

## Histoire intellectuelle de la Chine

M<sup>me</sup> Anne CHENG, professeure

COURS : CONFUCIUS REVISITÉ : TEXTES ANCIENS, NOUVEAUX DISCOURS (*suite*)

Le cours de cette année s'est inscrit dans le prolongement de celui de 2008-2009 où j'ai inauguré mon enseignement au Collège de France en proposant une « revisite » de Confucius, plus spécifiquement celui des *Entretiens* (en chinois *Lunyu* 論語). Comme je l'ai rappelé en commençant, c'est avec une traduction de ce livre (qui a eu – et a toujours – en Chine et dans toute l'Asie orientale une portée comparable à celle des Évangiles dans l'Europe chrétienne) que j'ai fait mes premières armes en sinologie il y a trente ans. Mais il se trouve aussi que nous assistons actuellement à un spectaculaire « retour de Confucius » en Chine continentale. C'est ce qui est désormais devenu un véritable phénomène de société que j'ai choisi comme point de départ d'une démarche à rebours.

L'année dernière, nous avons vu comment la figure de Confucius s'est trouvée étroitement mêlée aux vicissitudes de la longue marche de la Chine vers la modernité occidentale, la question cruciale étant : dans quelle mesure la Chine a-t-elle besoin de table sur son passé (identifié comme confucéen) pour assurer un fondement stable à une société en pleine mutation ? Ou bien, au contraire, dans quelle mesure a-t-elle besoin de faire table rase du passé pour avoir les coudées franches dans la course à la modernité ? Pour les intellectuels chinois du xx<sup>e</sup> siècle, le grand point d'interrogation a été, et est toujours dans une certaine mesure : comment expliquer que tout ce qui a fait le fondement de leur « civilisation millénaire » soit aussi contraire aux fondements de la modernité occidentale qui a nettement pris le dessus à partir du milieu du xix<sup>e</sup> siècle ?

Depuis l'icône du mouvement du 4 mai 1919 jusqu'à celui de la Révolution culturelle des années 1966-1976, suivi du revirement spectaculaire des trois dernières décennies, nous nous sommes intéressés l'an passé aux multiples façons dont nos contemporains chinois se réapproprient Confucius et ses *Entretiens* après les avoir violemment vilipendés. Le moment est maintenant venu de nous

poser la question : qu'en est-il de nous ? À travers quelles lunettes occidentales (par quoi j'entends principalement européennes et nord-américaines) lisons-nous les *Entretiens* et quel Confucius voyons-nous ? On peut distinguer sommairement deux Confucius qui correspondent à deux grands moments universalistes de l'histoire occidentale : le Confucius hérité des Lumières, puis le Confucius réinventé par le monde issu des deux conflits mondiaux du siècle dernier. Le premier moment concerne l'Europe et plus spécifiquement la France où, aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, ceux qu'on appelait alors les « philosophes » se fondaient sur les témoignages des missionnaires chrétiens, notamment les Jésuites, présents en Chine dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, pour « inventer » un *Confucius philosophus* à l'image des Lumières : rationaliste et même, selon certains, agnostique, lequel préfigure le Confucius sécularisé des modernistes chinois du début du XX<sup>e</sup> siècle. Dans un second temps « post-Lumières », que nous aborderons l'an prochain, on assiste à une mondialisation de Confucius qui commence véritablement après la deuxième guerre où le monde occidental, secoué par des conflits étendus pour la première fois à l'échelle planétaire et déboussolé dans ses valeurs, se met en quête d'un nouvel humanisme.

\*\*\*

« Deux grandes civilisations qui s'étaient jusqu'alors ignorées sont entrées pour la première fois en contact aux environs de 1600. » C'est ce qu'écrivit Jacques Gernet en ouverture de son fameux ouvrage *Chine et christianisme* (1<sup>re</sup> éd., 1982). Il est fait allusion ici à l'arrivée en terrain chinois des missionnaires jésuites dont la médiation assurera l'introduction de Confucius dans la culture et les débats de l'Europe des Lumières, avec un pic de dramatisation culminant dans la fameuse querelle des rites autour de l'an 1700. Dès lors, outre son destin chinois, Confucius connaîtra un destin européen.

Cette entrée en scène prestigieuse, Confucius la doit à un phénomène de grande ampleur et d'une portée assez rarement atteinte dans l'histoire interculturelle : le transfert de savoirs opéré par les missionnaires jésuites qui commencent à arriver à Canton en 1582, sous le règne de l'empereur Wanli 萬曆 de la dynastie des Ming 明. Il s'agit des Italiens Michele Ruggieri (1543-1607) et Matteo Ricci (1552-1610), ce dernier étant désormais bien connu en Chine sous son nom chinois de Li Madou 利瑪竇. Dès leur arrivée en Chine, comme partout ailleurs, les Jésuites, en hommes de terrain, appliquent leur méthode d'approche consistant à trouver d'abord un ancrage solide dans la langue et les mœurs de la population visée, jetant ainsi les premiers soubassements de ce qui devait devenir la discipline sinologique. Ils tentent d'abord de s'identifier aux bonzes bouddhiques pour être plus proches des autochtones, mais comprennent très rapidement qu'ils seront plus efficaces en se rapprochant de l'élite formée par les lettrés-bureaucrates confucéens. En 1595, Ricci et ses compagnons troquent la tenue des bonzes contre celle des lettrés, mais ce n'est qu'en 1601 qu'ils seront enfin admis à résider à Pékin, capitale impériale.

Dès leur arrivée et sans perdre de temps, les Jésuites, investis d'une mission de conversion des Chinois à la foi chrétienne selon les dogmes de la Contre-Réforme, pratiquent une stratégie dite d'« accommodement » (en anglais *accommodation*, terme inventé *a posteriori* pour désigner cette manière d'approcher et d'évangéliser l'Empire chinois). En fait, il s'agit d'une méthode déjà testée sur les grandes traditions de l'antiquité, notamment gréco-latine, mais aussi hermétique égyptienne. La grande idée des savants de la Renaissance du xvi<sup>e</sup> siècle, reprise par Ricci, est qu'il doit y avoir une « *prisca* (ou *primaeva*) *theologia* (ou *philosophia*) », théologie ou philosophie première ou naturelle, pas encore altérée et éloignée de la source divine, et relayée par les philosophes grecs. Les Jésuites découvrent cependant que la civilisation chinoise remonte encore bien plus haut, jusqu'au temps du Déluge.

Ainsi, Ricci et ses compagnons ne font qu'appliquer des méthodes depuis longtemps éprouvées dans l'exégèse chrétienne appliquée aux sources antiques. Pour ce faire, ils mènent leur action au moins sur trois fronts principaux : le travail de conversion proprement dit qui apparaît cependant conditionné par un double travail de médiation consistant en traductions et en « relations ». Les traductions des Jésuites portent pour la toute première fois à la connaissance des élites européennes ce qui fait le cœur et le fondement même de la culture des élites chinoises : les Classiques confucéens, socle des connaissances requises pour passer les examens dits « mandarinaux », destinés à recruter les meilleurs serviteurs de l'État impérial. Par ailleurs, en étant sur le terrain, les Jésuites envoient à leurs correspondants européens, qui font souvent partie des élites intellectuelles, des « relations » (récits ou témoignages) contenant des informations sur la culture et les mœurs chinoises, du moins telles qu'ils les observent de leur point de vue.

Les traductions effectuées par les Jésuites (du chinois en latin et du latin en chinois) constituent la deuxième expérience de transfert culturel et linguistique après le grand chantier de traduction des textes bouddhiques indiens, lequel a occupé une grande partie du premier millénaire de l'ère chrétienne. En 1588, Michele Ruggieri, quelques années seulement après son arrivée en Chine, se donne pour toute première tâche d'ébaucher une traduction en latin des Quatre Livres, juste avant d'être rappelé à Rome. Cinq ans plus tard, Matteo Ricci en achève une paraphrase qu'il utilise comme manuel d'initiation au chinois, tant classique que vernaculaire, destiné à former les nouvelles recrues de la mission et à leur permettre de converser d'égal à égal avec leurs « pairs » lettrés chinois. Entre 1588, année où Ruggieri achève le premier jet de sa traduction des Quatre Livres et 1687, année de parution du fameux *Confucius Sinarum Philosophus* dont il sera question plus loin, s'écoule un siècle de travaux de traduction qui aboutira à la coopération de l'ensemble des Classiques confucéens, considérés comme étant susceptibles de servir de vecteurs potentiels de la foi chrétienne.

Ces sources confucéennes sont prises dans l'état et la forme déterminés pour constituer la première véritable orthodoxie d'État par la dynastie mongole des Yuan 元. Aussi paradoxalement que cela puisse paraître, c'est, en effet, une dynastie non-chinoise qui, au xiv<sup>e</sup> siècle, fit des Quatre Livres (sélectionnés par Zhu Xi 朱熹 au xii<sup>e</sup> siècle en sus des Cinq Classiques établis depuis les Han au

II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) la base du curriculum exigé pour les examens civils de recrutement des serviteurs de l'État. Les Jésuites ont recours notamment à l'édition commentée et récente de Zhang Juzheng 張居正 (1525-1583), précepteur du jeune Wanli, alors prince-héritier, qui montera sur le trône en 1573. Les traductions se font dans la terminologie et les problématiques propres à la théologie et à la philosophie morale de la Renaissance européenne dans lesquelles les Jésuites ont été formés. Avec l'assistance de grands lettrés chinois qui comptent parmi les premiers convertis, comme Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633) de l'Académie Hanlin, et Li Zhizao 李之藻 (1565-1630) du Bureau impérial des travaux publics, Ricci accomplit la tâche inverse de rendre accessibles en chinois des sources classiques européennes, comme un recueil de propos sur l'amitié d'inspiration stoïcienne (traduit en chinois sous le titre *Jiaoyou lun* 交友論), ainsi que les *Éléments* d'Euclide (*Jihe yuanben* 幾何原本, publié en 1607).

Quant au travail de « relation », on le trouve en premier lieu dans *l'Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine (1582-1610)* de Ricci. Il s'agit d'un volumineux ouvrage en cinq livres dont le premier est entièrement consacré à une description de la Chine et des Chinois tels que les a perçus et observés Ricci. Au chapitre V, un passage retient notre attention pour au moins trois raisons qui seront le sujet de vives et durables polémiques : la latinisation du nom de Maître Kong ; l'attribution aux Chinois d'une « philosophie morale » guidée par la « lumière infuse de nature » ; le qualificatif de « saint » appliqué à Confucius.

Dès cette relation de Ricci du tout début du XVII<sup>e</sup> siècle, « la Chine » se confond avec l'enseignement et l'héritage de Confucius, qui est le tout premier (et qui est resté pratiquement le seul) nom latinisé à partir du chinois *Kong fuzi* 孔夫子 (Maître Kong). Lionel Jensen, dans son livre *Manufacturing Confucianism*, paru en 1997, a jeté un gros pavé dans la mare sinologique en partant du constat que l'appellation *Kongfuzi* ne se trouve pas dans les sources anciennes pour sauter à la conclusion que Confucius, celui que nous nous représentons encore en Europe, est purement et simplement une « fabrication » des Jésuites. Thèse sans doute exagérée à laquelle Nicolas Standaert a dûment réagi avec vigueur dans un article de 1999 intitulé : « The Jesuits did *not* manufacture Confucianism ».

La figure de Confucius prend une dimension universelle dans la stratégie de conversion des premiers missionnaires jésuites qui veulent démontrer le monothéisme en puissance, selon eux, dans la religion chinoise. Dans une lettre datée de 1595, Ricci note une convergence entre, d'une part, les textes canoniques confucéens et, de l'autre, les enseignements de la foi chrétienne. L'objectif est de retrouver – littéralement de « révéler » – dans les textes canoniques confucéens l'idée du Dieu unique, qui aurait fait l'objet d'un monothéisme ancien. Il est ici fait référence au culte du « Souverain d'en haut » (*shangdi* 上帝) et au culte du Ciel (*tian* 天) dont Ricci a remarqué les fréquentes mentions dans les sources classiques chinoises. C'est ainsi que les Jésuites assimilent *shangdi* à leur propre Dieu qu'ils nomment très habilement en chinois *tianzhu* 天主, le Maître du Ciel (d'où la désignation du christianisme en chinois par le terme *tianzhujiao* 天主教, l'« enseignement du Maître du Ciel »). Ce dernier serait donc au fondement d'une

« théologie naturelle » oubliée des Chinois eux-mêmes mais qu'ils peuvent retrouver par la « lumière naturelle ». Selon le *Tianzhu shiyi* 天主實義 (*La véritable signification du Maître du Ciel*), catéchisme rédigé par Ricci en 1603 et visant à expliquer la foi chrétienne aux lettrés chinois, la morale des *Entretiens* se rapproche de celle des Stoïciens dans deux fameuses formules du début du livre XII : « Se vaincre soi-même afin de faire retour à l'esprit des rites » (克己復禮) et « Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne le fais pas aux autres » (己所不欲勿施於人). Cette dernière formule, assimilée à la « règle d'or » et déjà évoquée l'année dernière, semble avoir attiré très tôt l'attention des Jésuites pour qui elle résume parfaitement la philosophie morale des lettrés acquise à la seule lumière naturelle. On voit donc bien ce à quoi vise la stratégie d'accommodement de Ricci, mais, d'un autre côté, on perçoit tout aussi bien ce que cette « morale naturelle » de Confucius peut représenter de danger potentiel pour le dogme des théologiens chrétiens en ce qu'elle permet de dissocier la vertu morale de l'emprise de la religion.

De fait, le danger est d'autant plus réel que l'enseignement de Confucius est ainsi reçu et compris sur fond de problématique européenne du triomphe de la « raison » contre la religion : là aussi, les Jésuites, pris en tenailles entre l'autorité du Vatican et leur propre projet d'accommodement, sont ambivalents. D'un côté, en voulant faire passer les lettrés confucéens pour des zélateurs d'un monothéisme ancien, ils installent Maître Kong, alors objet d'un culte impérial, sur un piédestal de prophète et de « saint », terme qu'ils choisissent pour traduire le qualificatif chinois de *sheng* 聖. Or, dans le vocabulaire des Jésuites italiens du XVII<sup>e</sup> siècle, le terme *santo* est réservé aux Pères de l'Eglise comme Augustin ou Jérôme, alors que *sapientissimo* (d'une suprême sagesse) s'applique aux philosophes grecs comme Platon ou Aristote. Cette qualification de « saint » attribuée à Confucius se retrouvera au cœur de la fameuse querelle des rites qui connaît un paroxysme autour de l'an 1700, les tenants du dogme catholique de la Contre-Réforme arguant qu'il ne peut y avoir de saints que chrétiens. D'un autre côté, les Jésuites présentent les cultes rendus à Confucius comme dénués de caractère religieux. Comme y insiste Ricci dans son *Histoire de l'expédition chrétienne*, les Chinois vouent un culte à Confucius « mais toutefois à la façon des mortels et non comme ils adorent quelque déité », et de préciser : « ils ne reconnaissent en lui aucune divinité et ne lui demandent rien ».

L'ambivalence des Jésuites se retrouve dans leur terminologie même. Comme le rappelle Nicolas Standaert, Ricci désigne les Confucéens (*ru* 儒) par l'expression *legge de' letterati*, traduite en latin *literatorum lex* ou *secta*, ces deux termes étant parfaitement interchangeables dans la langue du XVII<sup>e</sup> siècle. Le mot *lex* (italien *legge* ou français *lique*) était utilisé pour désigner la Compagnie de Jésus elle-même. Quant au mot *secta*, il est ici à prendre au sens neutre de groupe de personnes qui suivent (du verbe latin *sequi*) un enseignement ou une doctrine de foi (ce que les lettrés chinois de l'ère pré-moderne appellent *jiao* 教). Pour Niccolò Longobardo (ou Longobardi, 1559-1654), successeur de Ricci à la tête de la mission de Chine, il y avait principalement trois « sectes » en Chine : la « Secte des Lettrez » (ou Confucéens,

ru 儒) ; la « Secte des Idolâtres » (*shi* 釋, il s'agit en fait des bouddhistes) ; et la « Secte des Sorciers » (*dao* 道, les taoïstes). Dans l'esprit des Jésuites des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, il y avait, d'un côté, la vraie foi (la seule possible, à savoir la foi chrétienne) et, de l'autre, les fausses religions, de même que pour les lettrés-fonctionnaires confucéens, il n'y avait qu'un seul enseignement orthodoxe, c'est-à-dire le leur, les autres étant tous des enseignements déviants ou hétérodoxes. Alors que les Jésuites auraient dû considérer toutes les trois sectes chinoises comme de fausses religions, ils ne peuvent s'empêcher d'assigner un statut à part à la secte des lettrés, qu'ils considèrent comme porteuse d'une « philosophie » et dont ils qualifient les rites de « civils » ou de « politiques ». Ils passent ainsi une alliance objective entre, d'un côté, leur propre foi dans le catholicisme de la Contre-Réforme et dans leur mission de conversion « accomodationniste » et, de l'autre, la « religion des lettrés » qui est en grande partie inventée pour les besoins de la cause et censée combattre les autres « sectes » chinoises qualifiées, quant à elles, de « fausses religions » ou de superstitions. C'est dans le processus de réception d'une telle représentation au sein des élites européennes que le paradigme « vraie foi contre fausses religions » devient le paradigme « religion contre non-religion », cette dernière étant à son tour assimilée à la Raison par des philosophes des Lumières comme Voltaire qui croient découvrir dans « la Chine » une civilisation parfaitement rationnelle qui a su se passer de religion.

Après la mort de Ricci en 1610, d'autres vagues de missionnaires jésuites arrivent en Chine pendant tout le XVII<sup>e</sup> siècle, marqué dans l'histoire chinoise par un tournant décisif : la dynastie Ming qu'avaient connue Ricci et ses compagnons se voit mettre un terme en 1644 par la conquête mandchoue qui inaugure la dynastie non-chinoise des Qing 清, l'une des plus longues (plus de deux siècles et demi) mais aussi la dernière de l'histoire impériale (son effondrement en 1911 fera place à la toute première république chinoise). Dans une perspective qui dépasse désormais la simple finalité pédagogique, les nouveaux missionnaires jésuites continuent le travail de traduction des Classiques confucéens dont le corpus est maintenant présenté comme une véritable philosophie, une *sapientia* ou une *scientia*. En 1662 est compilée une *Sapientia Sinica* par le Portugais Inacio da Costa (1603-1666), assisté de l'Italien Prospero Intorcetta (1626-1696) : elle comprend une traduction en latin de la *Grande Étude* (*Daxue* 大學, l'un des Quatre Livres) héritée de Ricci, ainsi que des cinq premiers livres des *Entretiens*, et une biographie abrégée de Confucius. Quelques années plus tard, en 1667-1669, le Père Intorcetta continue sur sa lancée en faisant paraître le *Sinarum Scientia Politico-Moralis* (La science politico-morale des Chinois) qui comprend une première traduction en latin du *Zhongyong* 中庸 (un autre des Quatre Livres) et une biographie développée de Confucius, *Confutii Vita*. Cette nouvelle compilation connaîtra un certain succès grâce à une traduction en français intitulée *La Science des Chinois*, republiée en 1672 sous le titre résolument plus « grand public » de *Relations de divers voyages curieux* en quatre volumes. Les Classiques chinois sont ainsi présentés au public européen dans un double mouvement d'intégration dans le savoir universel en tant que *sapientia* ou *scientia*, et d'exotification comme « curiosités » venues d'un ailleurs lointain.

En 1687, le Flamand Philippe Couplet (1623-1693), entouré d'une équipe de vingt-sept Jésuites représentant la diversité de l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle, publie un énorme ouvrage dont le titre est à lui seul tout un programme : *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita* (*Confucius philosophe des Chinois, ou La sagesse chinoise exposée en latin*), imprimé sur ordre de Louis XIV (r. 1643-1715). Alors que, un siècle plus tôt, Ricci et sa génération faisaient figure de pionniers de l'acculturation des Jésuites en terrain chinois, Couplet et son équipe en recueillent les fruits pour les présenter sur le marché européen, assurant ainsi l'importation de la Chine des Jésuites au cœur des débats intellectuels, scientifiques et religieux des Lumières. Le *Confucius Sinarum Philosophus* (désormais abrégé en *CSP*), qui a fait l'objet d'une conférence invitée du Professeur Thierry Meynard en février 2010, se présente comme un imposant monument, un ouvrage de luxe de grand format, avec illustrations et fleur de lis en tête de chaque section marquant son patronage royal. Il comprend : des tables chronologiques comparatives des histoires chrétienne et chinoise qui font apparaître cette dernière comme remontant à une époque antédiluvienne et la *scientia sinica* comme précurseur du christianisme dans un schéma historique continu ; une *Proëmialis Declaratio*, introduction longue de cent treize pages qui présente les Cinq Classiques et les Quatre Livres du corpus canonique confucéen, puis le taoïsme, le bouddhisme, la pensée des philosophes Song et le *Livre des Mutations* (*Yijing* 易經), constituant ainsi le premier exposé développé sur la pensée chinoise destiné au public européen ; une biographie de Confucius, intitulée *Philosophorum Sinensium Principis Confucii Vita* (*La vie de Confucius, prince* – au sens de « premier » – *des philosophes chinois*) et précédée d'un portrait du sage qui sera la matrice de la plupart des représentations ultérieures ; enfin, une traduction latine des Quatre Livres (à l'exception du *Mengzi* 孟子, qui sera latinisé en Mencius). Les *Entretiens*, en particulier, sont présentés comme des « conversations ou discours de personnes occupées à raisonner » ou à « philosopher », à l'instar des dialogues socratiques, et Confucius est clairement identifié comme un « philosophe » assimilable à ceux de l'Antiquité grecque. En outre, la volonté de traiter les Classiques confucéens comme des ouvrages philosophiques apparaît également dans des partis pris de traduction : le *CSP* traduit fréquemment les termes chinois *li* 理 ou *dao* 道, notions-clés dans le vocabulaire des textes canoniques et de leurs commentaires, par le mot latin *ratio*.

Le *CSP* connaît quasi instantanément un succès fulgurant dans toute l'Europe des Lumières : un abrégé d'une centaine de pages paraît en français dès l'année suivante, en 1688, sous le titre *La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine*. Il est à son tour traduit en anglais en 1691 sous le titre *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*. Ces éditions en langues vernaculaires connaissent un large succès et de nombreuses réimpressions, y compris en édition « de poche » reliées cuir. Le *magnum opus* de la stratégie jésuite d'accommodement qu'est le *CSP* consacre ainsi la centralité de Confucius, non comme fondateur religieux, mais comme « philosophe ethnique » rationaliste, garant d'un ordre politico-moral idéal, auquel les Chinois rendraient un culte purement « civil ». C'est bien ainsi que l'entend Leibniz (1646-1716), dans un texte écrit en latin, *De cultu Confucii*

*civili* (*Sur le culte civil de Confucius*) rédigé entre 1697 et 1699. Les considérations de Leibniz tombent en pleine querelle des rites, allumée par le désaccord entre, d'une part, des Jésuites comme Longobardo, successeur de Ricci à la cour impériale de Pékin, pour qui Confucius et les lettrés confucéens du XVII<sup>e</sup> siècle ne se réclamaient d'aucune religion, et, d'autre part, les missionnaires franciscains et dominicains pour qui les rites rendus aux ancêtres, au Ciel et à Confucius étaient des cultes religieux, et donc idolâtres. Cette fameuse querelle des rites gagne les élites européennes autour de 1700 et finit par être tranchée en 1724 par une encyclique papale qui se prononce contre la stratégie d'accommodement des Jésuites et contre la pratique des cultes ancestraux par les Chinois convertis. La conséquence en sera la proscription du christianisme par l'empereur Yongzheng 雍正 (r. 1723-1736) et le coup d'arrêt donné aux activités jésuites en Chine.

\*\*\*

Dès la mission de Ricci, les Jésuites ont ainsi assuré la toute première médiation entre les élites chinoises et européennes et ont été à l'origine d'une première forme de mondialisation de Confucius, qui s'est retrouvé promu au statut d'icône unique et centrale, l'enseignement et les textes canoniques qui lui sont associés se confondant avec « la Chine » prise comme entité essentialisée, identification qui a laissé des traces profondes et que l'on retrouve encore aujourd'hui, trois siècles plus tard, à l'état d'idée préconçue bien enracinée dans les esprits. Il semble, en effet, que la médiation des Jésuites soit à l'origine des représentations européennes (françaises en particulier) focalisées sur Confucius comme fondateur d'une éthique rationnelle à la base de l'État impérial chinois et pouvant servir de modèle pour « l'Europe chinoise », selon la formule d'Étiemble. Les Jésuites font coup double, avec un retentissement considérable et durable aussi bien en Europe qu'en Chine même. D'une part, ils réinventent l'enseignement confucéen sous la forme d'une théologie naturelle et d'un culte *sans* religion, qu'ils ne mettent pas dans la même catégorie que les autres « sectes » taoïste et bouddhiste qualifiées, pour leur part, de superstitions. On ne manquera pas de percevoir un paradoxe de plus dans le fait que ce soient les Jésuites qui « laïcisent » Confucius, préparant le terrain à sa sécularisation par les intellectuels chinois modernes du début du XX<sup>e</sup> siècle. D'autre part, ils inventent un « Confucius philosophe » qu'ils comparent favorablement aux autres « philosophes ethniques », à commencer par les Grecs comme Platon et Aristote, comparaison reprise par des philosophes chinois modernes au début du siècle dernier et qui continue à faire florès aujourd'hui dans le monde occidental.

L'ironie est que les Jésuites aient réussi bien moins à convertir les Chinois à la foi chrétienne qu'à convertir les élites européennes à une véritable « sinomania » qui touche des philosophes et des savants de toute l'Europe et qui n'épargne pas les monarques. On a vu que le *CSP* a bénéficié du patronage royal de Louis XIV dont le règne effectif (à partir de la mort de Mazarin en 1661 jusqu'à sa propre mort en 1715) correspond approximativement à celui de l'empereur Kangxi 康熙 (r. 1662-1722) de la dynastie mandchoue des Qing, ce qui vaut à ce dernier en Europe le surnom de « Louis XIV de la Chine ».

Force est de constater que la réception de la médiation jésuite se retourne *de facto* contre la prétention du christianisme à l'universalité, telle qu'elle s'affirme en particulier dans les entreprises missionnaires. Avec la découverte de la Chine selon les Jésuites, la vocation du christianisme à être la seule religion vraie et à s'imposer au reste du monde se trouve remise en question et un sens de la relativité s'introduit sur plusieurs plans. Sur celui de la chronologie, tout d'abord : les tables chronologiques synoptiques qui figurent notamment dans le *CSP* montrent que la civilisation chinoise remonte bien avant le Déluge (c'est, du moins, ce que laissent penser les sources canoniques). Ainsi, pour peu que l'on accepte la chronologie des Chinois, celle de la Bible perd sa valeur universelle puisqu'elle ne s'applique pas à l'histoire de l'humanité tout entière. Le premier problème que pose la découverte des livres canoniques chinois, c'est que les faits anciens qu'ils relatent – des faits d'autant moins contestables qu'ils s'appuient sur des observations astronomiques et calendériques vérifiables et, de fait, vérifiées par les Jésuites – contredisent le récit de la Genèse.

Le sens de la relativité s'introduit également sur le plan religieux : dans les pays européens, notamment ceux qui sont marqués par le catholicisme de la Contre-Réforme, la Chine frappe par sa tolérance religieuse et l'absence de guerres de religions. Pierre Bayle (1647-1706), fils de pasteur protestant et auteur du *Dictionnaire historique et critique*, explique un tel phénomène par l'athéisme qu'il prête aux Chinois et qui l'amène à la conclusion que la morale n'a pas nécessairement besoin de la religion et que celle-ci ne sert parfois qu'à justifier l'intolérance. C'est l'argument mis en avant dès 1641 par La Mothe Le Vayer dans son traité *De la vertu des Païens* où figure déjà une comparaison entre Socrate et Confucius, deux philosophes « païens » dont le mérite commun est d'avoir « fait descendre la philosophie du Ciel sur la Terre par l'autorité qu'ils donnent tous deux à la morale ». À l'inverse, Fénelon (1651-1715), dans le septième et le plus long de ses *Dialogues des morts* (1692-1696), intitulé « Sur la prééminence tant vantée des Chinois », oppose Socrate et Confucius pour contester la véracité des témoignages jésuites qu'il traite de fables et qu'il accuse d'avoir mythifié la Chine. Une même volonté de remettre en cause la complaisance des Jésuites à l'égard de la religion des Chinois anime les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1708) de Malebranche (1638-1715).

Voltaire (1694-1778), en revanche, ne se prive pas de souligner le contraste flagrant entre l'édit de tolérance promulgué en 1692 par Kang Xi autorisant le christianisme à se déployer en Chine et la révocation par Louis XIV en 1685 de l'Édit de Nantes. Aux préceptes de sagesse et de tolérance qu'il croit voir dans les institutions et mœurs chinoises, Voltaire oppose l'arbitraire royal, ainsi que les guerres civiles et religieuses qui sévissent en Europe. Confucius et les lettrés deviennent ainsi des incarnations d'un idéal d'urbanité et de probité, et les empereurs de Chine (en réalité mandchous et passablement autoritaires) des modèles de classicisme raisonné et de despotisme éclairé que l'on brandit volontiers contre l'arbitraire monarchique et le fanatisme religieux, stigmatisés comme « l'infâme » par Voltaire. Aux yeux de ce dernier, la religion confucéenne présente

l'extraordinaire mérite d'assurer les fonctions que l'on peut raisonnablement demander à une religion – faire croire à une justice transcendante qui, à terme, punit le mal et récompense le bien –, tout en étant exempte des excès et dérives que sont le fanatisme et la superstition. Voltaire prône ici un « déisme » dont on retrouvera des éléments dans le culte de la Raison et de l'Être Suprême sous la Révolution française.

Enfin, c'est précisément au nom de l'universalité de la raison que le monopole jusque-là exclusif de la tradition issue de la Bible se trouve remis en cause. Le Père jésuite Louis Lecomte (1655-1728), dans ses *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* de 1696, ouvrage condamné en 1700 en pleine querelle des rites, conclut ainsi son éloge de la pensée de Confucius : « La raison est de tous les temps et de tous les lieux ». Que la « théologie » ou « philosophie naturelle » des Chinois participe de l'universalité de la raison voulue par Dieu est une idée que les Jésuites, et plus particulièrement le CSP, contribuent à répandre en Europe. Or la diffusion d'une telle idée fonctionne dans les deux sens : d'un côté, on a vu, notamment avec l'exemple de la première traduction chinoise des *Éléments* d'Euclide par Ricci et Xu Guangqi, que la stratégie jésuite de conversion inclut l'importation de pans importants des savoirs de l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle, d'où un important travail de traduction en chinois d'ouvrages d'astronomie, de science calendérique, de mathématiques, de géographie, de cartographie, d'hydraulique, etc. À l'inverse, les Jésuites apportent au public européen des informations sur la culture et les mœurs de l'Empire chinois qui interviennent dans des débats en cours concernant les rapports entre religion et raison, entre science et théologie, ainsi que la question de l'origine des langues et de l'écriture (sujette à maintes controverses encore aujourd'hui). Ils font ainsi intervenir « la Chine » (ou plutôt leur Chine) dans une Europe qui se trouve au beau milieu d'une révolution scientifique destinée à la faire entrer dans l'ère moderne. Rappelons à ce titre que 1687 voit la parution concomitante du CSP et des *Principia Mathematica* d'Isaac Newton.

Ce qui nous intéresse plus directement ici et maintenant, c'est la façon dont Confucius est présenté sans ambages par les Jésuites comme un « philosophe » dont on loue la pensée morale, valable pour tout honnête homme, de manière universelle. Nous avons probablement ici l'origine du mythe de la « Chine philosophique » qui trouve encore de larges résonances actuellement. Pour Voltaire, qui figure au premier rang des penseurs des Lumières intéressés par la Chine, les traductions jésuites prouvent l'existence, à l'autre bout du monde connu, d'un empire aux mœurs parfaitement réglées par une philosophie centrée sur l'homme. On connaît bien les rubriques qu'il a consacrées à la Chine dans plusieurs de ses œuvres, par exemple l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) où il écrit : « [Les Chinois] ont perfectionné la morale, qui est la première des sciences. » Pour Voltaire, Confucius représentait bien le prototype du philosophe, du moins tel qu'on l'entendait au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne un supplément daté de 1770 à la rubrique « De la Chine » du *Dictionnaire philosophique*.

L'universalité de la raison est le premier des principes sur lesquels le philosophe allemand et protestant luthérien Leibniz (1646-1716) fonde l'espoir d'une

unification religieuse de l'humanité tout entière, dont l'Empire sino-mandchou est à ses yeux un élément essentiel. À la différence de nombre de ses collègues philosophes européens pour qui « la Chine » n'est qu'un prétexte, il prend très au sérieux la contribution que les Chinois peuvent apporter à la raison universelle. L'un de ses textes les plus importants à cet égard est sans doute sa « Lettre à M. de Rémond » (un disciple de Malebranche), écrite peu avant sa mort en 1716. Leibniz lui-même a intitulé son manuscrit « Philosophie des Chinois » ou « Discours sur la théologie naturelle des Chinois ». Il s'agit de trouver dans les textes confucéens des traces de *theologia naturalis* ou de *philosophia perennis* uniquement fondée sur l'expérience et la raison, laquelle, pour ce qui est de la Chine, est qualifiée de « vénérable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans environ, longtemps avant la philosophie des Grecs ».

\*\*\*

La vague de sinomania de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle retombe de manière très nette aux alentours de 1750 et commence alors à basculer dans son contraire, une vague de sinophobie qui ira en s'accroissant tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Il y a dans ce retournement plusieurs facteurs concourant à provoquer un déplacement de « la Chine » dans la géographie intellectuelle de l'Europe entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. C'est, en tout premier lieu, au moment où les préoccupations des « philosophes » (français en tête) se focalisent sur la théorie politique que se dessine un désenchantement de la Chine. Avec le *CSP*, l'une des sources d'informations les plus influentes et les plus citées dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle est la monumentale encyclopédie, due également à un Jésuite, Jean-Baptiste Du Halde (1674-1743), *La Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, publiée en quatre volumes en 1735. Comme l'a montré l'historien sinologue Michel Cartier, cette même source a été utilisée dans des perspectives opposées par deux penseurs majeurs du XVIII<sup>e</sup> siècle français qui se sont intéressés à la question des institutions : c'est ainsi que les représentations du système politique de la Chine apparaissent sous un jour plutôt négatif dans l'ouvrage de Montesquieu, *De l'esprit des lois* (dont la première édition date de 1748), et tout à fait positif dans *Le despotisme de la Chine* de Quesnay (paru en 1767). On a surtout retenu de *L'esprit des lois* le chapitre 21 du livre VIII qui conclut de manière péremptoire au caractère « despotique » de l'Empire chinois. Cependant, de toute évidence, Montesquieu s'est sérieusement documenté et a lu attentivement ses sources, à commencer par la *Description* de Du Halde à laquelle il fait des références explicites et précises et à laquelle il doit, selon toute probabilité, son idée de « despotisme chinois ». Sans vouloir entrer dans le détail, on se contentera de constater que Montesquieu semble éprouver une certaine difficulté à faire entrer ce qu'il perçoit de l'organisation politique chinoise dans le moule des catégories traditionnelles héritées des Grecs : aristocratie, monarchie, démocratie. Dans *L'esprit des lois*, les républiques sont en principe régies par la vertu, les monarchies par le sentiment de l'honneur, et les régimes despotiques par la crainte. Or Montesquieu ne sait pas trop si l'Empire

sino-mandchou est à ranger parmi les régimes « monarchiques » ou « despotiques », et finit par opter pour le second qualificatif qui relève d'un concept voué à une grande fortune, celui de « despotisme oriental ».

Sur la question du despotisme, la position de Montesquieu suscitera bien une réponse, mais largement posthume. En 1767, près de vingt ans après la parution de *L'esprit des lois* et douze ans après la mort de son auteur en 1755, Quesnay, le fameux physiocrate, lui-même alors âgé de soixante-quatorze ans, éprouve le besoin d'écrire *Le despotisme de la Chine*. On peut s'interroger sur le pourquoi de cette réponse tardive, intervenant de surcroît à un moment où la sinomania est sérieusement retombée. Quesnay y expose de manière documentée et argumentée l'idéal de « despotisme éclairé » incarné, selon lui, par la Chine de son époque : celui d'une monarchie laïque, soumise à la seule « loi naturelle ». Que le despotisme soit « oriental » ou « éclairé », il s'agit en tout état de cause d'un autre mythe qui vient se substituer à celui de la « Chine philosophique » qui avait fait fureur pendant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette caractérisation de la Chine comme despotique aura pour conséquence que, après la Révolution de 1789, plus personne n'aura l'idée de se référer à elle comme modèle.

Il convient de préciser que la thèse du despotisme oriental trouve des alliés objectifs dans les Lumières anglaises et, plus spécifiquement, écossaises (*Scottish Enlightenment*). La vision idéalisée des Jésuites est contrée dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, non seulement par leurs détracteurs et par les penseurs politiques, mais aussi par des témoignages d'origine anglaise qui relatent des aspects beaucoup moins flatteurs des réalités chinoises. En 1748, le *Voyage round the world in 1740-1744* du Commodore George Anson (traduit en français dès l'année suivante) constitue un premier coup de boutoir dans la Chine des Jésuites. Puis, en 1795, alors que la tourmente révolutionnaire est passée en France, un autre récit d'origine anglaise, celui de l'ambassade menée par Lord Macartney auprès de l'empereur Qianlong 乾隆, vient renforcer l'image négative de la Chine. Celle-ci s'explique, au moins en partie, par les intérêts des Britanniques qui, justement à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, commencent à coloniser l'Inde dont la représentation se construit désormais par opposition à celle de la Chine.

Ce contraste introduit entre l'Inde et la Chine, qui étaient pourtant jusque-là associées dans l'imaginaire de l'« Autre oriental », se creuse au tournant des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles où l'on observe un glissement de la sinomania vers l'engouement pour l'Inde. Celle-ci ne s'est pas vu assigner le même rôle que la Chine par les esprits des Lumières, étant donné sa société dite de castes qui interdit d'y voir un modèle sociopolitique. À l'Inde, dont l'histoire remonte, comme celle de la Chine, à une très haute Antiquité, est dévolu le questionnement sur les origines (que ce soit des civilisations, des peuples, des mythes ou des langues). Dès 1784 est créée une Asiatick Society à Calcutta, animée par des sanscritistes britanniques comme William Jones (1746-1794), Charles Wilkins (1749-1836) et Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), qui jouent un rôle de médiation quelque peu comparable à celui des missionnaires jésuites pour ce qui est de la traduction de grands textes

sacrés (comme la très célèbre *Bhagavad-Gîtâ*). Ces traductions vont alimenter une « indomania » romantique qui touche avant tout les penseurs et écrivains allemands, en quête d'un retour à la pureté primordiale.

\*\*\*

Cette quête des origines, qui se dessine plus nettement dans la culture allemande, se double d'une volonté de définir la spécificité européenne en termes philosophiques, et non plus religieux. La prétention à l'universalité *religieuse* de la chrétienté européenne, qui s'est trouvée mise en question aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles par la découverte de « la Chine », se trouve, en effet, réaffirmée sous la forme *philosophique* par une Europe qui, en quelques décennies, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est trouvée profondément transformée. La France est passée par une révolution politique qui l'a menée d'une monarchie d'Ancien Régime à une république et s'active à diffuser l'idéologie nouvelle dans toute l'Europe et l'Amérique. L'Angleterre, elle, a connu une révolution industrielle qui lui permet de s'imposer comme superpuissance sur les océans et de se lancer dans l'aventure coloniale. Quant aux Allemands, ils cherchent à enraciner une essentialité européenne dans des origines qu'ils vont chercher dans la Grèce antique et, au-delà, dans l'Inde immémoriale.

Sur le plan intellectuel, l'un des domaines qui va contribuer le plus puissamment à cerner et à affirmer l'identité – puis la suprématie – européenne est la philosophie. Autant la Chine était au centre du dispositif argumentatif de ceux qui, comme Voltaire, s'employaient à contester l'universalité de la religion chrétienne et, partant, de l'Europe définie en termes religieux, autant cette même Chine se trouve rejetée hors de l'Europe redéfinie non plus en termes de *religion*, mais en termes de *raison*. Celle-ci devient l'objet d'une discipline professionnelle nouvelle, la philosophie, enseignée dans un cadre institutionnel également nouveau qui lui est exclusivement consacré : les facultés de philosophie au sein des universités. Dans un article paru dans la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident* en 2005, Anne-Lise Dyck se demande à juste titre comment on a pu passer en quelques décennies de l'engouement caractéristique d'un Leibniz ou d'un Voltaire pour la « philosophie de la Chine » à son rejet hors du champ philosophique par ceux qui étaient devenus entre temps des professeurs, c'est-à-dire des professionnels de la philosophie, conformes à l'« archétype » incarné par Kant (1724-1804). Dès 1756, dans le cadre de son cours de Königsberg sur la « géographie physique », Kant traite de l'Asie et décrète que Confucius n'avait aucune notion de philosophie morale : « Leur maître Confucius n'enseigne rien dans ses écrits hors une doctrine morale destinée aux princes ». Et de conclure de manière quelque peu péremptoire : « le concept de vertu et de moralité n'a jamais pénétré dans la tête des Chinois. »

Alors que les philosophes des Lumières voyaient dans la Chine un argument de taille dans leur combat contre l'emprise de la religion, le nouveau genre des « histoires de la philosophie » qui fleurissent en Allemagne et en France à l'orée du XIX<sup>e</sup> siècle et qui sont destinées aux professeurs et étudiants des universités, tend au contraire à délimiter le territoire de la philosophie comme proprement européen

en rejetant dans un dehors non-philosophique tout ce qui ne relève pas de l'héritage non plus chrétien, mais grec. L'universitaire allemand Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), dans sa *Geschichte der Philosophie* (*Histoire de la philosophie*) parue en douze tomes à Leipzig entre 1798 et 1819, parle des « progrès de la raison qui apprend de jour en jour à mieux se connaître. Ce mouvement réfléchi est ce que nous appelons la philosophie ». Deux critères associent l'apparition de la philosophie à la Grèce et justifient l'idée d'un « déclin oriental ». Le premier est la liberté politique qui « se réalisa pour la première fois dans les heureuses contrées de la Grèce ». Au mythe naissant de l'agora et de la démocratie athénienne s'opposent le système indien des castes, ou le régime despotique dont l'Empire chinois est l'illustration favorite depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous assistons ici à un véritable processus d'invention de la Grèce comme origine de l'Europe, définie en premier lieu par la valorisation de la philosophie et de la démocratie dont la Chine devient le contre-exemple tout désigné.

Le second critère est l'élaboration d'un discours rationnel qui soit capable de s'affranchir du religieux (qu'il s'agisse de la révélation ou des superstitions) et de se construire de manière réfléchie. Selon Tennemann, l'exercice philosophique est associé à une réflexivité et une scientificité qui sont décrétées absentes des « sagesse orientales ». C'est ainsi que la Chine, dont la mention se trouve réduite au plus strict minimum dans sa *Geschichte der philosophie*, est placée dans la catégorie des « dogmes religieux » – une façon de la disqualifier au regard de la catégorie « philosophie ». Nous avons là un aspect important du retournement de la sinophilie à la sinophobie : alors que la Chine apparaissait aux Lumières européennes du XVIII<sup>e</sup> siècle comme le modèle d'une civilisation très ancienne qui avait accompli le remarquable exploit de faire l'économie de la religion pour mettre en place une société gouvernée par la moralité et par la civilité, et ce, grâce à l'enseignement du « philosophe » Confucius, l'Europe du tout début du XIX<sup>e</sup> siècle renverse totalement la perspective : la Chine est maintenant reléguée dans la catégorie de la « religion » (et même, du fait de son antiquité, de la religion primitive), contre laquelle se construit la catégorie spécifiquement – et bientôt exclusivement – européenne de « philosophie ».

C'est précisément ce que reprend à son compte le contemporain français de Tennemann, Joseph-Marie Degérando ou de Gérando (1772-1842), membre de l'Institut de France, qui publie en 1804 une *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*. Cet ouvrage, qui doit servir de manuel aux étudiants de philosophie de la faculté de lettres de Paris, est traduit en allemand par Tennemann, tandis que sa propre *Geschichte der Philosophie* connaît en France une large diffusion grâce à la traduction de Victor Cousin parue en 1829 sous le titre *Manuel de l'histoire de la philosophie* : on voit ainsi comment le magistère philosophique européen se constitue par des contacts étroits entre l'Allemagne et la France, lesquels trouvent un sommet chez le philosophe par excellence qui domine toute la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle européen : Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Celui-ci ne commence à s'intéresser à l'Orient (au-delà de la Perse et de l'Égypte, s'entend) que sur le tard, dans la toute dernière décennie de sa vie, au moment où il professe à l'université de Berlin des

cours sur la philosophie de l'histoire et de la religion qui l'amènent, sans doute par esprit de système, à regarder du côté de l'Inde et de la Chine. Dans les notes de ces cours, publiées sous le titre *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, se trouve une section consacrée à « La philosophie orientale » qui est rejetée par Hegel du côté des religions et qui est pour lui l'occasion d'affirmer par contraste les spécificités de l'identité grecque et germanique, au point de marteler au début de chacun de ses cours : « Nous avons deux philosophies : 1° la philosophie grecque ; 2° la philosophie germanique. » Il s'ensuit que « ce qui est oriental doit donc s'exclure de l'histoire de la philosophie. » Et Victor Cousin, le disciple français de Hegel, de renchérir dans le sens d'une opposition binaire qui ne nous a plus quittés depuis : « La Méditerranée et la Grèce sont l'empire de la liberté et du mouvement, comme le haut plateau du monde Indo-Chinois [c'est-à-dire l'Inde et la Chine] est l'empire de l'immobilité et du despotisme. » On comprend comment la définition du pré carré de la philosophie plongeant ses racines, non plus dans l'Orient biblique, mais en Grèce, trouve sa justification dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle en pleine montée en puissance et identifie son « Autre » et son repoussoir idéal dans la Chine, d'autant plus radicalement que cette dernière a été érigée en modèle par les « philosophes » des Lumières.

Cependant, comme l'a fait remarquer Joël Thoraval, une évolution des conceptions de Hegel est perceptible entre 1821 et sa mort en 1831 : dans le prolongement de la *Phénoménologie de l'esprit* publiée en 1807, il se contente d'abord de reprendre la notion, héritée des Lumières, de religion chinoise comme « religion naturelle », fondée sur « une intuition de Dieu sans distinction ». Dix ans plus tard, il distingue trois grandes religions asiatiques, qualifiées globalement de « panthéistes » et correspondant aux trois moments de la « division de la conscience en soi » : dans ce schéma, la religion chinoise vient en premier, la religion hindouiste en second et le bouddhisme en troisième. En l'espace d'une décennie, la religion chinoise a donc été promue du stade de la « magie » (*Zauberei*) primitive où elle était placée juste au-dessus de celle des Esquimaux, à celui de « religion de la mesure » (*Religion des Masses*). On notera au passage qu'en tant que « religion de l'être-en-soi », le bouddhisme d'origine indienne représente le stade ultime des religions d'Extrême-Orient, indice très clair du passage de la sinomania à l'indomania qui a marqué le XIX<sup>e</sup> siècle européen, et avant tout allemand.

\*\*\*

Autant les Britanniques ont été pionniers dans l'établissement des études sanscritistes, du fait de leur colonisation de l'Inde dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, autant la France peut s'enorgueillir d'avoir été la première nation européenne à constituer les études sinologiques en un domaine scientifique à part entière, avec la création en 1814 au Collège de France d'une « chaire de Langue et littérature chinoises et tartares-mandchoues » attribuée à Jean Pierre Abel-Rémusat (1788-1832). Peu de temps après, en 1822, est créée la « Société asiatique » qui édite (encore aujourd'hui) le *Journal asiatique* et en 1843, une chaire de chinois est inaugurée à l'École nationale des langues orientales vivantes, établie en 1795 et devenue l'actuel Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO).

Dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle en pleine expansion industrielle et coloniale, on voit donc apparaître de manière concomitante, d'une part, la philosophie comme discipline professionnelle et institutionnalisée dans le cadre universitaire et, de l'autre, la sinologie comme science dévolue à un savoir spécialisé sur une Chine désormais exclue de la philosophie (au singulier). En France, en particulier, philosophie et sinologie connaissent des destins institutionnels remarquablement concomitants : en 1814, tandis qu'Abel-Rémusat inaugure sa chaire au Collège de France, Victor Cousin, disciple de Hegel et fondateur de la philosophie universitaire française, enseigne à l'École normale. Un espace propre à la connaissance de la Chine est organisé dans l'exercice institutionnel du savoir, dont la discipline philosophique doit rendre compte. C'est manifeste chez Degérando, qui rejette la Chine avec l'Orient hors de la philosophie en 1804, mais qui la réintègre dans son *Histoire* de 1822 à la faveur des travaux récents du sinologue Abel-Rémusat.

Et Victor Cousin, dans la seconde leçon qu'il prononce le 24 avril 1828 en Sorbonne, pose la fameuse question : « Y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu de philosophie dans l'Orient ? ». La rhétorique de sa réponse reprend pour partie celle de Tenneman ou de Degérando, mais s'inscrit surtout largement dans la ligne des thèses professées sur l'Orient par Hegel, qu'il a eu l'honneur et le bonheur insignes de rencontrer lors de ses trois voyages en Allemagne (en 1817, 1818 et 1824) et dont il devient le diffuseur enthousiaste et inconditionnel en France. En 1826, c'est sur l'invitation de Victor Cousin que Hegel vient à Paris et fait la connaissance d'Abel-Rémusat, rencontre qui semble avoir eu un effet important sur sa représentation des religions chinoises. Dès son retour à Berlin, dans son cours de 1827, le philosophe allemand se réfère explicitement à l'autorité du sinologue français qu'il présente comme « le meilleur connaisseur de l'Orient ».

Ce qui modifie radicalement la conception de Hegel est l'inversion des hiérarchies qu'opèrent pour la première fois en Europe les pionniers français de la sinologie laïque dans la présentation des trois enseignements traditionnels chinois (*san jiao* 三教). L'interprétation missionnaire des Jésuites, le primat accordé en philosophie à la foi chrétienne, puis le rejet sous les Lumières de l'obscurantisme religieux avaient globalement condamné le taoïsme et le bouddhisme comme hideuses superstitions, et érigé l'enseignement confucéen en morale rationnelle, éventuellement compatible avec le dogme chrétien, seul digne d'attention en théologie comme en philosophie. Or Abel-Rémusat puis Stanislas Julien (son successeur au Collège de France) et Guillaume Pauthier vont consacrer leurs efforts de philologues et d'exégètes à la présentation des canons taoïste et bouddhique pour tenter de leur gagner un statut « philosophique ». Dans la section des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* consacrée à la pensée chinoise, Hegel mentionne ce qu'il perçoit, ou plutôt ce qui lui est présenté, comme étant ses grandes sources d'inspiration : le *Y-King* (*Yijing*, ou *Livre des Mutations*), Confucius et Laozi (qui constituent encore aujourd'hui une sorte de « tiercé gagnant » aux yeux des milieux journalistiques). Fort de la caution scientifique d'Abel-Rémusat, Hegel inverse complètement l'échelle de valeurs des Jésuites : alors que ces derniers faisaient une distinction nette entre la « philosophie » de Confucius et les « superstitions »

taoïstes et bouddhistes, Hegel fait du taoïsme une religion de la Raison et réduit le confucianisme à une morale d'État formaliste, interdisant l'existence d'une liberté subjective et, par conséquent, hétérogène à la philosophie proprement dite. La morale de Confucius est des plus communes, affirme-t-il, elle ne vaut même pas celle de Cicéron et l'on aurait mieux fait de ne pas traduire les *Entretiens*.

De toute évidence, c'est Abel-Rémusat qui a révélé à Hegel l'existence d'« une secte particulière chez les Chinois, celle de ceux que l'on nomme Tao-sse [*daoshi* 道士] ; ceux qui font partie de cette secte ne sont pas des mandarins, ne se sont pas associés à la religion d'État et n'appartiennent pas non plus à la religion bouddhiste. Leur notion principale est Tao, c'est-à-dire la Raison (*die Vernunft*) ». Et Hegel de poursuivre : « Tao est donc "la raison originelle, la nous (l'intelligence) qui a engendré le monde et le gouverne comme l'esprit régit le corps". D'après Abel-Rémusat, ce mot se rendrait le mieux par *logos*. » La traduction de *dao* 道 par le grec *logos* ne fait que reprendre les traductions jésuites par le latin *ratio*. Cependant, Hegel ne peut s'empêcher d'ajouter : « Cela demeure toutefois bien confus. La langue chinoise à cause de sa structure grammaticale crée beaucoup de difficultés [...] M. de Humboldt a dernièrement démontré dans une lettre à Abel-Rémusat combien indéterminée était la construction grammaticale. » Il est ici fait référence à la « Lettre sur les caractères des Chinois » d'Abel-Rémusat qui entretient à ce sujet une discussion épistolaire avec son collègue allemand Wilhelm von Humboldt (1767-1835), lequel lui répond dans sa « Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier », éditée à Paris en 1827. Ce débat philosophico-grammatical a pour enjeu de déterminer si la langue chinoise est, par sa structure même, apte à l'exercice philosophique. À la question : est-il possible de philosopher en chinois ?, la réponse ne peut être que négative car, pour résumer : sans flexion, pas de réflexion. L'opposition n'est plus seulement d'ordre philosophique mais plus profondément d'ordre linguistique entre les langues non-flexionnelles comme le chinois, déclarées de ce fait même inaptées à la philosophie, et les langues flexionnelles que sont les langues européennes, principalement dérivées du grec et du latin, auxquelles le XIX<sup>e</sup> siècle se figure avoir découvert une origine commune en Inde dans le sanscrit. Dans les travaux de Franz Bopp, publiés en 1816, apparaît pour la première fois l'expression « indo-européen » ou « indo-germanique » pour désigner l'ensemble européen et indien des langues anciennes. Du fait de cette parenté découverte entre sanscrit et grec, la Chine se retrouve dissociée de l'Inde avec laquelle elle était auparavant regroupée dans l'entité « Orient ». L'argument linguistique concernant le sanscrit qui rejoint les langues flexionnelles européennes et qui en serait même la langue-mère, a pour effet de relier l'Inde à l'Europe et d'isoler encore davantage la Chine comme l'Autre absolu.

Dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, marquée par l'expansion coloniale, le rejet de la Chine hors de tous les prés carrés constitutifs de la suprématie européenne tourne à une sinophobie à caractère raciste. Selon Frédéric Keck, « au milieu du dix-neuvième siècle, Auguste Comte confia à son disciple Pierre Laffitte la rédaction des *Considérations sur l'ensemble de la civilisation chinoise* (1861) pour confirmer ses vues selon lesquelles la 'race jaune' monothéiste, où sont particulièrement développées les

fonctions actives, peut servir de transition entre les ‘races noires’ fétichistes, où les fonctions affectives sont prépondérantes, et la ‘race blanche’ récemment passée au stade positiviste ». Alfred Fouillée (1838-1912), auteur de *L'Histoire de la philosophie* (1875), compilée alors qu'il était maître de conférences à l'École normale supérieure et ultérieurement traduite en japonais, fut l'époux de l'auteure du très fameux *Tour de la France par deux enfants*, devenu un véritable manuel de l'école laïque et républicaine sans pour autant être exempt des préjugés coloniaux et racistes courants à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Fouillée lui-même, tout philosophe qu'il était, ne fut pas en reste avec un ouvrage intitulé *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races* (1895) et sa conviction selon laquelle seules les races européennes sont « capables du plus haut développement intellectuel et social ».

Comme le résume très bien Anne-Lise Dyck dans l'article précité, la contrainte réciproque trouve sa meilleure illustration dans la stratégie contradictoire qui consiste à rejeter la Chine de la philosophie dans son acception générale, mais à parler de philosophie à propos de la Chine. Une même alternative demeure : la Chine, certes, possède une philosophie ; mais la philosophie, à l'évidence, n'existe pas en Chine. En France, où l'on est resté marqué par l'héritage hégélien, puis heideggerien, quand on ne dit pas avec Hegel que l'Orient est *avant* la philosophie, on dit avec Heidegger qu'il est *à côté*, ce qui aboutit aujourd'hui à des dissertations à perte de vue sur la Chine comme *l'autre* de la philosophie... Le cours de cette année a visé à montrer que, à quelques exceptions près, ce sont des représentations de la Chine, et non la Chine elle-même, qui ont suscité l'intérêt des élites européennes depuis quatre cents ans. On pourrait dire que « la Chine » n'a jamais été qu'un prétexte, un argument pour ou contre, dans des débats déjà en cours. Or, le problème aujourd'hui, c'est que cette utilisation de la Chine comme l'Autre, qu'il soit construit comme modèle idéalisé ou comme repoussoir diabolisé, demeure encore d'actualité après tant de siècles et connaisse même un succès persistant, du moins auprès du public non averti.

#### COURS À L'ÉTRANGER

Octobre 2009 : deux cours à l'Academia Sinica (Taiwan), Département d'histoire et de philologie, sur quelques débats contemporains autour de *La Grande Étude* et sur la situation des études confucéennes en France.

Février 2010 : deux cours au Département de philosophie de l'université de Macerata (Italie) sur la réception de la catégorie de philosophie et du concept de liberté dans la Chine moderne.

#### SÉMINAIRE : LECTURE DE COMMENTAIRES DES HAN ET DES SONG SUR LE ZHOUYI

Le séminaire de l'année 2009-2010, mené conjointement avec M. Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris 7, a été consacré à une introduction à la lecture du *Classique du changement* (Zhouyi 周易). Les premières

séances ont tenté, à partir du « Grand commentaire sur les formules attachées » (*Xici dazhuan* 繫辭大傳) datant de la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., de mettre en lumière le champ d'application de l'ouvrage : l'anticipation des situations par la divination, la compréhension de la transformation naturelle, l'ajustement aux situations qui caractérise la conduite de l'homme de bien et le rôle des hexagrammes dans l'organisation et la création de l'espace social, politique et culturel chinois. Ces quatre points laissent entendre que le livre, dans son agencement, est parfaitement homologue au cosmos (*tiandi* 天地) et que ce qui est dit d'un hexagramme renvoie à la philosophie première, à la morale ou à la politique.

Ce préalable ayant été corroboré par différentes lectures du « Grand commentaire » de la dynastie des Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.) jusqu'aux Song (960-1279), une hypothèse a été formulée : toute procédure herméneutique concernant la structure du livre, la composition des hexagrammes et leur transformation en d'autres signes induit une philosophie générale du changement. Autrement dit, les choix interprétatifs et l'invention dont font preuve les commentateurs pour expliciter les différentes formules oraculaires ou la mutation des figures, ne servent pas seulement à traduire dans une langue plus intelligible les sentences cryptées et sibyllines, mais déterminent une conception originale de la transformation.

À partir de cette hypothèse, nous avons introduit une procédure : la modification hexagrammatique (*guabian* 卦變), technique qui pose que tout signe de six lignes est issu de la transformation d'un autre signe, choisie à cause des débats qu'elle a suscités dans l'histoire commentariale du *Classique du changement*. Pour aborder cette notion, nous avons commencé de lire un long texte de Zhu Zhen 朱震 (1072-1138) extrait de son commentaire, le *Hanshang Yizhuan* 漢上易傳, qui passe en revue les différentes significations qu'il faut donner à ce terme.

#### ACTIVITÉS DU PROFESSEUR

##### Publications

Cheng A., *Chûgoku shisô shi* 中國思想史, Tôkyô, Chisen shokan 知泉書館, 2010 ; traduction en japonais (par Hirose Reiko, Shino Yoshinobu et Nakajima Takahiro) de *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Cheng A., « Confucius entre émulation et exemplarité », *Revista de Estudios Chineses* n° 4 (dernier trimestre 2008), pp. 141-161.

Cheng A., compte-rendu de John Makeham, *Lost Soul. "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Harvard-Yenching Institute Monographs 64, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, dans *T'oung Pao* n° 95, 2009.

Cheng A., « Les Budé chinois entrent aux Belles Lettres », *Lettre du Collège de France* n° 28, avril 2010 ; traduction en anglais dans *The Letter of the Collège de France* n° 5.

Cheng A., édition du *Fayan* 法言 de Yang Xiong 揚雄, traduit par Béatrice L'Haridon, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2010.

Cheng A., édition du *Yantie lun* 鹽鉄論, traduit par Jean Levi, Éditions des Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2010.

Cheng A., « La pensée chinoise est un humanisme », *La Croix*, 12 février 2010.

Cheng A., « Humanités chinoises », *Livres Hebdo* n° 811, 5 mars 2010.

Cheng A., « Le ressac de l'histoire : réflexions sur les amnésies chinoises », *Vacarme* n° 52, été 2010.

## Colloques

Participation au panel « The question of values : relevance of sharing », colloque IFRI à l'Université Fudan (Shanghai).

Participation au colloque « Das Grosse Lernen verbindet », Université de Tübingen (Allemagne).

Présidence de la session d'ouverture du Colloque académique international de sinologie « L'échange des savoirs entre la Chine et l'Europe au temps de Matteo Ricci (1552-1610) », UNESCO, Paris.

Participation à un atelier de travail sur « *Wuwei* : effortless or unintentional action ? » organisé par Alain Berthoz, professeur au Collège de France, chaire de « Physiologie de la perception et de l'action », autour des travaux du Professeur Edward Slingerland, Université de Colombie Britannique à Vancouver, invité par le Collège de France.

Participation au colloque international « Counter-Enlightenment and Modernity in Modern China », IIAS (International Institute for Asian Studies), Leiden (Hollande).

Participation au colloque international « Fate, freedom, and prognostication », Université d'Erlangen-Nürnberg (Allemagne).

Participation au colloque international « Orthodoxy and Schools of Thought – Changes in the History of Confucian Canon Studies » organisé conjointement par l'Institut de Sinologie de l'Université de Munich et par l'Institut de littérature et philosophie chinoises de l'Academia Sinica de Taipei.

## Conférences publiques

Novembre 2009 : une conférence du Collège de France au Théâtre de la Commune d'Aubervilliers : « La Chine, une grande civilisation ? ».

Février 2010 : une conférence à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm : « Une brève rencontre entre Confucius et Laozi », et une conférence sur « Pensée chinoise et humanisme », Rendez-vous des sciences humaines, Espace des Blancs-Manteaux.

Mars 2010 : deux conférences du Collège de France à Tunis, la première à l'Institut Supérieur des Langues de Tunis intitulée « Le passé dans le présent de la Chine », la seconde à la Bibliothèque nationale de Tunisie intitulée « Figures de la sagesse dans la Chine ancienne ».

Juin 2010 : une conférence au CLAS du Collège de France : « Confucius, son enseignement et son héritage ».

### Suivi de travaux de doctorat

Thèse soutenue en 2009-2010 : M. Sean Moores, « Une approche philosophique de la pensée de Kang Youwei (1858-1927) : une présentation de la première période de sa pensée à travers une analyse des *Dissertations internes et externes de Maître Kang* ».

Huit autres thèses, placées sous la direction du professeur, sont en préparation, dont quatre en voie d'achèvement.

### Participation à la vie scientifique

Membre du comité de lecture de la revue internationale *Antiquorum Philosophia*.

Membre du comité de lecture de la revue internationale de sinologie *T'oung Pao*.

Membre du conseil scientifique « Études coréennes » du Collège de France.

Membre de la Commission des publications du Collège de France.

### ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

#### Professeurs invités

Monsieur Thierry Meynard, professeur associé à l'Université Sun Yat-sen de Canton, a donné le 16 février 2010 une conférence intitulée « *Confucius Sinarum Philosophus* : la première traduction des *Entretiens* de Confucius en Europe ».

Monsieur Edward Slingerland, professeur à l'université de Colombie britannique de Vancouver, a donné le 1<sup>er</sup> juin 2010 une conférence intitulée « Reverse Orientalism and the reception of Confucius in the West » (L'orientalisme inversé et la réception de Confucius en Occident).

Sir Geoffrey Lloyd, professeur émérite à l'université de Cambridge, a donné deux conférences : la première, intitulée « La fabrique des disciplines », le 17 juin et la seconde, intitulée « Pour un réexamen des sciences dans les sociétés anciennes : Grèce, Chine, Mésopotamie », le 24 juin 2010.

#### Activités du collaborateur

Les travaux de l'ATER de la chaire, M. Guillaume Dutournier, ont porté sur la constitution d'une tradition lettrée dans la Chine prémoderne, à travers l'étude d'une figure-clé de la « réforme confucéenne » (« néoconfucianisme ») des Song, Lu Jiuyuan (1139-1193). Revendiqué *a posteriori* par l'« École du cœur » comme son fondateur, cet auteur fait l'objet d'une thèse en cours, qui vise à caractériser sa pratique lettrée ainsi que les modes d'insertion de cette dernière dans le champ intellectuel des lettrés-fonctionnaires de l'époque. L'étude des thèses de l'auteur, souvent énoncées dans des contextes agonistiques, s'accompagne de l'analyse d'un faisceau de pratiques discursives et de techniques de subjectivation, parmi lesquelles les options exégétiques ont particulièrement retenu l'attention cette année. La participation au séminaire de la chaire consacré aux commentaires du *Changement* ont ainsi permis de préciser les enjeux de la lecture de ce classique sous les Song,

et de mieux mesurer la spécificité de l'approche de Lu Jiuyuan. De même, la préparation du colloque de juin 2011 sur la *Grande Étude* a fourni les matériaux d'une réflexion sur la minoration relative dont ce texte fait l'objet dans son cas.

Cet effort de singularisation s'inscrit dans un projet plus général d'anthropologie sociale du mandarinat des Song, la production de l'originalité étant ici à comprendre sur fond d'appartenance à une identité collective, forgée tant par les qualifications institutionnelles des lettrés-fonctionnaires que par les schèmes représentationnels distinctifs que les réseaux néoconfucéens ont en partage. C'est dans cette perspective que prend place la traduction des échanges épistolaires de Lu Jiuyuan et de son principal rival Zhu Xi (1130-1200), travail effectué cette année en collaboration avec M. Roger Darrobers, professeur à l'Université Paris Ouest, en vue d'une publication dans la « Bibliothèque chinoise » des Belles Lettres. Un travail de relecture a en outre été accompli dans le cadre de la réédition des *Dix-neuf poèmes anciens* (traduits par Jean-Pierre Diény) dans cette même collection.