., *Democracy and socialism in Republican China, The Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997. (c) La variété de ces appropriations du confucianisme, au-delà des cercles intellectuels, est aussi le fait du personnel politique. Notons à cet égard que la référence au confucianisme n'a pas été effectuée que pour justifier l'autoritarisme. Ainsi, en Corée du sud et à Taiwan, le confucianisme a pu être jugé par Kim Dae-jung ou Lee Teng-hui comme parfaitement compatible avec une démocratie libérale. C'est là aussi un élément à prendre en compte quand on réfléchit à la relation, en Chine, entre politique et culture. Le regain d'intérêt actuel pour le confucianisme est porteur de tensions. Je suis redevable à Jean-Pierre Cabestan d'avoir attiré mon attention sur ce point.

88. Nous ne nous prononçons ici que sur les dimensions non directement religieuses de la culture classique.

un mode de fonctionnement du régime qui n'est plus celui d'un parti imposant partout son projet, mais celui d'un pouvoir qui laisse à la société une certaine autonomie tout en accompagnant et contrôlant étroitement ses évolutions⁽⁸⁹⁾.

J'achèverai cet article en soulevant une question plus large, mais importante aujourd'hui en Chine : celle du rapport qu'entretient une société avec le temps. Dans un ouvrage important, l'historien François Hartog s'intéresse à ce qu'il appelle le *régime d'historicité*, qu'il décrit comme « un outil heuristique, aidant à mieux appréhender [...] principalement des moments de crise du temps, ici et là, quand viennent, justement, à perdre de leur évidence les articulations du passé, du présent, et du futur⁽⁹⁰⁾ ». En quelque sorte intermédiaire entre la longue durée et l'événement, ce concept permet, nous dit-il encore, d'éclairer la tension entre le champ d'expérience et un horizon d'attente⁽⁹¹⁾. Le livre donne plusieurs exemples de ces moments où l'on bascule dans un nouveau régime d'historicité. Ainsi, à travers les écrits de Chateaubriand ou de Tocqueville, il montre comment, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, marqué par les révolutions française et américaine, prend forme un nouvel ordre du temps, « où la leçon désormais vient du futur. [...] L'ancien régime d'historicité, qui était précisément ce temps où le passé éclairait l'avenir, est définitivement caduc⁽⁹²⁾ ». La fin du XX^e siècle, de part et d'autre de 1989, marque également l'avènement d'un nouveau régime d'historicité, que F. Hartog, à travers une étude sur la mémoire et le patrimoine, caractérise par l'idée d'un « présentisme » devenu dominant. Ce n'est plus l'avenir qui éclaire le présent, mais ce dernier qui s'hypertrophie, accapare l'horizon, par l'information, la mondialisation, la consommation et l'éphémère etc. Le présent, nous dit Hartog, fabrique désormais quotidiennement le passé et le futur dont il a besoin⁽⁹³⁾.

Il est bien sûr prématuré de s'avancer sur un nouveau régime d'historicité en Chine contemporaine faute d'avoir le recul suffisant pour juger de retournements inscrits dans des durées assez longues. L'ouvrage de Hartog nous invite cependant à nous demander, à partir de l'exemple du rapport à la « tradition » et au « confucianisme », dans quelle mesure la Chine ne traverse pas en ce moment une crise du temps, une nouvelle articulation du passé, du présent et du futur. Certes insuffisants à eux seuls pour apporter quelque réponse définitive sur cette question, les éléments que nous avons examinés dans cet article (discours du pouvoir sur la culture classique) comme ceux que nous avons juste évoqués (confucianisme dans la société et dans le discours des intellectuels) plaident néanmoins dans ce sens. Ils suggèrent en

effet que la Chine semble redécouvrir aujourd'hui, à une échelle beaucoup plus vaste que dans les années 1980 ou 1990⁽⁹⁴⁾, que sa « tradition » classique, notamment « confucéenne », - réelle, réinventée ou rêvée - redevient peut-être une source capable d'informer le présent ou l'avenir. Au minimum peut-on dire qu'elle sort désormais de sa muséification⁽⁹⁵⁾ pour élargir le champ de l'expérience et des références collectives, que ce soit au niveau du pouvoir (central, local) ou à celui des individus. Elle peut ainsi devenir porteuse de sens et de ressource, productrice de mémoire et d'identité. Cependant, précisons tout de suite que cette réactivation ou production du passé, à des niveaux variés, ne se caractérise en aucun cas par le monopole d'une tradition donnée. Elle revêt à la fois un caractère pluriel (on l'observe dans le renouveau religieux, dans les relectures de la pensée et de l'expérience politiques etc.) et extrêmement parcellaire⁽⁹⁶⁾. Ce profond retour du passé, y compris d'un passé récent, va probablement aller de pair – et les symptômes sont déjà visibles – avec une prise de conscience collective de plus en plus aiguë du fait que la Chine actuelle, loin d'être juste « nouvelle », est avant tout le produit d'un grand télescope de traditions. •

89. Pour une analyse approfondie de cette évolution du régime, je renvoie à l'article précité de Yves Chevrier, « De la révolution à l'État par le communisme », *op. cit.*, p. 92-113.

90. François Hartog, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

91. *Ibid.*, p.28. Un régime d'historicité, nous dit aussi F. Hartog, « n'est que l'expression d'un ordre dominant du temps. Tissé de différents régimes de temporalité, il est, pour finir, une façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps – des manières d'articuler passé, présent et futur – et de leur donner sens ». Il ajoute un peu plus loin que « contesté sitôt qu'instauré, voire jamais totalement instauré [...], un régime d'historicité s'installe lentement et dure longtemps ». *Ibid.*, p. 118. Il précise enfin qu'il y a des « périodes de chevauchement » entre les différents régimes (p. 119).

92. *Ibid.*, p.107.

93. *Ibid.*, p.106. Hartog nous donne de ce passage entre l'ancien régime d'historicité (dominé par le futur) et l'actuel (sous la coupe du présent) un exemple éclairant à travers l'urbanisme de Paris. En 1971, les pavillons de Baltard, aux Halles, sont détruits. Quelques années plus tard (et Hartog propose alors une analogie avec la gare d'Orsay, qui sera, elle, préservée), telle destruction aurait été simplement impossible, et « les Halles auraient été sauvées comme patrimoine exceptionnel du XIX^e siècle ».

94. Pour une perspective sur les années 1980 et 1990, le lecteur pourra consulter avec profit un entretien donné par Joël Thoraval à la revue *Esprit*. « Conscience historique et imaginaire social, le débat intellectuel des décennies 1980 et 1990 », *Esprit*, février 2004, p. 171-83. Joël Thoraval montre notamment comment évolue dans les années 1990 le regard porté sur l'héritage impérial (p. 175).

95. Ce qui ne veut pas dire qu'elle sorte du musée... Bien au contraire, il sera intéressant de voir dans les années à venir comment ce retour de la tradition se traduira en « patrimoine », en commémorations, en expositions de tous ordres etc. L'idée de la muséification du confucianisme avait été avancée par Levenson. En 1958, dans un manifeste assez connu, quatre grands intellectuels (Mou Zongsan, Tang Junyi, Zhang Junmai, Xu Fuguan), à l'époque très isolés, la dénoncent.

96. Nombreuses sont encore les zones d'amnésie collective (révolution culturelle, Tiananmen etc.), voire même « d'amnésie organisée ». Cependant, ce retour auquel nous assistons n'est pas celui du passé des historiens, mais celui d'une production de passé pour éclairer l'expérience présente ou l'avenir.