

Jean François Billeter

Professeur honoraire de l'Université de Genève

Un sinologue face à la Chine.

Réflexions actuelles et inactuelles¹

Vous pensez peut-être qu'un sinologue sait tout sur la Chine, qu'il pourrait en parler avec facilité et que, s'il s'exprime peu, c'est qu'il est paresseux ou timide, ou paralysé par d'inutiles scrupules. Dans mon cas, la raison est différente. Elle est que je m'intéresse à des questions qui sont éloignées de celles qui agitent l'opinion. Je ne me désintéresse pas du présent, bien au contraire, mais je le fais d'une façon inactuelle, si je puis dire.

Je constate que, depuis que je me suis tourné vers études chinoises, il y a cinquante ans, elles se sont développées de façon extraordinaire, mais avec un effet très réduit, voire nul dans certains domaines, sur les idées que le public, même le public cultivé, se fait de la Chine, de son histoire et de sa civilisation. Cette non-communication a diverses causes.

La première est que le passé chinois est comme oblitéré. Il l'est pour moi quand je pense à ce qu'était Pékin lorsque s'y suis arrivé pour la première fois en 1963. Le Transsibérien longeait longuement les murailles de la ville, sur son flanc ouest, puis sur son flanc sud, avant d'entrer dans une gare nouvelle où il n'y avait quasiment personne. Les grandes avenues se terminaient au nord et sud, à l'est et à l'ouest par les anciennes portes, ce qui donnait la mesure de ce qu'avait été pendant huit cents ans la capitale de l'empire. L'habitat traditionnel, qui remontait pour l'essentiel à l'époque mongole, était pratiquement intact. Des nuées d'enfants jouaient dans les ruelles où ne passait aucun véhicule. Quand on franchissait l'une des portes, on se trouvait presque tout de suite à la campagne. De l'école de langue où j'ai passé les premiers mois, je voyais un milieu des champs un hameau composé de quelques basses maisons de terre et de quelques arbres qui rappelait des peintures d'époque Song.

¹ Conférence donnée à Lausanne le 26 mars 2014 devant la Section romande de la Société Suisse-Chine à Lausanne.

L'Université de Pékin était entourée de rizières. Les nuits d'été, les crapauds y faisaient un bruit assourdissant. Dans les magasins d'État, les calculs se faisaient au boulier, avec une dextérité folle. Lorsque des boutiques de fortune étaient dressées pour la vente des fruits de saison, elles étaient ornées d'inscriptions exécutées au pinceau par des artisans qui étaient des artistes. En hiver, la nuit, la route qui bordait l'université était parcourue par d'interminables cortèges de chars chargés de choux, tirés chacun par un petit cheval et un âne. Mis à part le premier de la file, les cochers dormaient sur le haut des choux. C'est ainsi que les paysans approvisionnaient la ville. J'ai encore vu sous les murs, une fois, une caravane de chameaux apporter du charbon de Mongolie. Tout cela appartient maintenant au passé, à Pékin et dans la plus grande partie de la Chine.

*

Mais aujourd'hui, le passé est oblitéré d'une autre façon. L'histoire n'a de sens que si elle est interprétée et donne lieu à un récit. En Chine même, j'ai vu le récit se transformer plusieurs fois. Le moment le plus intéressant ont été les années 80, quand les intellectuels chinois ont pu débattre publiquement de questions fondamentales, notamment de celle de la continuité entre la Chine d'ancien régime et son système mandarinal d'une part et le nouveau régime de l'autre. Cette question-là et d'autres questions apparentées ont suscité un grand intérêt dans une partie de l'opinion chinoise de l'époque. Après la répression du soulèvement démocratique de 1989, lorsque le régime est devenu ouvertement réactionnaire, ces discussions ont été brutalement interrompues et n'ont pas repris depuis, du moins pas dans la sphère publique. L'actuelle propagande sur la grandeur passée de la Chine et sur l'excellence de sa culture traditionnelle est intellectuellement creuse, mais n'est pas idéologiquement neutre : elle est un interdit jeté sur la pensée critique.

Le miracle économique qui stupéfie le monde depuis une vingtaine d'années a aussi puissamment contribué à effacer le passé. D'abord parce qu'il a créé une réalité entièrement nouvelle, mais aussi parce qu'il a imposé le discours économique comme le seul discours pertinent sur la Chine. Ce sont les hommes d'affaires qui ont donné le ton. Le développement rapide d'une société de consommation calquée sur la nôtre a encore réduit l'écart, en apparence du moins, entre les Chinois et nous, et réduit d'autant notre curiosité. Désormais, quand

surgissent des difficultés de compréhension entre nous et nos interlocuteurs chinois, la tendance est de les expliquer par les « cultures » différentes et d'oublier que ces « cultures » ne peuvent être comprises que par l'histoire qui les a produites. Sans l'histoire, le recours aux « cultures » ne fournit que des explications pauvres.

L'oblitération de l'histoire, ou son escamotage, crée une sorte de manque que beaucoup ressentent et ne parviennent pas à nommer. Je ne pense pas en premier lieu à tous ceux qui ont quotidiennement affaire à la Chine, aux hommes d'affaires qui y font des affaires, aux journalistes qui analysent son évolution, aux sinologues qui sont tout à leurs recherches, aux spécialistes de toutes sortes qui pratiquent des échanges avec leurs homologues chinois. Je pense plutôt au public qui est plus en retrait, comme je le suis moi-même aujourd'hui, et qui, face à la Chine, ressent un certain malaise qu'il ne sait comment formuler. Quand il se tourne vers les sinologues, il est souvent déçu : il ne trouve pas chez eux de réponses à son questionnement. Il se demande même parfois à quoi servent les sinologues, ou si cette appellation correspond encore à quelque chose, car il ne rencontre plus guère que des spécialistes : connaisseurs de la philosophie chinoise ancienne, de telle religion, de telle période historique ou, pour aujourd'hui, des économistes, des sociologues, des politologues, des juristes, des linguistes, etc. Je me suis moi-même demandé plus d'une fois si le terme de sinologue ne devait pas être abandonné au profit de dénominations plus précises correspondant à l'actuelle division académique du savoir.

*

Eh bien, réflexion faite, je considère qu'il faut encore des sinologues, mais qu'il convient de donner à ce terme un sens nouveau. Je définirais le sinologue comme celui qui est capable de franchir la barrière de la langue et d'aider les autres à la franchir – de franchir la barrière de la langue comme on franchit la barrière du corail quand on quitte un atoll.

La belle affaire, me direz-vous : n'y a-t-il pas de plus en plus d'Occidentaux qui apprennent le chinois et le parlent de mieux en mieux ? N'avons-nous pas affaire à de jeunes générations de Chinois qui parlent très bien nos langues, en premier lieu l'anglais ? Cette situation nouvelle facilite certes les contacts, mais seulement à un niveau superficiel. Par en dessous, la barrière subsiste, pratiquement inentamée. Mais pour s'en apercevoir, il faut plonger. Il faut toucher aux mots clés

qui sont chargés d'histoire, qui résument certains aspects de la sensibilité, qui structurent les relations sociales et la personnalité morale ainsi que toute la pensée traditionnelle. Or ces mots-là, que ce soit dans un sens ou dans l'autre, on ne les rencontre que dans la langue de l'autre. Tant que nous parlons notre propre langue avec nos amis chinois, ou nos partenaires et collaborateurs, elle forme comme un miroir qui nous renvoie notre propre image. C'est comme si nous nous mirions dans la surface de l'eau, à la manière de Narcisse, sans voir ce qu'il y a dessous. Or sous la surface, il n'y a pas des profondeurs glauques, mais un autre monde, structuré par un autre langage, héritier d'une autre histoire.

Ne croyez pas qu'en me servant de telles images, je veuille suggérer que cet autre monde est inaccessible ou mystérieux. Non, je cherche à montrer de quel ordre sont les vraies difficultés, dans le passage d'un monde à l'autre, afin qu'on leur apporte de vraies solutions et rende possible une vraie compréhension – à nouveau dans les deux sens. Je vais montrer par quelques exemples à quel point les mots sont chargés d'histoire.

Zhangbei 长辈 et *wanbei* 晚辈 sont deux mots courants en chinois. Le premier désigne la génération aînée, dans une famille, le second la génération cadette. Tout récemment, le premier jour de l'année du cheval, j'ai téléphoné à une nièce de ma femme, qui était chinoise. La nièce habite Taiwan et c'est son mari qui a décroché. « J'appelle pour te souhaiter bonne année », lui-ai-je dit, et il m'a répondu : « C'est le monde à l'envers ! On n'a jamais vu *zhangbei* prendre les devants pour souhaiter bonne année à *wanbei* ! » C'était dit en riant, mais ce n'était pas anodin. Mon épouse, née à Pékin, est devenue avec le temps une avocate convaincue des valeurs démocratiques suisses, mais parfois le fond chinois ressurgissait. Lors d'un conflit avec un neveu, et comme ce conflit lui causait des soucis, je lui ai dit : « Allons, fais un geste », sur quoi elle m'a répondu sur le ton le plus déterminé : « Pas question ! Je suis *zhangbei*, c'est à la *wanbei* de faire le premier pas ». Nous étions dans un vrai conflit de valeurs. Pour moi, c'était à la personne la plus âgée, réputée la plus sage, à prendre l'initiative. Mais non : la hiérarchie des générations primait. Cela offusquait ma conception chrétienne du pardon, mais je n'ai pas eu gain de cause.

Ce qui est intéressant, c'est que ce respect absolu de la hiérarchie familiale vient de très loin.² Elle remonte à un événement historique ancien, celui de la création de l'organisation de l'aristocratie chinoise, classe dirigeante de la dynastie des Zhou, aux environs de l'an mille avant notre ère. Cette organisation était indistinctement familiale, religieuse et politique. Elle était familiale dans sa terminologie. Dans la grande famille aristocratique, toutes les relations étaient hiérarchiques, donnant toujours à l'un le pouvoir ou du moins la préséance sur l'autre. Elle a été conçue de façon à ce qu'elle pût s'étendre sans que jamais ne s'y introduise le moindre désordre. Elle pouvait comprendre plusieurs dizaines ou plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de membres, réunissant jusqu'à quatre générations simultanées, sans que jamais, entre deux de ses membres quels qu'ils fussent, l'ordre de préséance ne fût ambigu. Ne serait-ce que du point de vue purement formel, ce système est à coup sûr l'une des grandes créations de l'esprit humain.

On peut dire que cette extraordinaire création est devenue l'une des matrices de la civilisation chinoise. On en trouve un signe dans le fait qu'aujourd'hui encore, il n'y a pas un mot pour « frère », mais deux : *gege* 哥哥 (ou *xiong* 兄), pour le frère aîné, *didi* 弟弟 pour le frère cadet. Quand on traduit en chinois la devise de la République française, « fraternité » se traduit par *xiongdì* 兄弟, qui signifie littéralement « les grands frères et les petits frères ». Il n'est pas exagéré de dire qu'en Chine toutes les relations humaines sont sorties de cette matrice hiérarchique, au point que le phénomène humain élémentaire n'a pas été conçu comme un atome, mais comme un binôme hiérarchisé. L'autre grand principe a été celui de la lignée, dont je ne dirai rien ici. Vous voyez que, comme une toute petite quantité de matière suffit au chimiste pour analyser une substance, quelques mots suffisent au sinologue pour remonter très haut dans l'histoire.

*

Voici maintenant un autre cas de figure, celui d'un mot dont nous nous servons pour parler de la Chine et qui nous induit en erreur : le mot « confucianisme ». Ce mot nous fait croire qu'il s'agit d'une doctrine remontant à Confucius alors que le terme chinois, *rujia* 儒家, ne

² Je reprends ici des notions d'histoire exposées dans la seconde partie de *Chine trois muette* (Allia, Paris, 2000 ; éd. revue et corrigée, 2010), intitulée « Bref essais sur l'histoire chinoise, d'après Spinoza » ; voir p. 102 et s.

comporte pas de référence à la personne de Confucius. Il désigne une tradition lettrée, ou plus exactement *savante* car centrée sur la connaissance de textes anciens, qui a fourni à l'empire l'idéologie dont il avait besoin pour se justifier et durer. Cette idéologie impériale a pris forme des siècles après la mort de Confucius (551-479 avant notre ère), mais s'est réclamée de lui et en a fait son saint patron. C'est à ce titre qu'on peut la qualifier de « confucianiste ». Il s'agit d'une idéologie profondément conservatrice, fondée sur le respect des hiérarchies et notamment sur les sacro-saints *san gang* 三纲, les « trois principes » que sont la soumission du sujet au prince, du fils au père et la femme à son époux.³ En comparaison, le Confucius historique apparaît comme un personnage fort libre et peu conventionnel, somme toute assez attachant, qui après avoir échoué dans ses ambitions réformatrices a tenté d'agir en se faisant éducateur. De cette belle indépendance, il n'est plus question dans l'idéologie impériale qui s'est réclamée de lui. Et c'est contre cette idéologie conservatrice que s'est élevée la jeunesse estudiantine chinoise lors du grand mouvement de mai 1919, qui a été le véritable coup d'envoi de la révolution contemporaine. Que les instituts que l'actuel gouvernement chinois s'efforce d'implanter partout s'appellent « instituts Confucius » est la marque évidente de ce que la Chine est aujourd'hui dans une phase de restauration idéologique.

Mais j'en reviens au problème terminologique. Parler tout uniment de « confucianisme » là où les Chinois eux-mêmes utilisent un tout autre terme, ou plus exactement plusieurs autres termes permettant de faire d'indispensables distinctions – parler ainsi nous empêche d'appréhender l'histoire et les prolongements que l'histoire a dans le moment présent. Les sinologues savent tout cela, mais le public plus éloigné de la Chine l'ignore et reste plongé dans la perplexité. Des remarques analogues pourraient être faites à propos du taoïsme, qui est un terme tout aussi simpliste et trompeur, qui confond ce que l'on désigne en chinois, avec raison, par cinq ou six termes différents.

*

³ Voici deux des formules canoniques : *Sangangzhe he wei ye ? Jun chen, fu zi, fu fu ye* 三纲者何谓也？君臣，父子，夫妇也。 (*Baibu tongyi* 白虎通义) *Jun wei cheng gang, fu wei zi gang, fu wei fu gang* 君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲 (Kong Yingda). *Gang* 纲 signifie « principe directeur ». A l'origine, le terme désigne la poignée sur laquelle on tire pour sortir de l'eau un filet rempli de poisson.

Il me semble donc que le sinologue peut faire œuvre utile en clarifiant le sens des mots, mots chinois et mots d'ici. Je crois qu'il peut aussi aider le public d'ici comprendre les causes de l'embarras non formulé qu'il ressent face à la Chine. Cet embarras tient pour une bonne part à l'oblitération de l'histoire dont j'ai parlé au début.

La Chine est en panne de récit. Elle l'est d'abord sur le plan intérieur. Le régime ne peut tenir un langage de vérité sur ce qui s'est passé depuis sa fondation en 1949 et ne tolère pas qu'on le fasse à sa place ou qu'il y ait un débat public sur cette histoire. A l'époque où je faisais mes études à Pékin, dans les années soixante, la saga révolutionnaire d'avant 1949 avait encore tout son prestige. Elle est bien usée maintenant. Elle ressemble à une vieille relique que l'on continue à exhiber dans certains rituels figés. Les grands moments du vrai mouvement ouvrier chinois, dans les années 20, et l'extraordinaire floraison de la pensée critique et de la remise en cause du passé qui a caractérisé les années 20 et 30 ne sont plus évoqués, et pour cause. Il reste *un* récit dont le régime use et abuse, celui des horreurs de l'invasion japonaise. Il en est un autre, celui de la grandeur passée de la Chine, censée revenir bientôt, mais il s'agit d'un rêve plutôt que d'un récit, car le régime se garde bien de préciser quels furent exactement les ressorts de cette grandeur passée. Un autre rêve est celui de la démocratie, que le régime est obligé de promettre, car il ne sait que promettre d'autre sur le plan politique. Mais pour le moment, il fait tout ce qu'il peut pour que ce rêve soit pareil à un horizon, qui recule à mesure que l'on s'avance vers lui.

Certains d'entre vous m'objecteront que de nombreux intellectuels chinois ont une conscience aiguë de cette impasse et en discutent beaucoup entre eux. Vous m'objecterez aussi qu'une lutte incessante se livre entre le régime qui ne veut pas de la vérité sur l'histoire récente et ceux qui la veulent, et que les fronts ne cessent de bouger. Mais vous savez aussi que le régime définit les lignes à ne pas franchir et sévit quand elles le sont. Il y a aussi la difficulté intrinsèque des problèmes posés, qui fait que les intellectuels ont souvent de la peine à se mettre d'accord entre eux. Un essayiste que j'aime beaucoup, Li Ling, archéologue et historien de la Chine ancienne, professeur à l'Université de Pékin, raconte dans l'un de ses livres récents comment il a été invité, avec d'autres éminents historiens, à débattre en petit comité de la façon dont devait être présentée l'histoire chinoise dans le Musée national

d'histoire de la place Tiananmen, qui était alors en réfection. Ils n'ont pas pu se mettre d'accord sur la périodisation ni sur la terminologie, de sorte que les objets exposés dans ce musée depuis sa réouverture ne disent rien, faute de récit.⁴

A la suite de la votation du 9 février, *Le Temps* a publié un excellent article d'Andreas Saurer, un médecin-psychothérapeute et psychanalyste, intitulé « Les Suisses de 1291 et ceux de 1848 face à face ».⁵ L'article était une réponse à la saillie de Blocher sur la « conscience nationale plus faible des Romands ». L'idée qu'un citoyen suisse se fait de lui-même et de la société dans laquelle il vit, disait l'auteur de l'article, varie du tout au tout selon qu'il situe l'origine de cette société en 1291 ou en 1848. Dans le premier cas, la Suisse romande en est exclue, dans le second elle en est une partie importante. Ce genre de débat est essentiel, il est essentiel qu'il ait lieu pour que nous comprenions qui nous sommes et puissions déterminer ce que nous voulons. Les débats de même nature sont essentiels en Chine, mais là-bas les implications sont si dramatiques que le pouvoir les interdit ou les soumet, quand il les tolère, à une très vigilante surveillance. Cette situation crée une frustration dont nous ressentons les effets jusqu'ici, généralement sans comprendre d'où elle vient.

L'absence de récits suffisamment convaincants de l'histoire chinoise m'a incité à en concevoir un. J'en avais besoin pour l'enseignement, mais surtout pour moi-même, par besoin de comprendre. A un certain moment, un récit a pris forme et je l'ai formulé dans un essai qui constitue la seconde partie du petit ouvrage intitulé *Chine trois fois muette*. Mon fil conducteur est une certaine conception du pouvoir dont j'ai déjà parlé, apparue vers l'an 1000 avant notre ère, qui a évolué au fil de siècles en s'adaptant à de profonds changements économiques et sociaux, mais dont quelques invariants ont subsisté jusqu'à nos jours. De sorte que mon bref essai, auquel je ne trouve rien à redire quand je le relis quinze ans plus tard, constitue aussi une contribution à la philosophie politique. Car la forme chinoise du pouvoir s'ajoute aux formes classiques que nous connaissons, celles du despotisme, de la monarchie et de la république. Il est un despotisme, certes, mais d'une nature particulière qui n'est pas facile à comprendre pour nous, du moins

⁴ 李零, 放虎归山 (山西人民出版社, 太原, 2008), p.166-171.

⁵ Dans le n° du 28 février 2014.

pas au premier abord, parce qu'il repose sur des idées qui ne nous sont pas familières. Voici un passage de *Chine trois fois muette* qui en donnera une idée :⁶

Les fondateurs de Zhou ont instauré un régime divisé en deux sphères : une sphère supérieure, celle de l'aristocratie minutieusement hiérarchisée, étroitement unie par sa savante répartition des privilèges, ses liens familiaux, ses rites – et une sphère inférieure, celle de l'ensemble des populations soumises, fort différentes les unes des autres par leurs institutions sociales, leurs coutumes et leurs pratiques religieuses. Elles étaient libres de vivre comme elles l'entendaient à la condition de rester soumises. De nouveau, les Zhou ne se sont pas contentés d'établir une domination de fait. Ils ont créé un ordre qui est devenu l'un des fondements de la civilisation chinoise, un ordre dont on retrouve l'empreinte dans la représentation du monde et jusque dans les catégories de l'entendement chinois. Nous pourrions dire, en des termes qui nous sont familiers, que la sphère supérieure, une et dominante, a représenté à partir de ce moment-là l'universel et la sphère inférieure, divisée et diverse, le particulier. Les catégories chinoises qui rendent compte de ce rapport sont le Ciel et la Terre, ou le *yang* et le *yin* – en haut le Ciel ou le *yang*, qui est unifié et qui domine le divers en l'organisant, en bas la Terre ou le *yin*, qui est désuni, qui tend au désordre et qui a besoin d'être organisé. Pour comprendre les deux notions de *yin* et de *yang*, il faut s'être aperçu qu'elles sont, au fond, des catégories sociopolitiques.

On n'a pas suffisamment mesuré, me semble-t-il, à quel point le monde chinois a été marqué, dans ses institutions, dans ses représentations et jusque dans les catégories de son entendement, par cette division de la réalité sociale en deux parties différentes, liées entre elles par des interactions aux formes asymétriques et mouvantes. Je ne serais pas étonné que l'on découvre un jour dans cette division un principe structurant aussi déterminant que le principe des trois fonctions que Georges Dumézil a cru apercevoir dans le monde indo-européen.⁷

En reconnaissant ce principe, on ne niera nullement le caractère pleinement historique du passé chinois. Au contraire, on comprendra beaucoup mieux cette histoire parce qu'on la saisira enfin selon ses propres catégories. On verra comment plusieurs fois, après de grandes transformations technologiques, économiques et sociales, s'est recréé un

⁶ *Op.cit.*, p. 110-114.

⁷ Celles du prêtre, du guerrier et de l'éleveur/paysan. Voir *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Latomus, Bruxelles, 1958).

ordre qui était chinois parce qu'il était fondé sur cette division. Le premier grand ordre de ce genre a été la royauté aristocratique des Zhou, le deuxième l'empire bureaucratique fondé par Qin Shihuang, le troisième l'empire aristocratique des Tang, puis mandarin des Song, des Ming et des Qin. Le régime actuel repose sur les mêmes bases. Le Parti communiste chinois a rétabli, une fois de plus, la division traditionnelle de la société en deux sphères mais, cette fois-ci, le croisement de la tradition chinoise avec la tradition bolchévique et d'autres éléments de provenance occidentale a produit un mélange instable, dont l'avenir est incertain.

*

Je pense que pour donner un sens à l'histoire chinoise, nous ne devons pas seulement réunir les faits de façon à ce qu'ils forment un récit cohérent, mais placer ce récit en regard du récit que nous faisons de notre propre histoire, et donc les placer les deux dans un même champ, qui ne peut être que l'ébauche d'une histoire universelle. C'est dans ce sens-là qu'est allée ma réflexion. J'ai eu le sentiment de découvrir quelque chose d'important lorsqu'il y a quelques années Mu Zhongjian, professeur d'histoire de la philosophie chinoise à l'Université des nationalités de Pékin, m'a offert un petit livre qu'il venait de publier avec l'un de ses collègues, publié aux presses de l'École supérieure du Parti.⁸ Cet ouvrage était une proposition, voire un programme. Il présentait 85 œuvres, allant des origines à la fin de la dernière dynastie impériale, au début du 20^e siècle, qui constituaient selon les auteurs la fine fleur de ce que la civilisation chinoise avait produit dans les domaines de la philosophie, des lettres, de l'historiographie et des sciences et qu'idéalement, un jour, tout citoyen chinois cultivé devrait connaître. Une liste restreinte de dix ouvrages constituait le minimum requis. Je me suis intéressé à cette liste et j'ai eu l'idée de regarder comment ces 85 ouvrages essentiels se répartissaient dans le temps, à l'échelle des siècles. Il en est résulté un tableau extrêmement intéressant, dont ressortait un fait massif : sur les 85 ouvrages retenus, seuls 12 étaient postérieurs à 1600 et 5 seulement postérieurs à 1700. Le choix des auteurs pouvait certes être discuté et modifié dans une certaine mesure, mais le fait était là. Sa signification apparaît quand on superpose à la courbe chinoise une

⁸ 张岱年, 牟钟鉴 : 中国思想文化典籍导引 (中共中央党校出版社, Pékin, 1994).

courbe comparable des ouvrages européens qui comptent pour nous. Pendant ces mêmes siècles, c'est en Europe une courbe ascendante, qui représente la naissance et le développement de l'âge moderne et où figurent Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Constant, Tocqueville, Marx, Hegel, Nietzsche et tant d'autres, pour ne parler que de la philosophie et de la pensée politique. Nous oublions volontiers que beaucoup d'idées sur lesquelles nous vivons n'ont pas toujours existé et qu'elles nous viennent de ces penseurs. Pendant les mêmes siècles, la vie intellectuelle a certes été animée en Chine aussi, mais n'a pas produit beaucoup d'idées utiles aujourd'hui. C'est un fait qu'il faut reconnaître et qui explique aussi, en partie, pourquoi le passé pèse si lourdement, quoique de manière invisible, sur la Chine d'aujourd'hui

*

J'ai touché en peu de temps plusieurs problèmes, en les simplifiant avec une audace, voire une témérité que mes amis sinologues présents dans la salle me reprocheront peut-être, ou excuseront. L'un des points a été l'indispensable clarification du sens des mots. Un autre a été l'absence de récit et les causes de cette absence. Un troisième a été la spécificité de la tradition politique chinoise. Je n'ai pas du tout parlé du problème que pose la transition, bien entendu souhaitable, de cette conception traditionnelle du pouvoir à une société démocratique. Bref, il y avait une infinité de choses à dire. J'en ai choisi quelques-unes, je ne sais pas si j'ai bien choisi – mais telle a été ma contribution aujourd'hui.