

Cahiers Victor Segalen

Directeur de la publication

Philippe Postel

Comité de rédaction

Henry Bouillier, Colette Camelin, Monique Chefdor, Marie Cosnefroy, Martine Courtois-Houdard, Muriel Détrie, Christian Doumet, Étienne Germe, Dominique Gournay, Catherine Mayaux, Philippe Postel, Corentin Segalen, ainsi que des membres extérieurs choisis en fonction de l'orientation du volume.

Correspondance

Les propositions d'articles et les demandes de comptes rendus sont à envoyer à l'Association Victor-Segalen :

association.segalen@gmail.com

Site : <http://www.victorsegalen.org>

Blog : <http://associationvictorsegalen6.blogspot.com>

AVANT-PROPOS

Voici quelques mots sur la publication de ces nouveaux *Cahiers Victor Segalen*, ainsi que sur le colloque dont les communications ont fourni la matière de ce premier volume.

L'Association Victor-Segalen avait une âme, si l'on peut dire : il s'agissait des *Cahiers Victor Segalen*, qui ont connu une courte éclipse ces dernières années. Nous souhaitons, avec ce volume, leur redonner vie. Il s'agira, en priorité, de publier les actes des colloques organisés par l'Association, mais nous voudrions aussi ménager une place pour des textes critiques qui n'entreraient pas dans le thème du colloque, ainsi qu'à des inédits. Une partie sera consacrée enfin aux comptes rendus d'ouvrages portant sur Victor Segalen. Nous ferons en sorte aussi que ces nouveaux *Cahiers* conservent et développent l'esprit d'ouverture des anciens : ils accueilleront des articles qui concernent Segalen et son œuvre, mais qui pourront aussi porter sur des objets connexes.

Les éditions Champion, à travers Jean Pruvost et Catherine Mayaux, ont généreusement relayé ce projet. Nous les en remercions tous deux chaleureusement.

Le colloque qui s'est tenu à Tours entre le 17 et le 19 juin 2010 est une initiative conjointe de Christian Doumet, alors Président de l'Association Victor-Segalen, et Muriel Détrie, sans lesquels la rencontre, qui a réuni des chercheurs francophones et chinois, n'aurait pu avoir lieu. L'Ambassade de France en Chine, la Fondation M.S.H. et Rail-Europe nous ont apporté un soutien financier. L'Université de Tours, en son sein l'équipe « Histoire des représentations » dirigée par Jean-Jacques Tatin-Gourier, ainsi que le Réseau « Lumières » qui recouvre cinq Universités (La Rochelle, Limoges, Orléans, Poitiers, Tours) ont permis que le colloque se tienne à Tours, dans d'excellentes conditions. Enfin les Compagnons du Tour de France nous ont aimablement accueillis dans leurs locaux. Que toutes ces personnes ainsi que tous ceux qui ont contribué à la réussite de cette rencontre soient ici remerciés.

Philippe Postel
Président de l'Association Victor-Segalen

PRÉFACE

Différents mythes de la Chine impériale hantent l'imaginaire occidental depuis Marco Polo : de l'empire idéal, pacifique et harmonieux, au gouvernement autoritaire qui rend les peuples apathiques. L'empereur invisible et tout puissant, caché derrière les enceintes de la Cité interdite, a suscité de nombreuses œuvres, de Voltaire à Segalen, de Quesnay à Döblin. Après deux mille ans de régime impérial constant, même si les dynasties se sont succédé, le dernier empereur de Chine a abdicé il y a un siècle, le 12 février 1912 ; depuis lors, le mythe de la Chine impériale est pourtant demeuré actif, dans les œuvres littéraires et en Chine même, mais il a changé d'aspect. Des chercheurs, chinois et français se sont penchés sur ces questions au cours d'un colloque international organisé à Tours les 17, 18 et 19 juin 2010. Les communications reprises ici portent d'abord sur le mythe de l'empereur dans l'Europe du XVIII^e siècle et, à cette époque, sur l'extraordinaire intérêt porté à l'artisanat et à l'art chinois. Elles abordent aussi le pouvoir impérial, qui, par l'efficacité de son organisation administrative, par la valeur sacrée de la personne de

l'empereur, par sa violence aussi a suscité des interprétations différentes en relation avec le contexte historique. Trois articles s'intéressent à Victor Segalen : installé en Chine de 1909 à 1914, il a vécu les dernières années de l'empire ; non seulement le mythe de la Chine impériale est au cœur de deux romans, mais il est aussi une métaphore centrale de son univers poétique. Enfin l'usage du mythe de la Chine impériale dans la République Populaire de Chine peut surprendre tant il est complexe et puissant.

CHINE IMPÉRIALE : UN MYTHE AU XVIII^e SIÈCLE

L'implantation d'une mission de pères jésuites à la cour de l'empereur de Chine au XVII^e siècle a eu pour conséquence un intérêt croissant pour la Chine¹. Les *Lettres édifiantes et curieuses* des jésuites ainsi que *La Description de la Chine* du père du Halde ont brossé un tableau qui a enthousiasmé les physiocrates et Voltaire. Un véritable engouement pour la civilisation chinoise s'est répandu dans les salons au milieu du siècle ; on s'extasiait devant les produits de l'artisanat chinois et des peintres s'efforçaient de rendre le faste de la cour impériale chinoise telle qu'ils l'imaginaient à partir des relations des jésuites, des dessins et des objets rapportés de Chine. L'empereur de Chine, pour les physiocrates attachés à l'agriculture, est devenu le garant de l'Ordre transcendant de la Nature nécessaire à l'harmonie sociale : la représentation de l'empereur de Chine creusant le premier sillon des labours rencontrait un grand succès au point que le futur Louis XVI s'est prêté au rite du

¹ Jacques Marx, « La Chine des physiocrates ».

labourage. L'empereur de Chine est présenté comme un souverain cultivé, pacifique, tolérant, attentif aux remontrances des lettrés, ce qui correspond à l'image du « monarque éclairé » que se faisait Voltaire par exemple, vivement impressionné par le fait que l'empereur Qianlong écrive des poèmes. Comment un empereur poète pourrait-il abuser de son autorité¹ ? Pourtant le règne de Qianlong a été marqué par des répressions très violentes de révoltes, jusqu'à l'extermination de populations entières dans les marches de l'Ouest... Si « éclairé » qu'ait été le despotisme de Qianlong, c'était bien un despotisme, féroce souvent—ce que Voltaire ignore ou feint d'ignorer. L'idéalisation du gouvernement impérial chinois correspond à la recherche quelque part sur terre d'un pouvoir en accord avec la Nature, favorable à la littérature et dévoué à l'intérêt du peuple. L'empereur est imaginé en bon « père de famille », attentif au bien-être de ses « enfants », avec une simplicité naturelle qui n'aurait pas été corrompue par le fanatisme religieux... Pour Voltaire et les physiocrates, l'empire de Chine constitue un modèle susceptible de faire évoluer les monarchies européennes de leur temps.

À cette époque, des voyageurs ont rapporté de Chine des dessins et des peintures qui ont suscité une grande curiosité. Le développement du commerce avec la Chine a entraîné un engouement pour l'artisanat—porcelaines, soieries, statuettes². Ce goût s'inscrit dans la réaction « rococo » à l'art classique, marquée par l'exotisme, les

¹ Hua Meng, « L'image de l'empereur de Chine chez Voltaire, entre réel et imaginaire ».

² Véronique Brient, « Les représentations picturales de l'Empereur de Chine dans l'Europe du XVIII^e siècle ».

formes contournées, la nature pastorale moins disciplinée que les parterres de Versailles. Les descriptions des jardins impériaux avec leurs montagnes artificielles, leurs plans d'eau et leurs allées sinueuses ne pouvaient que faire rêver des amateurs de rocailles¹. Aussi Watteau et Boucher ont-ils représenté un monde serein, raffiné, floral et féérique. Le roi de Saxe Auguste le Fort s'est fait construire en 1720 une résidence d'été de style chinoisant pour laquelle des artisans ont imité les porcelaines de Chine, contribuant à la mode des chinoiseries, *made in Europe*. Ces objets, si charmants fussent-ils, ont donné aux Européens une image de l'art chinois bien différente des peintures et de la statuaire chinoises que l'Europe découvrira au XIX^e siècle.

LE POUVOIR IMPÉRIAL

Si les jardins, le luxe de la cour, le calme de l'empereur font rêver, la volupté n'est pas en reste au XVIII^e siècle ! Qu'en est-il de l'impératrice² ? Qu'en est-il du harem ? Questions d'actualité à une époque où l'on se demandait : « comment peut-on être persan » ? La situation de l'impératrice en Chine est particulièrement délicate : comme une femme ne devient impératrice que si elle est la mère de l'héritier « présomptif », cela entraîne nécessairement des querelles et des crimes en situation de harem. L'histoire et la littérature chinoises en ont fait des

¹ Eugenio d'Ors définit le *Barocchus Rococo*, en cours sous Louis XV, comme « un style plein de grâce et d'emphase », ce qui correspond bien aux représentations de la cour impériale de Chine par les artistes de cette époque (*Du Baroque* [1935], Paris, Gallimard, 1968, p. 143).

² Danielle Élisseeff, « Le mythe de l'impératrice ».

réécrits appréciés. L'impératrice y apparaît à la fois victime et démoniaque. Les Européens ont été particulièrement sensibles au destin tragique de l'impératrice Hélène, dernière souveraine des Ming : convertie au christianisme par les jésuites, elle aurait écrit en 1650 une lettre au pape Innocent X où elle implore du secours contre les envahisseurs mandchous. Voltaire raconte sa fin tragique qu'il oppose à la cruauté et à la lâcheté de l'empereur. Par opposition à cette héroïne, l'impératrice Cixi, qui a dominé la vie politique de 1860 à 1908, est tenue pour perverse et corrompue. Les relations du sac de la Cité interdite par les puissances occidentales font apparaître Cixi comme une personne lascive, dotée d'immenses richesses et d'un pouvoir d'autant plus efficace qu'il est occulte. Le mythe de Cixi continue de hanter l'imagination en Chine, pendant la Révolution culturelle, et, en Occident, Pearl Buck en a fait dans son roman, *Imperial Woman*, une figure plus humaine.

Aux yeux des lettrés chinois du début du XX^e siècle, Cixi incarne encore cet empire fin-de-siècle, auquel ils entendent substituer une « Chine Nouvelle » qui rompt définitivement avec un système politique incapable d'instaurer une véritable citoyenneté à l'intérieur du pays, comme de résister à l'impérialisme des puissances occidentales¹. À ce moment charnière de l'histoire chinoise, la notion même d'empire semble fortement menacée, car elle cristallise la plupart des critiques formulées par ceux que l'on appellera bientôt les intellectuels chinois, parmi lesquels il faut compter Liang Qichao et Kang Youwei, mais aussi des figures

¹ Xiaoming Wang, « La notion d'impérialisme dans le débat intellectuel de la Nouvelle Chine (1890-1920) ».

moins connues comme Zhang Taiyan ou Yang Du. Le mythe impérial n'est pourtant pas totalement mis à bas car si elle rompt avec l'empire mandchou décadent et si elle combat l'impérialisme qui fut une source d'humiliation, la Chine Nouvelle n'abandonne pas pour autant l'ambition de recouvrer le statut de puissance politique, tant sur le plan intérieur qu'à l'échelle internationale. Les rapports adressés à l'empereur, le roman « utopique » et la presse d'opinion constituent trois formes privilégiées où s'exprime cette volonté de s'émanciper du joug colonial d'une part et d'autre part de restaurer une pleine autorité à la fois au sein même du pays—notamment à l'égard des provinces frontalières qui manifesteraient quelque velléité d'indépendance—et vis-à-vis du reste du monde, où la Chine doit à nouveau faire entendre sa voix. Toutefois, dans l'esprit des penseurs chinois des premières années du siècle dernier, cette nouvelle expression du mythe impérial s'oppose clairement à l'ancien empire, dans la mesure où la nouvelle Chine intègre pleinement les idéaux démocratiques et républicains légués par la tradition politique occidentale.

Le vœu formulé par les intellectuels chinois de secouer le joug colonial, en particulier dans les zones côtières de la Chine, trouve un écho dans le journal de François Morlat, adjudant à Guangzhou (Canton) en 1900¹. Morlat est chargé de former des tirailleurs chinois incorporés dans l'armée coloniale, mais plusieurs désertent, volent des armes transmises aux « triades ». Le meurtre du commandant Lacoste en 1901 inquiète vivement les

¹ Jean-Jacques Tatin, « Derniers regards sur l'Empire de Chine : le journal inédit d'un membre du corps expéditionnaire français 1900-1901 ».

Français. La résistance chinoise est appréhendée comme des complots de sociétés secrètes. Morlat appelle les résistants « pirates » ; il dit avoir affaire à des ennemis cachés dans une Chine opaque et hostile si bien que la « pacification » annoncée par le gouvernement français est pour lui « un vain mot ».

Les sociétés secrètes, de fait, ont joué un rôle majeur dans la lutte contre l'occupation coloniale et contre l'empire décadent au début du XX^e siècle. La coopération entre les groupes républicains et des sociétés secrètes a mené à la chute de l'empire en 1912, année où Döblin commence son roman, *Les trois sauts de Wang-loun*¹. Dans l'imaginaire occidental (et peut-être chinois), le mythe de la rébellion est corollaire du pouvoir arbitraire de l'empire. Or, la littérature chinoise comporte de nombreux récits de rebellions. Alfred Döblin s'est intéressé à une révolte menée à la fin du XVIII^e siècle par Wang-loun [Wang Lun] contre la brutalité de la répression ordonnée par Qianlong, qualifié de « bourreau » par le chef d'une société secrète. L'empire des Qing faisait régner la terreur et Qianlong apparaît dans ce roman bien différent du poète « en paix avec tout le monde » imaginé par Voltaire ! Wang-loun organise des troupes de pauvres, les « Vraiment Faibles », sur un mode égalitaire opposé à la hiérarchie confucéenne de l'empire. Au départ non-violents, ils ont été amenés à prendre les armes à cause de la cruauté des troupes impériales. Döblin fait un parallèle entre cette violence et celle de l'empire de Guillaume II et du tsar contre les révoltes ouvrières : comment agir face aux humiliations, à la misère et à l'injustice ? La révolte

¹ Colette Camelin, « Le mythe de l'empire chinois dans *Les trois sauts de Wang-Loun* d'Alfred Döblin ».

est une manière pour les opprimés de retrouver leur dignité, mais le prix payé est très lourd... Döblin propose aussi, en réponse à la dureté de l'ordre impérial et des révoltes qu'il suscite, l'ancienne sagesse chinoise (le roman est dédié à Liezi), mais la fin demeure ambiguë : « Être calme, ne pas résister, le puis-je donc ? »

Wang-loun paraît en 1915, l'année où Georges Ribemont-Dessaignes écrit à Paris une pièce de théâtre, *L'Empereur de Chine*, sur du papier à en-tête du Ministère de la Guerre¹. La catastrophe se déroule en Europe avec une brutalité inédite. C'est le moment de rêver à l'empire de Chine, immuable, harmonieux, fondé sur la raison des lettrés, et à l'empereur sage et tout puissant, sauf que le pouvoir des « polytechniciens » enferme la société dans son plan rigide. L'exactitude du compte des boutons de guêtre (c'est la guerre suivante, qu'importe !) est garante du chaos... Et le présomptif, coupé de la réalité, en proie aux intrigues, refuse d'être désigné empereur et se suicide. Comme le roman de Döblin, cette pièce dénonce le pouvoir absolu, quelle que soit son inscription historique. Cette mascarade vise à désacraliser l'empereur, quand Guillaume, François-Joseph et Nicolas se sont engagés dans une guerre qui mènera les peuples européens à leur perte : « Je vivais à l'époque où finissaient les rois », dit Apollinaire dans « Vendémiaire ». Dans la pièce, l'empereur « finit » dans une atmosphère d'absurdité et de chaos dominée par des discours guerriers qu'approuvent les « religieux ». Maintenant que la guerre absorbe chaque jour son compte de jeunes gens sacrifiés, Tête d'or s'est métamorphosé en un clown triste, un Pierrot chinois dont

¹ Anne-Élisabeth Halpern, « Où est *L'Empereur de Chine* ? (Ribemont-Dessaignes) ».

l'« angoisse [est] dilatée jusqu'à la Muraille du monde / Muraille de Chine. » L'action conquérante n'a plus de sens, l'empereur représente au contraire l'individu jeté dans un monde de destruction généralisée. En ce sens, la figure en creux de l'empereur chinois de Ribemont-Dessaignes peut être qualifiée de proto-dadaïste.

LA CHINE IMPÉRIALE DE VICTOR SEGALEN

Segalen, lui, a assisté à « la fin » du dernier empereur de Chine¹. L'effondrement de l'empire réel est corollaire de son renforcement sur le plan imaginaire. Accéder à l'empereur, pénétrer dans la Cité interdite, est un rêve puissant que le narrateur de *René Leys* croit pouvoir satisfaire grâce à son ami qui prétend avoir ses entrées à la cour, jusqu'au lit de l'impératrice, mais l'échafaudage de mensonges s'effondre à l'image de l'empire lui-même, ce qui a rendu possible le mythe... Dans *Le Fils du Ciel*, Segalen s'attache au destin tragique de l'empereur Guangxu, écrasé par le poids de ses ancêtres et par le dogme impérial, d'autant plus rigide qu'il est inadapté au monde du XIX^e siècle. La méditation sur la décadence de l'empire de Segalen se poursuit dans *Stèles*, poèmes inscrits « sans marque de règne » car ils opposent au calendrier dynastique la durée intérieure, l'empire « que tout homme installe en lui-même et salue / À l'aube où il devient Sage et Régent du trône de son cœur. »

Il s'agit bien de remplacer l'ordre de l'Histoire par la créativité de l'individu comme le montre *Peintures*².

¹ Bei Huang, « Segalen et le mythe de la Chine impériale ».

² Yiping Shao, « Un dialogue avec Peintures, ou une lecture chinoise de la "vision de la Chine" de Segalen ».

Segalen compose des peintures chinoises imaginaires dont une série fait l'éloge d'empereurs égoïstes, attachés à leurs plaisirs. En nietzschéen, Segalen suggère que ces individualités fortes ont permis le renouveau, mais que leur énergie s'est perdue dans les rites figés de la tradition. En mettant en scène des dissidents, Segalen défie la *doxa* confucéenne. Comme le jeune Lu Xun, nietzschéen lui aussi, Segalen valorise l'énergie créatrice des individus ; mais, alors que le projet de Segalen est esthétique, celui de Lu Xun est aussi politique : le développement de la liberté et de la créativité individuelles devrait permettre de régénérer la Chine en déclin depuis le milieu du XIX^e siècle. Au XXI^e siècle, le problème est de concilier, en Occident comme en Chine, les exigences collectives et l'émancipation individuelle, c'est là où des voix marginales comme celle de Segalen ou de Li Zhi sont précieuses.

La Muraille de Chine symbolise pour Lu Xun l'écrasante tradition confucéenne, comme une forteresse dont les énormes remparts emprisonnent l'individu¹. Pendant l'empire, la Muraille, qui a coûté la vie à des dizaines de milliers de travailleurs, représentait la cruauté du pouvoir impérial, mais après la chute de l'empire, elle est devenue l'emblème de la puissance de la nation chinoise. Cette glorification de la Muraille a été renforcée par la République Populaire de Chine qui en a fait le symbole glorieux de la Chine nouvelle. Voltaire opposait aux Pyramides, édifiées pour satisfaire la vanité des pharaons, l'utilité de Grande Muraille destinée à protéger l'empire harmonieux contre les barbares ; à cet égard elle

¹ Haiying Qin, « L'imaginaire de la Grande muraille—à partir de Victor Segalen ».

ne s'est pas montrée efficace, comme on sait... Inutile sur le plan stratégique, elle est un puissant stimulant de l'imagination. Segalen la voit comme la limite entre deux mondes, un lieu de « passage » entre le territoire connu, cadastré « quadrillé » dirait Deleuze, et un « arrière-monde » « lisse », ouvert, dont le mystère saisit quand on le découvre.

CHINE IMPÉRIALE ET RÉPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE

La Grande Muraille et l'empire de Chine donnent lieu à des interprétations contradictoires, que l'on considère l'éclat de la gloire, la pérennité, l'ordre, ou bien la tyrannie, la décadence, la violence et même le chaos. Cette ambivalence se poursuit dans les références à l'empire après l'instauration de la République populaire de Chine. Les récits de voyageurs français en Chine dans les années soixante et soixante-dix dépeignent la réalité inédite qu'ils ont sous les yeux à la lumière de l'ancienne Chine impériale¹. Jules Roy, André Malraux et Alain Peyrefitte comparent Mao Zedong, difficile d'accès, à l'empereur de Chine, la bureaucratie communiste au mandarinat. Ils déchiffrent la société communiste à partir des descriptions de la Chine impériale du Père Huc ou de Segalen. Cette grille occulte sans doute la nouveauté radicale de la Chine communiste, mais il est vrai, aussi, que la révolution maoïste s'est intégrée dans le moule de l'ancienne Chine. Mao Zedong lui-même s'est présenté au peuple sur un mode impérial. L'insistance des voyageurs

¹ Muriel Détrie, « Résurgences du mythe de la Chine impériale dans la Chine maoïste vue par des voyageurs français ».

français sur la continuité de l'empire de Chine et même sur la restauration de la puissance chinoise ne va pas sans faire ressurgir le mythe du danger qui y est lié.

La Cité interdite est le lieu même qui matérialise la continuité entre la grandeur des empereurs et la Chine contemporaine¹. Elle représente l'ancienneté et le raffinement de la culture chinoise ; c'est pourquoi de nombreuses protestations se sont manifestées quand l'enseigne américaine du café Starbucks s'est installée parmi les palais impériaux. La vivacité des réactions montre que la grandeur de l'empire reste un enjeu majeur dans l'imaginaire chinois contemporain. Cet événement, somme toute mineur, a ravivé la blessure du sac de la Cité interdite par les troupes occidentales en 1900. La réaction nationaliste a été critiquée par les tenants d'une universalité fondée sur la culture chinoise.

L'implication de journalistes et de « bloggeurs » chinois anonymes dans la défense de l'intégrité chinoise de la Cité interdite met en valeur l'importance de la Chine impériale dans la politique et l'économie chinoises actuelles². En effet la Chine retrouve aujourd'hui la puissance qu'elle avait perdue pendant 150 ans à cause de la mauvaise gouvernance des derniers empereurs. L'éclat de la Chine impériale des Han donne son lustre à la Chine actuelle, en tant qu'« empire financier ». La manière dont la Chine va user de son rang impérial retrouvé sera décisive pour l'évolution de l'humanité entière.

Colette Camelin et Philippe Postel

¹ Yinde Zhang, « Starbucks et la cité interdite : l'empire contre-attaque ».

² Jean-François Di Meglio, « Les usages économiques de la Chine impériale ».

I

LA CHINE IMPÉRIALE : UN MYTHE AU
XVIII^e SIÈCLE

LA CHINE DES PHYSIOCRATES

LE MILIEU SOCIOLOGIQUE : L'ENTRESOL SINOPHILE

Dans son éloge funèbre¹ de François Quesnay (1694-1774), fondateur et maître à penser de la physiocratie, le marquis de Mirabeau (1715-1789), le père du célèbre révolutionnaire et l'auteur de *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population* (1756), célèbre, dans une formule étrange mêlant économie et psychologie, la *morale du produit net* qui, dit-il, procure la subsistance aux enfants, les met à l'abri « des gênes de la nature impérieuse », et nous « oblige au culte d'obéissance par le travail ». Il accompagne ensuite son panégyrique d'une citation venue de la célèbre *Description de la Chine* (1735) du père Du Halde, qui célèbre Confucius, dont « toute la doctrine tendoit à redonner à la nature humaine ce premier lustre, et cette première beauté, qui avoit été obscurcie par les

¹ Quesnay 1888 : 3-14, ici p. 9. Le discours fut prononcé le 16 décembre 1774, et fut ensuite publié dans le premier numéro des *Nouvelles Ephémérides économiques*, qui avaient succédé aux *Ephémérides du citoyen* à partir de 1775.

ténèbres de l'ignorance, et par la contagion des vices¹ », ce qui correspond très exactement au projet de la physiocratie—du « gouvernement de la nature »—c'est-à-dire ramener les hommes à un stade originel, à cette première *beauté* qui lui a été donnée par le Ciel. Il poursuit en comparant cette morale à un « arc-en-ciel radieux de morale religieuse », mais qu'il fallait fixer sur terre, ce que Quesnay a fait grâce au *produit net*—le terme réapparaît une seconde fois—mot fétiche de la physiocratie, dont Karl Marx s'inspirera plus tard pour élaborer le concept de *plus-value*².

On comprend, en lisant ce discours, pourquoi les adversaires de la physiocratie ont vu dans le mouvement une sorte de *secte*, en raison de son ton inspiré, de son dogmatisme, de son vocabulaire mystérieux (le « produit net » ; la « science nouvelle »—terme qui désigne l'économie politique française en voie de gestation³—; le « despotisme légal » ; le mot « physiocratie » lui-même), bref de tout ce jargon presque mystique, sorti de l'encyclopédisme et traduisant au dernier degré l'esprit de système, qui est la marque de fabrique idéologique du XVIII^e siècle.

À l'horizon, la Chine, très en vogue dans le cercle du fondateur de l'« École », le « Maître » (tous ces termes doivent être pris dans un sens absolu), comparé ici à Confucius, animateur d'une mode élaborée dans l'Entresol de la marquise de Pompadour, elle-même

¹ Du Halde 1736 II : 386.

² Voir Malle 1976.

³ Voir Larrère 1992 et 1998.

affriandée par l'Empire du Milieu¹, militante active du « goût chinois » et protectrice éclairée des artistes les plus représentatifs de cette étrange formule métissée à laquelle on donnera plus tard le nom de « chinoiserie » : François Boucher (1703-1770), dessinateur d'une des plus célèbres tentures chinoises de la manufacture de Beauvais² ; Christophe Huet (1700-1759), décorateur du château de Champs-sur-Marne³.

L'allusion à l'*Histoire de la Chine* du père Jean-Baptiste Du Halde⁴ est, par ailleurs, riche d'enseignements : nous savons—notamment par les listes de souscripteurs—que ce type de production était acheté, possédé, consulté dans un milieu que caractérise le prestige de la naissance, des charges et de la richesse. La noblesse y prédomine, et forme un « noyau ploutocratique » de courtisans, ministres, intendants, financiers et militaires, dont les revenus, pensions et charges étaient parmi les plus élevés du royaume⁵. C'est au sein de ce cercle que fut agitée, d'abord par les Encyclopédistes, ensuite par ceux que Grimm appelle les « économistes ruraux, qui sont faits pour réussir, même par leur creux⁶ », une série de débats fondamentaux sur le rôle de l'État—et donc du souverain—dans la régulation

¹ Voir par exemple Rochebrune 2002 : 413, qui note ses importants achats de porcelaine auprès du fournisseur Lazare Duvaux, dont le livre-journal est une des plus précieuses sources d'information sur le commerce des objets de luxe entre 1748 et 1758.

² Voir Laing 1986 ; Bertrand 1990 ; Stein 1996.

³ Voir Dimier 1895 ; Weigert 1952. Sur la production chinoise de Huet, voir aussi Béchu 2005.

⁴ Voir Landry-Deron 2002.

⁵ Voir Milsky 1980.

⁶ Grimm 1879 VIII : 15 (1^{er} janvier 1768).

de l'économie. C'est dans cet Entresol que fut fondée l'économie politique française, par une poignée de réformateurs désireux de « régénérer la France » : Pierre Mercier de la Rivière (1720-1793), l'abbé Nicolas Baudeau (1730-1792), Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817)¹, Mirabeau, déjà cité, dont la *Philosophie rurale* (1763) s'ouvre sur un frontispice orné d'un bandeau montrant l'empereur de Chine procédant à la cérémonie d'ouverture du premier sillon (*qin geng* 亲耕), qui marquait chaque année le début des activités agricoles². De toutes les images de l'empire du Milieu qui ont fasciné la France, celle-ci fut peut-être la plus admirée des économistes, mais aussi des philosophes du XVIII^e siècle³. Relatée par Du Halde⁴, elle est évoquée par Voltaire à l'article « Agriculture » du *Dictionnaire philosophique*, qui se conclut par un éloge de l'empereur Yongzheng (雍正, 1678-1735), distribuant honneurs et distinctions aux laboureurs. L'information chinoise de Voltaire est sûre : le Musée Guimet (MG. 21449) conserve par exemple un magnifique rouleau datant du règne de Yongzheng détaillant le rituel du sacrifice *Ji Xiannong Tan* 祭先农坛 [Sacrifice au Temple de l'Ancêtre de

¹ Voir Schelle 1907 : 122.

² Mirabeau et Quesnay 1763.

³ Voir Rowbotham 1935.

⁴ Voir Du Halde, « Du Culte des anciens Chinois », 1736 III : 5 : « Presque dès le commencement de la monarchie, il fut réglé que l'Empereur, peu après son élévation, s'abaisseroit jusqu'à labourer quelques sillons, et que les grains que produiroit la terre cultivée par ses mains royales, seroient offerts dans le sacrifice qu'il feroit ensuite au *Tien*. On trouve dans le *Chu king* que ce même empereur dont je viens de parler, ayant négligé cette cérémonie, attribue les calamités publiques à cette négligence ; et tous les grands de sa cour lui tiennent le même langage ».

l'Agriculture], qui inclut l'ensemencement du champ sacré, près de l'autel dédié, au sud de Beijing, à Shennong 神农, le « Premier Fermier¹ ».

Et Voltaire de clamer son admiration : « Admirer et rougir, mais surtout imiter² ». Ce fut effectivement le cas lorsque le futur Louis XVI se prêta au rite de labourage du premier sillon, le 15 juin 1769, à l'occasion d'une manifestation qui fut annoncée par les *Éphémérides* sur un mode enthousiaste :

Monseigneur le Dauphin est peut-être le premier prince de nos contrées occidentales qui ait manié la charrue. Il faut espérer qu'il ne sera pas le dernier. Peut-être ne l'a-t-il pas fait pour la dernière fois. Et ce qu'il y a certainement lieu de croire, c'est que la haute protection dont il honorera l'agriculture en assurera le succès, fera passer le soc sur les terres qui ne le connaissent plus depuis longtemps et rendra les travaux champêtres plus faciles et plus doux pour les cultivateurs plus riches et plus heureux³.

La cérémonie chinoise dont s'inspirait ce rituel fut gravée plusieurs fois, notamment par Cochin⁴ et Isidore-

¹ Budde 1985, fig. 128, pp. 134-135 (Katalog 10/16). Voir aussi Feng Mingzhu 2009, les fig. 1-47 : 92-93, de l'« Empereur Yongzheng procédant au Sacrifice au Temple de l'Ancêtre de l'Agriculture » (Yongzheng Huangdi ji Xiannong Tan Tu 雍正皇帝祭先农坛图) ; Gugong bowuyuan 1992, n° 43-4 ; et Nie 1990 : 45-7, « Yongzheng di ji xiannongtan tu juan » 雍正皇帝祭先农坛圈 [Rouleau de l'Empereur Yongzheng procédant au Sacrifice au Temple de l'Ancêtre de l'Agriculture], ainsi que l'étude de Standaert 2006.

² Voltaire 1878, I, *Dictionnaire philosophique*, 1, art. « Agriculture » : 88.

³ *Éphémérides du Citoyen*, oct. 1769 : 168.

⁴ « Le Triomphe annuel du plus noble des arts » (Paris, 1780).
Reproduction in Fiedeler, Frank, « Frühling und Herbst des Lü Bu Wei.

Stanislas Helman (1743-1809)—un élève de Watteau ; et par des graveurs allemands, qu'avait inspirés le même cérémonial exécuté par Joseph II¹. Mais par la suite, la Chine étant passée de mode, le sujet céda la place au thème stéréotypé de la « leçon d'agriculture », offrant le prétexte d'une leçon de morale². Le favori de la Pompadour, l'aimable Roucher (1745-1794), traducteur d'Adam Smith³ et compagnon d'infortune d'André Chénier, devait, pour sa part, comparer l'empereur de Chine au roi Triptolème dans un passage de son poème pastoral *Les Mois* invoquant la vertu suprême mise au service de l'humanité :

C'est lui qui le premier d'un bras industrieux
 Enfonce dans le sein de la terre docile
 Le soc qui la déchire et qui la rend fertile ;
 C'est lui qui de Cérès, enseignant les leçons
 Couvrit les champs déserts d'innombrables moissons.
 Il servit les humains ; son nom et sa mémoire
 Par le temps destructeur n'ont point été détruits.
 Ainsi ton nom fameux revivra dans l'histoire :
 Nos champs mieux cultivés, nos laboureurs instruits,
 Et de tes longs travaux cueillant les heureux fruits,
 Voilà ton ouvrage et ta gloire⁴.

Der erste Frühlingsmonat (Meng Chun) », Budde 1985 : 72-3, fig. 68 (Katalog, 10/17).

¹ Voir Bergmüller, Jean-Baptiste (1724-85), « Kaiser Joseph II führt den Pflug ». Reproduction in Budde : 68, « Himmel, Erde... », fig. 63 (Katalog 10/19). Voir aussi la gravure populaire représentant le même sujet (*ibid.*, Katalog 10/21, p. 304).

² C'est le cas dans un tableau de François-André Vincent (1746-1816), « La leçon de labourage » (1798). Voir Michel, Christian, « De la fête champêtre au triomphe de l'agriculture », dans Lambert 1994 : 150.

³ Voir Smith 1990.

⁴ Roucher 1779 : 55-8.

Le paradoxe, c'est qu'au moment où la physiocratie sacralisait la terre, la France entra dans l'œil du cyclone : désireux d'échapper à l'insoutenable pression des innombrables taxes d'Ancien Régime pressurant le fermage, ses représentants, qui sont ou qui agissent au nom des grands propriétaires fonciers¹, demandaient un impôt unique calculé sur le fameux revenu net, et militaient activement en faveur de la liberté du commerce des grains : leurs idées furent mises en œuvre sur le plan politique, entre 1763 et 1770 par le contrôleur général des finances Bertin (1719-1792)², sympathisant des physiocrates et, lui aussi, sinophile averti. Responsable de la compagnie des Indes, le ministre nourrissait des projets d'échanges commerciaux avec la Chine, et dans ce but, organisa notamment le séjour (1764) de deux jeunes Chinois convertis, Aloys Ko et Étienne Yang, que les jésuites avaient ramenés en France, et qui repartirent pour leur pays en charge d'une mission d'information³. Et puis, il y avait aussi le ministre Turgot, également sinophile, auteur d'un *Questionnaire sur la Chine* (1774), qui révèle toute l'étendue de sa curiosité à l'égard des problèmes relatifs à la distribution et l'administration des terres dans l'empire du Milieu⁴. Mais on sait ce qu'il advint de toutes ces spéculations : les physiocrates furent accusés d'avoir

¹ Voir Charbit 2002.

² Pour sa biographie et ses activités politiques, voir Bourde 1967, III, 3^e partie, chapitre 14, « Un ministre agronome, H. L. Bertin, 1763-1780 » : 1078-192 ; Bayard 2000.

³ Voir Roi, Jacques 1964 ; Hauser 1929 ; Cordier 1913 .

⁴ *Questions sur la Chine adressées à deux Chinois*, dans Turgot 1913 II : 523-33, pièce 83 (1766). Sur la position de Turgot par rapport à la physiocratie, voir Nys 1982.

conclu un « pacte de famine », et les réformes furent rapportées.

C'est à l'Entresol, enfin, que fut composée et publiée la Vulgate physiocratique, l'Évangile hiéroglyphique et le symbole mystérieux de la science nouvelle, le *Tableau économique* de Quesnay, fabriqué à Versailles sur une imprimerie spécialement amenée pour le roi¹, et dont le texte a été diffusé grâce au recueil *Physiocratie ou Constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au Genre humain* (1768), de Dupont de Nemours, qui parut avec la mention fictive de Pékin².

Il n'y a sans doute rien de plus redoutable que de commenter ce terrible grimoire, auquel peu de gens comprenaient quelque chose, à commencer par Mirabeau lui-même, qu'une lettre de Quesnay au premier, conservée aux Archives nationales, montre « empêtré dans le

¹ Dans sa biographie de Quesnay, Jacqueline Hecht signale qu'on fit venir au château une petite imprimerie. Quesnay aurait alors dit au roi que ses chasses, ses terres, ses fermes et les laboureurs qu'elles contiennent produisaient beaucoup de richesses, et que, pour montrer comment naissent ces dernières, et comment elles sont partagées, on pourrait imprimer sur cette machine le *Tableau économique*. (Voir « La vie de François Quesnay », dans Quesnay 1958 : 260).

² Voir Quesnay 1768. En réalité, il a probablement été publié en 1767. En effet, Luigi Inaudi (« À propos de la date de la publication de la *Physiocratie* », I : 1-10) signale une édition de la première partie figurant dans le *Katalog der Karl Menger-Bibliothek in der Handels-Universität Tokyo* (1926), qui mentionne l'ouvrage sous le n° 575, comme étant publié « À Pékin, 1767 ». C'est cette édition, ensuite volontairement limitée, qui prenait la suite de celle réalisée à Versailles en 1758 dans l'atelier de typographie du château, avec la collaboration du roi, lequel ne voulait pas, sans doute, dix ans plus tard, que le public sache qu'il y avait prêté la main, sans doute parce que le livre avait surtout été composé pour la Pompadour, morte en 1764.

zizac¹ » ; mais qui ne devait pas manquer d'exciter la curiosité froufrouante des marquises s'initiant au système, avant de susciter la verve de Voltaire dénonçant, dans *L'Homme aux quarante Écus* :

[les] édits de quelques personnes qui se trouvant de loisir gouverner l'État au coin de leur feu. Le préambule de ces édits était que *la puissance législative et exécutive est née de droit divin co-propriétaire de ma terre* ; et que je lui dois au moins la moitié de ce que je mange².

Le publiciste Simon Linguet, mort plus tard sur l'échafaud, en 1794, est bien plus sévère encore³. Dans sa *Réponse aux Docteurs modernes*, il produisait un extraordinaire dépliant confrontant le *Tableau économique* aux « figures mystérieuses du code sacré des Chinois », c'est-à-dire aux soixante-quatre hexagrammes du *Yi Jing* 易经, et il lâchait :

Le docteur de Peking a vu de la combinaison de ces lignes sortir le mystère de la formation des éléments, les principes les plus lumineux de la morale, comme le lettré de Paris a distingué entre ses petits points la régénération des empires, et le secret de leur prospérité ou de leur décadence. Mais dans quel siècle sommes-nous donc, si une pareille absurdité, hasardée à mille ans, pouvait donner de la consistance et des droits au vertige qui voudrait la retracer sous nos yeux ? Quoi ! une vieille extravagance chinoise pourrait rendre respectable une extravagance européenne moderne, qui n'aurait d'autre mérite que d'en approcher⁴ ?

¹ Schelle 1907 : 249.

² Voltaire 1768b « Désastre de l'Homme aux quarante écus » : 4. Voir Ousselin, 1999 et Farchadi 1996.

³ Voir Pieri 2005.

⁴ Linguet 1771 : 31.

On ne s'étendra pas trop ici... sinon pour résumer : l'organigramme de Quesnay prétend traduire le processus de production agricole en termes de circuit et de flux—selon un schéma qui rappelle la circulation du sang (Quesnay était médecin)—et suppose un royaume agricole parvenu au plus haut point de perfection économique, où la terre donne tout ce qu'elle peut donner. Les propriétaires recueillent le produit net ; mais ils doivent acheter des objets fabriqués à l'industrie (classe stérile) et des produits agricoles à l'agriculture (classe productive) : la classe stérile doit acheter à la classe productive, et celle-ci à la classe stérile. Le produit net circule ainsi de la classe des propriétaires aux deux autres, et de l'une de ces dernières à l'autre. La part qui va à la classe stérile sert à payer les frais de confection des objets fabriqués sans rien produire au-delà ; celle qui va à la classe agricole se reconstitue en produit net nouveau qui retourne aux propriétaires. Dans l'hypothèse de Quesnay, l'agriculture finit par reconstituer en produit net autant qu'elle en reçoit. En effet, selon lui, les partages successifs du produit net se font toujours par moitié : sur 600 livres de revenu, 300 vont à l'agriculture, 300 à la classe stérile. Les 300 de l'agriculture se divisent en 150 conservées par l'agriculture et qui reconstituent 150 livres de produit net, les 300 de la classe stérile se divisent aussi en 150 qui vont à l'agriculture pour reconstituer un produit net, et en 150 qui sont consommées en frais de toutes sortes, et ainsi de suite... Globalement, le schéma était destiné à calculer la richesse probable de la France au cas où elle serait gouvernée selon les principes économiques, et à prouver qu'*in fine*, 600 livres se transformeraient en 60 milliards de revenu net pour toute

la France ! On se méprendrait toutefois en ne voyant dans cet échafaudage—soutenu par l'image du *zig zag*, toute pétillante encore de l'éclat des salons où elle fit fureur—qu'un monument de l'esprit géométrique, et une proposition « matérialiste » en vue de l'organisation rationnelle de la production. Plus fondamentalement, le *Tableau* est le symbole d'une tentative d'insertion des nécessités physiques auxquelles tous les hommes sont confrontés—désir d'acquérir des jouissances et de les conserver, satisfaction de la « chaîne physique des besoins »—dans un ordre naturel, qui est la « constitution » même donnée par Dieu à l'univers. En d'autres termes, ce dont il s'agit, c'est d'une tentative de capter la totalité des choses dans leur actualité ; de fusionner l'ordre divin et l'ordre humain, de provoquer la fusion du *dao* 道 avec l'ordre du monde ; un schéma très présent dans la pensée chinoise. Or, ce rapprochement entre les deux cultures, entrevu par Linguet, n'est nullement de hasard : il est explicitement formalisé dans le texte qui contient le testament politique de Quesnay, le *Despotisme de la Chine*, publié de mars à juin 1767 dans le journal de l'abbé Baudeau, *Les Éphémérides du Citoyen*¹.

¹ Voir *Les Éphémérides du Citoyen*, III, 1^{ère} partie : 5-88 (avril 1767) ; IV, 1^{ère} partie : 5-77 (mai 1767) ; V, 1^{ère} partie : 5-61 (juin 1767) ; VI, 1^{ère} partie : 5-75 ; et dans Quesnay 2005 II : 1005-114 (*Despotisme de la Chine*). Le chapitre 8 est publié dans Quesnay 1958 II : 917-34.

**LE DESPOTISME DE LA CHINE (1767) DANS
L'ARCHÉOLOGIE DE LA MONDIALISATION**

La publication du traité de Quesnay est incontestablement le symbole le plus significatif de la place occupée par la physiocratie dans le courant de *sinophilie*, qui a submergé l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles, justifiant le travail de précurseur mené par René Étiemble dans son étude sur *L'Europe chinoise*¹. On reviendra ici un instant sur les vecteurs de cette diffusion, qui sont à la fois culturels et économiques.

Sur le plan culturel, l'activité missionnaire en Chine a en effet généré une abondante documentation de caractère encyclopédique, contenue dans une série de compilations en provenance du milieu jésuite, la plupart du temps illustrées, dont portent témoignage la compilation, déjà citée, du père Du Halde, publiée sous le titre *Description de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735), et établie à partir de l'abondant courrier envoyé de Chine en Europe par les missionnaires sous le nom de *Lettres édifiantes et curieuses*—« curieuses » signifiant en réalité « riches d'informations ». L'ouvrage a profondément marqué la vague de sinophilie qui déferla sur l'Europe au siècle des Lumières², dont portent également témoignage les *Nouveaux Mémoires sur l'État présent de la Chine* (1692) du père Louis Le Comte (1655-1728)³ ; et *l'Histoire générale de la Chine*⁴ du missionnaire jésuite Moyriac de Mailla (Feng Bingzheng 冯秉正, 1669-1748) : bref, un ensemble de *jesuitica* formant ce qu'on

¹ Étiemble 1988.

² Voir Broc 1990 : 46.

³ Réédition moderne : Lecomte 1990.

⁴ Moyriac de Mailla 1777-85.

pourrait appeler « une Chine sur papier¹ », dans lesquels l'Occident allait puiser pendant deux siècles presque toutes ses informations sur l'Empire du Milieu. Dans ce domaine, les jésuites ont donc été des intermédiaires culturels de tout premier plan, dont la motivation comportait incontestablement une dimension stratégique², puisque se trouvaient ainsi concrétisés visuellement la splendeur, l'excellence politique et la bonne organisation économique de l'ancien empire chinois, que l'on voulait présenter comme une sorte de reflet en miroir de la civilisation européenne ; seule manière de légitimer la présence des pères dans une contrée aussi éloignée³. Il n'en est pas moins clair que cette immense entreprise de « capitalisation intellectuelle » a hautement favorisé la méthode de transaction adoptée à l'égard de ceux dont on espérait la conversion, qui consistait dans la politique d'adaptation, ou d'accommodation—plusieurs termes ont été utilisés par les historiens de la mission—fondée par Matteo Ricci, et parfois comprise comme une préfiguration de l'*inculturation*⁴. C'est pourquoi, on peut parler de la Compagnie de Jésus comme d'une véritable « multinationale » religieuse avant la lettre, promotrice d'une nouvelle vision du monde, que nous pourrions

¹ Voir Dematté 2007.

² Voir Li Shenwen 2001 ; Marx 2007.

³ Il s'agissait d'organiser la propagande en faveur des missions, comme ce fut le cas au moment où le jésuite Nicolas Trigault (1577-1628) entreprit une tournée (1616) destinée à faire connaître la mission de Chine dans les principales cours de l'Europe, pour laquelle il rassembla des fonds, mais aussi des œuvres d'art et des objets précieux destinés à la promotion de l'entreprise (Trigault 1615 ; réédition : Ricci 1978). Voir Lamalle 1940.

⁴ Bettray 1955 ; Standaert 1988.

qualifier de *multipolaire*. Ce qui s'est passé, en effet, à partir des grandes découvertes, et de l'élargissement des horizons géographiques et culturels intervenu à l'époque de la Renaissance, c'est la mise en place d'un vaste réseau missionnaire englobant les territoires conquis ou soumis à l'influence des nations ibériques : du Brésil à la Chine, de l'Inde au Japon, du Mexique aux Philippines. À l'intérieur de cet immense espace circulait une masse impressionnante d'informations en tous genres ; culturelles, religieuses, techniques, scientifiques, etc. Nous comprenons mieux aujourd'hui que ces échanges— que l'on pourrait qualifier de « première mondialisation », ou qui ressortissent en tout cas d'une sorte d'« archéologie de la mondialisation »¹—ont favorisé la mise en place de relations interculturelles, et fait émerger une réalité dérangeante, qui avait toujours été occultée par des schémas binaires et des logiques identitaires européocentristes : c'est-à-dire des phénomènes d'interaction, de transaction, d'hybridation, voire même de métissage, préfigurant un modèle qui s'impose de plus en plus à l'attention de ce que nous appelons aujourd'hui la *World History*, préoccupée, dans un cadre mondialisé, par les zones de contacts entre civilisations—les relations transversales, parfois insoupçonnées, rapprochant les aires culturelles. Considérée sous cet angle, l'histoire de la mission de Chine² peut donc être comprise comme un aspect particulier de la relation interculturelle entre deux

¹ L'expression est de Yves Citton 2007. Sur cette interprétation historique de l'espace interculturel, voir Tinguely 2008 ; et Clossey 2008.

² Pour une interprétation d'ensemble de la problématique, voir Gernet 1982 ; Timmermans 2001 ; Duteil 1994.

civilisations extrêmement différentes l'une de l'autre, mais qui ne s'en sont pas moins rencontrées avec un réel succès, au point que certains critiques anglo-saxons ont avancé l'idée d'une synthèse intellectuelle « eurasienne »¹.

On en connaît surtout les manifestations artistiques, qui ont contribué, en alimentant l'esthétique hybride de la « chinoiserie² », à propager une vision idyllique du monde chinois, contenue notamment dans des *artefacts* comme la porcelaine, importée massivement sur tout le continent européen : plus de trois millions de pièces, semble-t-il, pour le seul XVII^e siècle³. Sur le plan économique, cet énorme flux a été à la fois le support de la diffusion d'une série de représentations mentales, appuyée sur des supports non textuels, dont l'histoire reste à faire⁴, et, surtout, le signe matériel de l'émergence de la puissance maritime des Pays-Bas⁵, de la liberté du commerce international en même temps que d'un glissement du politique à l'économique, et d'une interprétation de la gouvernamentalité pensée comme économie politique. C'est à l'articulation des flux d'information contenus dans la littérature jésuite—que les imprimeurs des Pays-Bas ont largement contribué à diffuser⁶—et de la mise en place,

¹ Voir Davis 1983 ; Clarke 1997 ; Hobson 2004.

² Voir Bélévitch-Stankévitch 1910 ; Honour 1973 ; Jarry 1981 ; Musée Cernuschi 2007 ; Hainaut 2009.

³ Voir Boxer 1965 : 174.

⁴ Voir malgré tout Curtis 1995 ; Campen 2000.

⁵ Voir Schuurmann 2003.

⁶ Sont publiés ou réédités sur les presses des imprimeurs hollandais ou anversois des ouvrages comme la *Rerum morumque in Regno Chinesi maxime notabilium Historia* (Gonzales de Mendoza (1540-1617) 1655, édition originale espagnole, 1586) ; le *De Bello Tartarico* (Martini 1654), qui relate les épisodes historiques de la chute de la

via les Compagnies des Indes, d'un trafic maritime et commercial de grande ampleur, qu'a pénétré en Europe une réflexion sur la bonne gouvernance, inspirée par la Chine, et focalisée sur un idéal de fondamentalisme agraire, dont la physiocratie s'est faite le porte-drapeau. On peut donc admettre que l'Empire a effectivement joué un rôle dans l'émergence de nouvelles formules de gouvernance, notamment dans l'Europe du nord, où apparut pour la première fois, dans le cadre du modèle bureaucratique mis en place par le Grand Électeur Frédéric-Guillaume I^{er} de Brandebourg (1620-1688), un système public d'examens (1693)¹.

DE L'ORDRE NATUREL AU DESPOTISME LÉGAL

Rappelons en quoi consiste la théorie physiocratique ou « gouvernement de la nature », c'est-à-dire un système global d'économie politique, que l'on peut ramener aux propositions suivantes : le gouvernement des hommes n'est qu'un mode de gestion de l'ordre naturel ; il opère par le moyen de l'agriculture, seule source réelle de prospérité ; et il suppose un pouvoir centralisé auquel les physiocrates donnent le nom de *despotisme légal*. On se trouve donc en présence d'une proposition idéologique dont l'ambition est de fournir une explication rationnelle de l'interaction sociale.

dynastie Ming, du père Martino Martini (1614-1661), mort à Hangzhou ; la *China illustrata* (Kircher (1602-1680) 1667) ; la *Description* (Du Halde 1736), etc. Voir Duyvendak 1936 et Wills 1985.

¹ Voir Creel 1970 : 4 ; Teng 1942-3. Sur la pénétration du système en Allemagne, voir Küntzel 1922 : 1-76. L'Électeur avait énormément d'intérêt pour la Chine : voir Lach 1940.

En ce qui concerne le premier point, les physiocrates identifient l'ordre naturel avec la loi providentielle qui régit le monde : il est antérieur au droit naturel de l'homme ; il implique les lois physiques et les lois sociales, dont la première est le principe de propriété, qui est lui-même à la source de l'économie politique. L'ordre naturel est suspendu par le haut à la Divinité, mais il plonge vers le bas ses racines dans les profondeurs du monde physique : l'idée de base est que l'ordre social s'insère dans un ordre physique universel ; ce sont des causes physiques qui décident de la nature du gouvernement ; les lois civiles ne sont que les règles de la répartition des subsistances. Il n'y a donc pas de *contrat social* : la société ne naît pas d'un contrat ; elle est un phénomène naturel, comme l'affirme Quesnay dans *Le Despotisme de la Chine* :

[...] l'homme ne peut pas plus créer et constituer l'ordre naturel qu'il ne peut se créer lui-même. La loi primitive des sociétés est comprise dans l'ordre général de la formation de l'univers où tout est prévu et arrangé par la Sagesse Suprême¹.

La clef de voûte du système est le rapport nécessaire entre la soumission des individus aux prescriptions de la loi naturelle, et la possibilité pour eux d'accéder au bonheur. C'est ce que démontre Mercier de la Rivière dans *L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques* (1767), un ouvrage représentatif de la pensée des Lumières, puisqu'il suppose deux sortes de lois : les lois naturelles instituées par l'Être suprême, immuables, irréfragables, les meilleures possibles ; et les autres, les

¹ Quesnay 2005 II : 921.

lois positives, dites « de manutention », qui peuvent être sages ou non, selon que l'ignorance ou la raison a procédé à leur institution¹.

En ce qui concerne le deuxième point, il faut évidemment insister sur l'importance que revêt, dans la pensée des physiocrates, le discours agrarien, d'ailleurs historiquement daté : au XVIII^e siècle, la terre d'Ancien Régime est encore une valeur absolue. Elle est beaucoup plus que le lieu de la production : sa place déborde largement la sphère économique ; elle donne son nom aux familles, et elle symbolise leur filiation, leur pérennité². L'affirmation de la vocation agricole de la France, de la fécondité de son terroir, de sa « blondeur » reste, depuis Sully et le *Traité de la Nature, Culture, Commerce et Intérêt des Grains* (1712) de Boisguilbert (1646-1714)³, un élément d'affirmation de l'identité nationale. Rien d'étonnant, donc, si l'on trouve, sous la plume de Mirabeau, un vibrant éloge lyrique de la terre, en forme de prière :

Je te salue, ô toi qui me soutiens, me nourris, me réchauffe, organe actif des biens de l'Éternel ; toi que je foulais d'un pied méconnaissant, tandis que sur ton sein fécond l'Auteur de la Nature étendait la verdure, dorait les fruits, émaillait les fleurs et soufflait l'esprit de la vie ! Je te salue, et, désormais, puisque j'ai vu l'enchaînement par lequel tous les travaux correspondent à ton culte, je ne m'écarterai jamais de l'ordre qu'il nous prescrit. C'est à cet ordre que je rapporterai, non seulement mes œuvres, mes dépenses, mais mes opinions, mes recherches, mes découvertes, ma conscience enfin ; c'est dans cet ordre que je trouverai la

¹ Voir la magnifique analyse de Laval-Reviglio 1987.

² Voir Perrot 1992 : 214.

³ Voir Molinier 1958 ; Trembley 1973.

solution de tous mes doutes, la règle précise de tous mes devoirs¹.

Toutefois, on peut se demander si le comportement de ces nouveaux chantres du « royaume agricole », soucieux de la gestion optimale de leurs terres, n'est pas d'abord déterminé par un intérêt de classe² : Quesnay, Mirabeau sont des propriétaires terriens, soutenus par les sociétés d'agriculture, les académies de province, certains parlements ; et ils sont hostiles à tout ce qui se trame dans les villes : les lettres de change, les emprunts d'État, le commerce lointain—maléfique—, le grand théâtre des spéculateurs. Ennemis du mercantilisme, ils opposent la grande agriculture à l'héritage manufacturier du colbertisme ; ils plaident pour l'ordre rural, qui est aussi pour eux un ordre moral, et disent—a superbement noté Catherine Larrère³ —*le monde à l'envers* : le luxe ravageur, les palais dorés surmontant les terres sans culture, le clinquant trompeur de l'artifice. Là est sans doute la clef de leur intérêt pour le système de gouvernement de la Chine impériale : comme il n'existait en Europe aucune attestation de la réalité d'un *homo œconomicus* vivant dans un État idéal guidé par les lois naturelles, il fallait donc, ou imaginer des sociétés utopiques—ce que fera Mercier de la Rivière, en 1792 il est vrai, dans *L'Heureuse Nation ou Relation du Gouvernement des Féliciens, Peuple souverainement libre sous l'Empire absolu des Lois*—ou les chercher dans des

¹ Cité par Weulersse 1950 : 12, d'après le *Journal de l'Agriculture*, 1774, n° 11, pp. 49-50.

² Voir Guy 1963 : 347.

³ Voir Larrère 1992 : 173.

contrées lointaines, inaccessibles, où le régime des « propriétaires fonciers » avait force de loi.

D'où l'enquête menée par un adepte de la physiocratie, le botaniste Pierre Poivre (1719-1786), qui avait été missionnaire à Canton et Macao, avant de voyager sur les navires de la Compagnie française des Indes orientales et de devenir intendant des Mascareignes sur l'île de France. Ses *Voyages d'un Philosophe* (1768)¹, qui reprennent la matière de plusieurs mémoires sur l'agriculture présentés à l'Académie de Lyon, accordent à la philosophie agraire des Chinois une place centrale. Poivre, convaincu du lien nécessaire entre le développement de l'agriculture et l'état général de civilisation d'une contrée, s'extasie sur les rendements extraordinaires obtenus sur des terres qui ignorent la jachère, et font ressembler le territoire à un immense jardin exploité par une population extrêmement industrielle de laboureurs « affables » et—ajoute-t-il—« communément un peu lettrés »². Il n'est, à vrai dire, pas difficile de retrouver ici un écho des préoccupations très concrètes de la classe des grands propriétaires fonciers du XVIII^e siècle, avides de maximaliser le produit net en rendant l'agriculture aussi efficace que possible, par des améliorations techniques, une organisation plus rationnelle, etc.

Mais, surtout, le texte accueille la proposition fondatrice de la physiocratie, savoir que l'action gouvernementale ne peut être efficace que si elle s'adapte à un ordre naturel et immanent. Pour Poivre, en effet, la bonne gouvernance de l'empire chinois résulte du fait que

¹ Voir Poivre 1768.

² *Ibid.* : 108.

celui-ci a maintenu la forme de sa fondation, par des laboureurs, en des temps lointains où le souvenir des lois du Créateur ne s'était pas perdu : depuis Fuxi 伏羲, le premier des trois Augustes et le fondateur de la nation, tous les empereurs se sont fait gloire, note-t-il, « d'être les premiers laboureurs de leur empire¹ ».

En ce qui concerne le troisième point, enfin, il se déduit logiquement du premier : s'il existe un ordre naturel, alors la raison « éclairée » conduit vers les choix qui lui sont les plus conformes, en particulier en ce qui concerne l'idéal de gouvernement, dont on devine que le modèle de rationalité est l'action divine, que représente assez bien l'image monothéiste de la monarchie. Ainsi, à une théologie naturelle répond un fantasme de la toute-puissance, que traduit la très problématique proposition du *despotisme légal*, expression paradoxale qui eut notamment le don d'exaspérer Jean-Jacques Rousseau. Répondant à l'envoi de la dernière production de l'« École », *L'Ordre naturel et essentiel...* de Mercier de la Rivière, Rousseau s'écrie :

Je n'ai jamais pu bien entendre ce que c'était que cette évidence qui sert de base au despotisme légal et rien ne m'a paru moins évident que le chapitre qui traite de cette évidence [...] Messieurs, permettez-moi de vous le dire, vous donnez à vos calculs et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions. Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie, il ne vaut rien pour les enfants d'Adam².

¹ *Ibid.* : 122. Suit un paragraphe spécial consacré à la « cérémonie de l'ouverture des terres » (pp. 124-7), qui décrit les rites observés, dont celui de la prosternation de l'empereur, à neuf reprises, en l'honneur du *Tian* 天.

² Voir Rousseau 1965-1996 XVII : 127 (8 juillet 1767).

En effet, l'auteur de l'article *Économie politique* dans l'*Encyclopédie* ne put jamais souscrire aux théories de ceux qui prétendaient fonder des sociétés sur de simples rapports de production, de consommation ou d'échange¹. Pour Rousseau, la notion d'*évidence*, en politique, ne pouvait exister dans les lois naturelles que par abstraction : dans la réalité concrète, la science du gouvernement ne pouvait être qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions. Mais, pour les physiocrates, le despotisme *légal* ne se confond pas avec le despotisme *arbitraire* : le second, c'est celui dont parle Montesquieu lorsqu'il évoque—notamment à propos de la Chine²—le despotisme asiatique, destructeur de toute propriété privée et de toute richesse³, alors que le premier, qui n'est en réalité que le prolongement du despotisme « physique » de l'ordre naturel, est le despotisme de l'*évidence* ; ce qui signifie que l'*évidence* commande avant que le souverain n'ordonne, les volontés du monarque devenant *ipso facto* celles de la nation⁴. La position de Mirabeau à ce sujet est sans ambiguïté :

Le gouvernement du prince n'est pas, comme on le croit vulgairement, l'art de conduire les hommes ; c'est l'art de pourvoir à leur sûreté et à leur subsistance par l'observation de l'ordre naturel et des lois physiques, qui constituent le droit naturel et l'ordre économique par lesquels l'existence et la subsistance doivent être assurées aux nations, et à chaque homme en particulier

¹ Voir Fabre 1968 et Larrère 1996 : 719.

² « La Chine est donc un état despotique, dont le principe est la crainte » (*De l'Esprit des Lois*, livre 8, chapitre 21).

³ Voir Le Mercier 1767 ch. 23 : 177.

⁴ *Ibid.*, ch. 24 : 184

[...] On a voulu ignorer que le monde va de lui-même. *Il mondo va de se*, dit l'Italien, mot d'un grand sens¹.

En d'autres termes, le souverain ne *crée* pas les lois, qui sont inscrites dans la nature des choses ; il se contente de les proclamer ou d'en surveiller l'application. L'idéal politique des physiocrates, c'est celui d'un ordre social spontané, résultant de l'interaction libre d'« agents egocentrés² », dans le cadre d'une monarchie économique où le souverain est *nécessairement* assujéti à l'obligation de bien gouverner. Ce qui, d'après eux, va dans le sens des intérêts de toutes les parties : il y a identité des intérêts du souverain avec ceux de la nation entière, qui résulte de la copropriété que possède le souverain sur le produit net, de sorte qu'on peut parler d'*agrocration*. C'est d'ailleurs cette interprétation de l'art de gouverner qui a conduit les adversaires des physiocrates à parler du « déguisement d'un projet social » : la référence à la nature n'y serait que la projection, dans un ordre prétendument naturel, de la domination sociale des grands propriétaires fonciers. On voit donc qu'il s'agit d'une théorie totalitaire—dans la mesure où toutes ses parties constitutives sont liées—et conservatrice, qui prend pour pétition de principe l'harmonie entre gouvernants et gouvernés, rendant impossible tout affrontement de classes. On remarquera surtout, à ce propos, que les physiocrates furent d'autant plus enclins à croire à la concordance des intérêts du souverain avec ceux de son peuple, que quelques exemples semblaient favorables à leur thèse, dans les pays dirigés par des despotes éclairés : Joseph II, Frédéric II de

¹ Mirabeau et Quesnay 1763 : 418 et 269.

² L'expression est d'Yves Citton 2007.

Prusse, amis des « philosophes¹ » ; mais, surtout, les empereurs chinois, titulaires du mandat du Ciel, de la « voix du Ciel », disait-on à l'époque².

En vue de conforter ses idées sur le despotisme légal, Quesnay s'était sérieusement documenté : ce que nous savons sur la tradition textuelle du *Despotisme de la Chine* montre qu'il a exploité à outrance—et parfois littéralement copié³—la collection des *Mélanges intéressants et curieux* (1763-1765), dus au premier commis des finances Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, qui n'est en réalité qu'une réplique de la somme « canonique » de Du Halde⁴. Mais il est probable que la réflexion menée par Quesnay sur les thèses de Rousselot a déterminé la structure même de son traité. L'auteur des *Mélanges* s'interrogeait en effet sur la fiabilité des annales chinoises. Or, cette question était d'importance, dans la mesure où elle mettait en jeu la très haute antiquité non

¹ Voir Derathé 1963.

² « Cette volonté unique et suprême », dit l'abbé Baudeau, « qui fait *autorité*, n'est pas à proprement parler une volonté humaine : c'est le vœu même de la Nature, l'ordre du Ciel, la Loi éternelle, l'ordre évident et nécessaire. Les Chinois sont le seul peuple connu dont les philosophes paraissent toujours avoir été pénétrés de cette première vérité : ils l'appellent l'ordre ou la voix du Ciel, et réduisent tout le gouvernement à cette seule Loi, de se conformer à la Loi du Ciel » (*Première Introduction à la Philosophie économique des États policés*, dans Quesnay 1846 II : 798).

³ « La seconde division de la nation chinoise comprend tous ceux qui n'ont pas pris de degrés littéraires : les laboureurs, les marchands et en général tous les artisans. C'est ce qui compose le menu peuple » (Rousselot de Surgy 1763-1765 V : 224) ; « Le second ordre des citoyens comprend tous ceux qui n'ont pas pris de degrés littéraires. Les laboureurs tiennent le premier rang, puis les marchands » (Quesnay 2005 II : 1053).

⁴ Voir Malleret 1974.

seulement de la nation chinoise, mais de la forme de son gouvernement : s'il était vrai que cette forme remontât aux origines mêmes des sociétés humaines, il devenait possible de cautionner la thèse physiocratique affirmant que le meilleur gouvernement était celui fondé sur l'ordre naturel¹, ce qui explique que les chapitres 1 à 7 du *Despotisme* sont consacrés à l'exposé des étapes historiques de la formation de la civilisation chinoise, et forment « une preuve historique d'application » du huitième, qui résume les précédents et contient la comparaison des lois chinoises avec les principes constitutifs des « gouvernements prospères ».

En considérant l'immense étendue sur laquelle s'étendait le pouvoir de l'empereur, Rousselot commençait, comme Poivre, par constater avec admiration qu'il n'était aucun endroit au monde où les jardins potagers fussent plus communs ni mieux cultivés : « On craindrait, observe-t-il, de rendre inutile le plus petit morceau de terrain² ». Mais la remarque vise en réalité à montrer comment la pleine jouissance du droit naturel—c'est-à-dire la faculté de jouir des produits de la terre—s'organise sous la protection d'une autorité tutélaire, absolue, mais non arbitraire ; une, indivisible, inébranlable, mais qui ne peut que ce que la nature des choses lui permet de vouloir, ce qui conduit Rousselot à dénoncer les « préjugés » relatifs au despotisme des Chinois :

Qu'est-ce qu'un despotisme qui tolère dans ses états des corps anciens de magistrats et de savants, qui ont des lois établies pour rendre la justice aux peuples, qui ont été

¹ Sur ce débat, voir Pinot 1906-1907 : 206.

² Rousselot de Surgy 1763-1765 IV : 29.

souvent, et avec succès, faire des remontrances à leur despote, lui donner des leçons, et lui dire avec autant de vérité que de hardiesse, que l'obligation où il est de modérer sa puissance l'établit au lieu de la détruire¹ ?

Sera-t-on étonné ? Surgy était un néo-monarchiste réformiste, plutôt favorable au despotisme éclairé, adversaire des vues républicaines de Montesquieu. Il concédait le pouvoir immense de l'empereur, mais affirmait aussitôt que ce dernier était aimé comme un père, ce qui lui conférait une obligation de réciprocité : « [...] aussi ces princes gouvernent-ils avec beaucoup de douceur, et se font une étude de faire éclater leur affection paternelle². »

Il s'agit là d'un thème classique dans la perception française de la Chine ; il apparaît notamment sous la plume d'Étienne de Silhouette (1709-1767), contrôleur général des finances de Louis XV, auteur d'une *Idée générale du Gouvernement et de la Morale des Chinois* (1729), qui consacre tout un passage à l'agriculture, qu'il définit, selon les propres termes de Confucius : « la base de l'empire et l'élément du peuple »³.

On se retrouve donc devant un schéma bien connu de l'historiographie chinoise, qui n'a pas manqué de s'intéresser au thème, très ancien, de la légitimité du pouvoir souverain, et de son ancrage dans le couple idéologique *minben* 民本 [principe populaire⁴]—*nongben* 农本 [principe rural], qui situe le fondement

¹ *Ibid.*, V : 175.

² *Ibid.* : 187.

³ Silhouette 1729 : 24.

⁴ Le mot *minben* 民本 donnera *minbenzhuyi* 民本主义, « démocratie ».

(*ben* 本) de l'État dans la population rurale impliquée dans le système du fondamentalisme agricole¹. Le plus bel exemple de cette politique est toutefois celui de l'empereur Tang Taizong (599-649) qui, de la défaite de son prédécesseur abattu par des rebelles, avait retenu l'idée que la bonne gouvernance devait consister dans le maintien, par la pratique du *laissez-faire*, de l'harmonie entre le peuple et le souverain². En principe, cette formule politique, portant témoignage de la prise de conscience des classes lettrées³, et qui correspond d'assez près à la physiocratie française, ne saurait être assimilée au despotisme oriental classique—c'est-à-dire à la tyrannie—étant donné que le pouvoir impérial est supposé tirer sa légitimation d'un contrat passé entre le Ciel et des millions de paysans intégrés dans une économie agricole de masse. Elle ne saurait pas non plus être assimilée au totalitarisme, du fait que la classe dirigeante n'a jamais obtenu le pouvoir absolu, même quand elle a tenté de le faire ; et pourtant, elle ne s'identifie pas non plus à la démocratie, qui suppose l'égalité, laquelle constitue une impossibilité physique, l'inégalité naturelle étant une réalité de fait.

C'est pourquoi certains commentateurs ont parlé d'*autoritarisme*⁴, ce qui semble assez conforme à l'idéal du despotisme éclairé de l'époque des Lumières. Sa parenté avec la vision physiocratique française résulterait du caractère nécessaire du lien rapprochant le souverain et

¹ Voir le commentaire de Broadbent (1978 : 104) sur l'expression « yinong liguo » (以农立国) ; et aussi Shao 1985.

² Voir Zhao Keyao 1984 et Yan Shoucheng 1988.

³ Voir Liu Zehua 1987.

⁴ Voir Deng Gang 1999 : 92.

le peuple, que traduit l'expression « mains invisibles », utilisée pour désigner l'interaction des idées confucéennes avec la construction de l'empire. C'est bien ce que dit la physiocratie : *nécessité fait loi* ; c'est en déclarant « juste » ce qui est physiquement nécessaire que les physiocrates font coïncider l'ordre de la justice et l'ordre de la nécessité.

L'ART DU MAÎTRE, OU L'IDÉAL DU NON-AGIR.

Il semble que les physiocrates—et en particulier Quesnay—aient eu de la littérature chinoise une connaissance relativement assez précise, qui va peut-être—ont estimé certains commentateurs—au-delà de la simple sinophilie¹. Quesnay, par exemple, cite plusieurs sentences du *Lunyu* 论语, c'est-à-dire les *Analectes de Confucius*, sur les principes du bon gouvernement, qui l'emportent, selon lui, sur celles des sept sages de la Grèce². Nous ne connaissons pas sa source exacte, mais nous savons que circulait en Europe une traduction latine éditée en Allemagne³. Précisément, le terme apparaît une seule fois dans les maximes du sage, pour exprimer un mode de gouvernement :

Le Maître dit : Chouenn était un prince qui, presque sans avoir besoin de rien faire, maintenait l'empire dans un ordre parfait. Que faisait-il ? Il veillait attentivement sur lui-même et se tenait gravement le visage tourné vers le midi⁴.

¹ Voir par exemple Hasbach 1890.

² Voir Reichwein 1925 (réédité en 1968) : 105.

³ Voir Reimann 1741.

⁴ Couvreur 1975.

子曰，无为而治者，其舜也与。夫何为哉。恭己，正南面，而已矣。(XV-4)

Shun 舜 (Chouenn) ne doit donc ni parler ni agir. Il accomplit les rites, et le monde se met en ordre. Mais c'est bien, comme dans la doctrine physiocratique, de la relation de l'homme au monde qu'il s'agit, et de la compréhension du lien entre des interdépendances complexes, et l'ordre naturel.

L'expression *wuwei* 无为 rassemble une négation (*wu*) et un verbe (*wei*) qui signifie « faire », « être » ou même « dire » en chinois classique ; littéralement, on pourrait la traduire par « ne pas faire », ce qui ne veut pas dire « ne rien faire », mais plutôt « ne pas faire contre l'ordre naturel ». Elle est souvent traduite par le *non-agir* ; mais elle décrit en réalité un état d'harmonie personnelle, dans lequel les actions découlent librement et instantanément des inclinations spontanées¹. Il est toutefois important de dire que, dans la pensée chinoise, la spontanéité n'est pas associée, comme en Occident, avec la subjectivité, mais au contraire, avec la plus grande objectivité possible. Ce dont il s'agit, c'est de « l'activité parfaite », dans la mesure—on renverra ici à l'analyse de Jean-François Billeter—la pensée chinoise n'est pas « réflexive », ne se détache pas de la réalité extérieure pour se concentrer sur des objets de pensée, mais prend pour point de départ une modalité active de la conscience, qui se concentre sur la réalité sensible elle-même². Et, en

¹ Voir Slingerland 2003 : 7.

² Voir Billeter 1984.

effet, la physiocratie comporte un volet rationaliste et déductif, mais aussi un volet sensualiste : dans l'*Encyclopédie*, l'article « Évidence » (1756) de Quesnay, contemporain du *Traité des Sensations* (1754) de Condillac, lie nos connaissances aux sensations : avant d'être des métaphysiciens, les physiocrates ont été surtout des physiciens¹.

Le terme *wuwei* désigne clairement un des concepts centraux du taoïsme, comme le précise un passage du *Livre de la voie et de la vertu* (*Daode jing* 道德经) :

Par le non-agir, il n'y a rien qui ne se fasse².
无为而无不为。

La formule est très paradoxale, mais elle n'est pas absurde : elle concerne une démarche individuelle, qui s'identifie avec la recherche d'une position cosmique, dans laquelle Maspero a vu une recommandation de se conformer au principe suprême, au *Dao*³. Mais on peut y voir aussi un principe de la moindre-action : l'action parfaite est celle qui réduit tout effort arbitraire, et ne coûte aucune énergie. Transposé dans le domaine politique, le concept exprime l'idéal confucéen d'administration de l'État, qui postule que l'empereur n'intervient pas personnellement dans les affaires du gouvernement : il « ne fait rien », ce qui signifie qu'il se contente de faire appliquer les lois par son administration, tout en suscitant, par l'influence charismatique de sa

¹ Voir Allix 1911.

² Lao-tseu [Laozi], *Tao-Tö King* [*Dao de jing*], dans Liou 1980 ch. 37 : 40. La même idée et parfois la même formulation apparaissent ailleurs dans le même ouvrage, ainsi que dans le *Zhuangzi*.

³ Voir Maspero 1971 : 314.

« vertu » la recherche par le peuple du perfectionnement moral. Il « règne, mais ne gouverne pas¹ » : Quesnay constate avec admiration que grâce à la parfaite organisation de l'État, l'empereur est capable de se tenir informé de tout ce qui se passe dans le pays, et de contrôler celui-ci en n'y consacrant pas plus de deux heures par jour² ; peut-être sa tournure d'esprit devait-elle le conforter dans cette espèce de mystique de la perte de contact ! Et, en effet, dans le *Huainanzi* 淮南子, qui contient un *Art du Maître* (*Zhushu* 主术) fortement influencé par la pensée légiste (*fajia* 法家), on note une abondance de formules (« L'art du maître réside dans le gouvernement du non-agir³ » ; « Il ne reste donc qu'à effacer toute trace en pratiquant le non-agir et à se conformer à la spontanéité naturelle du ciel et de la terre, de manière à traiter toute chose selon son principe et sans aucun désir de célébrité⁴ » ; « C'est ainsi que plus élevée est la position, plus oisif elle rend celui qui l'occupe : plus la fonction est importante, moins il y a à faire⁵ » !) qui ramènent à l'interprétation du *despotisme légal* : l'idée que les intérêts du souverain se confondent avec l'intérêt général de la nation ; que—paradoxalement—ce n'est pas la volonté du souverain qui est la base de la loi, mais la volonté du peuple ; que l'appareil d'État bureaucratique veille à l'application de réglementations qui ne sont que l'application de lois naturelles ; et, finalement, que le

¹ Ames 1983 : 29. On pense aussi au poème de Segalen dans *Stèles*, «Éloge et pouvoir de l'absence» (OC2 117).

² Quesnay 2005 II : 1093.

³ Le Blanc 2003 1a : 367.

⁴ *Ibid.*, 12b : 683.

⁵ *Ibid.*, 15a : 687.

gouvernement qui gouverne le mieux est celui qui gouverne le moins...

C'est pourquoi la réflexion physiocratique sur le *laissez-faire* a été rapprochée du *wuwei*¹, dont la physiocratie se serait inspirée pour déduire que la liberté de commerce conduira à une distribution naturelle des produits agricoles. Dans cette conception, les branches *productives* de l'industrie et du commerce ne sont que des éléments minoritaires de l'ordre naturel avec lequel Quesnay confond l'économie. Dès lors, le « bon gouvernement » est celui qui laisse s'étendre en liberté les branches de l'activité humaine. Les origines du *laissez-faire* ne sont pas claires², mais les attestations de la formule sont nombreuses au XVIII^e siècle, à commencer par le marquis d'Argenson, membre du club de l'Entresol, nommé par Louis XV secrétaire d'État aux Affaires étrangères, qui s'exclame, en 1751 :

Laisser faire, telle devrait être la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé. Les hommes sont sortis de la barbarie ; ils cultivent très bien les arts ; ils ont des lois, des modèles, des essais en tous genres pour connaître où sont les bonnes pratiques. Laissez-les faire, et vous observerez que là où l'on suit le mieux cette maxime tout s'en ressent. Dans les républiques, les patrimoines particuliers engraisent et fleurissent ; chacun y jouit de son bien ; on y voit prospérer les arts utiles. Il en est de même en nos pays d'État : tout ce qui échappe à l'autorité et laisse l'action de l'homme plus libre prend son essor et fructifie³.

Et Mercier de la Rivière :

¹ Voir Ly Siou 1936 : 8

² Voir Priddat 1984 : 31.

³ Argenson 1979 : 364.

Le monde va de lui-même. Le désir de jouir imprime à la société un mouvement qui devient une tendance perpétuelle vers le meilleur état possible¹.

Il est évident que la Chine des physiocrates, le « royaume de la grande lumière » dont parle Pierre Poivre², présente une configuration idéale et mythique : l'empereur de Chine reflète la lumière comme un miroir ; lui, ne fait rien, mais sa seule présence fait régner la beauté...

Sans qu'il soit possible d'identifier avec précision les sources utilisées, il faut convenir que les fondateurs de la « science nouvelle » ont eu de l'économie politique de la Chine impériale une connaissance relativement approfondie. Mais il faut immédiatement rectifier : il n'est pas sûr que les fondateurs de la « science nouvelle » ne se soient pas rendu compte d'une réalité concrète difficile à éluder : dans l'idéologie *minben*, la légitimité du gouvernement est conditionnelle ; ce dernier a le premier devoir de nourrir les masses qui—dans le cas contraire—seraient fondées de se révolter, avec, pour l'empereur, le risque de voir se retirer la faveur du Ciel. Et l'on sait que, dans l'histoire chinoise, les rébellions paysannes n'ont pas manqué³ ! Le discours physiocratique chinois, élaboré notamment à l'époque des Royaumes combattants par les légistes, ne doit pas faire écran à la réalité : si l'idéologie Tang se satisfaisait en priorité d'une paysannerie stable et passive, c'est parce qu'elle fournissait une ample main-d'œuvre pour les besoins militaires, de sorte que le système fait penser à celui de la Rome primitive, qui

¹ Quesnay 1846 (réédition : Genève : Slatkine, 1971) II : 615.

² Poivre 1797 : 19.

³ Voir Xie Guozhen 1956.

« tirait les dictateurs de la charrue¹ ». Comme le fait justement remarquer Jean Levi, dans la nouvelle publication de la *Dispute sur le Sel et le Fer*, c'est pour des raisons de police, et non de développement que l'agriculture a été privilégiée par les légistes—si souvent rapprochés des physiocrates—; après tout, enchaîner les gens à la terre, c'est effectivement le meilleur moyen de les contrôler².

Quesnay et ses amis ont-ils, par ailleurs, senti tout ce que l'idéologie du *wuwei* supposait de passésisme ? Dans les anciens temps, le peuple accomplissait les rites, et le monde s'ordonnait de lui-même ; la nature pourvoyait aux besoins, les saisons se succédaient dans un « ordre naturel »... : on pense irrésistiblement à cette grande idée de nature qui a obsédé le XVIII^e siècle français³ ; et, bien sûr, à toutes ces évocations nostalgiques, dans différentes cultures, des rois légendaires qui, scandant par leur déambulation sacrée la marche du temps, instillaient dans les sociétés humaines la spontanéité même du cosmos. Malheureusement, notaient les adversaires de Quesnay, parmi lesquels l'abbé de Mably (1709-1785), des empereurs furent détrônés par les armes, ce qui veut bien dire que le fameux « despotisme légal » pouvait être le jouet des hasards de la guerre. Heureusement, ajoutait l'abbé, si l'on en croyait les « économistes » parisiens, en

¹ Twitchett 1968. La comparaison figure sous la plume d'un sympathisant de la physocratie, Nicolas-Gabriel Le Clerc (1726-1798), un médecin parti en Russie, où il exerça des responsabilités hospitalières importantes (Le Clerc 1769 : 483) ; elle s'appuie en réalité sur un passage de Valère Maxime (livre 4, chap. 4), à propos d'Atilius.

² Voir Huan Kuan 2010 : xlv.

³ Voir Ehrard 1963.

Chine, le pouvoir absolu était « soumis à une sorte d'ordre et de règle » ; mais malheureusement, on y pratiquait la bastonnade, « toute paternelle », de sorte que l'on pouvait légitimement se demander si les grandes qualités qu'on observait dans l'administration de ce vaste empire n'étaient pas tout simplement le résultat de circonstances ayant produit cet avantage *malgré le despotisme*¹... Au passage, l'abbé dénonçait aussi dans le peuple le plus policé de la terre un véritable asservissement à des minuties, des rites et des routines qu'il estimait « puérils », comme l'apprentissage infini des caractères ; ainsi qu'une apathie généralisée, dont le symbole était l'empereur lui-même, végétant sans crainte et sans désirs, parce que « tous ses sujets tremblent à son nom seul » ; enfin le fait que les fameux examens n'étaient que des épreuves de conformité, vérifiant la connaissance des lieux communs de la politique, etc².

Mais Mably savait bien, sans doute, que, persuadés de l'excellence de leur doctrine, les physiocrates n'ont sciemment pas vu la Chine. Ils se sont par contre servi d'elle pour légitimer leur théorie du despotisme légal. On peut donc se demander si tous leurs efforts—d'ailleurs éphémères et clôturés par la catastrophe que l'on sait—ne relèvent finalement pas d'une « noble duperie³ » : on a un peu l'impression que, représentants d'une classe sociale d'Ancien Régime à dominante seigneuriale, et grands propriétaires fonciers, ils ont surtout tenté d'arrêter le temps, et de figer l'évolution historique de la société française dans un stade pré-industriel. Si l'on songe que

¹ Voir Mably 1768 : 106 et 130-1.

² *Ibid.*, pp. 134-5.

³ Kasimir 1963 : 170.

la postérité idéologique des physiocrates est surtout sensible chez des penseurs traditionalistes ou contre-révolutionnaires (Maistre, Bonald, Burke)—voire chez les idéologues de la « Révolution nationale »—, on comprendra mieux le contresens absolu d'une réflexion contenue dans une étude célèbre de Zhu Qianzhi 朱谦之 (1899-1972), affirmant que la Révolution française doit son impulsion politique à la pensée chinoise¹ !

Jacques Marx
Université Libre de Bruxelles

¹ Voir Chu Ch'ien-chih [Zhu Qianzhi] 1940 : 295.

L'EMPEREUR DE CHINE CHEZ VOLTAIRE ENTRE RÉEL ET IMAGINAIRE

Parlant du mythe de la Chine impériale en France, on ne peut pas ne pas citer d'emblée Voltaire : son enthousiasme à l'égard de la Chine est trop évident pour qu'on le souligne. Comme historien, il a mis la Chine antique en tête de son histoire universelle *L'Essai sur les Mœurs*, et consacré le tout dernier chapitre du *Siècle de Louis XIV* à la querelle des rites chinois ; comme philosophe, il a fait l'éloge de la Chine dans presque tous ses ouvrages importants tels que *Les Lettres philosophiques*, *Le Dictionnaire philosophique*, les *Questions sur l'Encyclopédie*, *L'ABC*, *Dieu et les hommes*, etc. ; enfin, dans son œuvre proprement littéraire, il nous a laissé non seulement des tragédies comme *L'Orphelin de la Chine* ou *Irène*, mais aussi beaucoup de contes comme *Zadig*, *L'Ingénu*, etc. Bref, en ce qui concerne les écrits sur la Chine dans la littérature française, personne ne peut le dépasser, tant sur le plan de la quantité que sur celui de l'ampleur des sujets abordés. Or, il nous serait difficile de tout traiter dans une brève communication, et je me contente de n'en parler que sous

l'angle de la monarchie—forme politique liée à la notion chinoise de *jiazhang* 家长 [chef de famille] dans la Chine impériale. Lorsqu'on traite de beaux exemples du despotisme éclairé aux yeux de Voltaire, on cite toujours Pierre le Grand, Frédéric II et la tsarine Catherine II. Jamais personne ne pense à un empereur chinois : Qianlong 乾隆 (1711-1799 ; règne : 1736-1796). Pourtant, depuis 1770, son nom figure sans cesse au rang des héros-monarques de Voltaire. Dans une lettre à d'Alembert, Voltaire a classé Qianlong en tête des princes éclairés protégeant les philosophes des Lumières :

Nous avons pour nous l'empereur de Chine, l'impératrice Catherine II, le roi de Prusse, le roi de Danemark, la reine de Suède et son fils, beaucoup de princes de l'empire, et toute l'Angleterre. Dieu aura toujours pitié de son troupeau¹.

QIANLONG, L'EMPEREUR POÈTE

On sait que Qianlong est monté sur le trône en 1736. Pourquoi a-t-il eu l'honneur d'être rangé parmi les rois éclairés chez Voltaire trente-quatre ans seulement après son avènement ? La raison la plus probante est qu'en 1770 De Guignes a publié en France l'*Éloge de la Ville de Moukden* (*Yuzhi shengjing fu* 御制盛京赋), un poème composé par l'empereur Qianlong et traduit en français par le P. Amiot².

¹ Voltaire 1953-65 n° 15755 du 23/11/1770.

² Ce poème, comme le présente le traducteur, le P. Amiot, « a pour but d'instruire, et il instruit [...] de tout ce qu'il y a d'essentiel à savoir sur la Nation des Mandchous dont il rapporte les principaux usages et les événements qui les ont illustrés ». (« Préface » du traducteur, dans

Voltaire a commenté ce poème dans plusieurs ouvrages. Dans l'épître intitulé *Au Roi de la Chine* est insérée une note occupant deux pages environ, où on lit :

Le poème de l'empereur Kien-Long a plus d'un mérite, soit dans le sujet, qui est l'éloge de ses ancêtres, et où la piété filiale semble naturelle ; soit dans les descriptions, instructives pour nous, de la ville de Moukden, et des animaux, des plantes de cette vaste province ; soit dans la clarté du style, perfection si rare parmi nous. Il est encore à croire que l'auteur parle purement : c'est un avantage qui manque à plus d'un de nos poètes¹.

On imagine sans peine le ravissement de Voltaire poète lisant des vers écrits par une main royale. Et la parution du poème de Qianlong a tellement passionné le septuagénaire de Ferney qu'il ne put s'empêcher de crier : « Vive le roi de la Chine, qui fait des vers et qui est en paix avec tout le monde² ! »

En Chine, rien d'extraordinaire à ce qu'un empereur sache faire des vers. Pour les princes de la dynastie des Qing 清 (1616-1911), dès leur plus tendre enfance, la connaissance de l'art poétique était presque aussi nécessaire que celle des canons confucéens comme les *Quatre Livres* (*Si shu* 四书) et les *Cinq Classiques* (*Wu jing* 五经). Ce qui semble particulier à Qianlong, c'est peut-être son ardeur pour cet art : on dit qu'il existe plus de 41 800 poèmes dans les cinq volumes dans le *Yuzhi*

Kien-long). À la Bibliothèque nationale de France, au Département des Manuscrits orientaux, nous avons même trouvé le recueil original portant la cote « Chinois 1582 », relié en trente-deux volumes, enfermés dans quatre boîtes de brocart. Ce fut le P. Amiot qui le fit parvenir à Bignon, Bibliothécaire du Roi, en 1771.

¹ Voltaire 1877-82 X : 413.

² Voltaire 1953-65 n° 15764 du 26/11/1770, à Catherine II.

shiji 御制诗集 [Recueil de poèmes composés par Sa Majesté]¹, mais sur le plan littéraire, ce ne sont pas des chefs-d'œuvre, si bien qu'aucun de ces poèmes n'occupe une place importante dans l'histoire de la littérature chinoise.

Voltaire, après son premier élan, a dû se rendre compte de la médiocrité littéraire de ce poème pour une raison ou pour une autre², mais il a trouvé une belle excuse pour son

¹ Voir Dai Yi 1992 : 415.

² Dès la parution du poème de Qianlong, Voltaire s'en fait l'écho en écrivant à tous ses amis, « rois éclairés », parmi lesquels Frédéric II et Catherine II. Pourtant, ces deux despotes, plus qu'indifférents, lui répondent avec beaucoup de mépris à propos de l'empereur chinois et de son poème (voir Voltaire 1953-65 n° 15910, 15967, 16187 et 15778, 18721, 18842, 18916, 18938). Voltaire, « sensible à la circonstance » au dire de René Pomeau, change de ton. Il écrit à sa « Cathau » : « Vous voilà, Madame, à mon avis, la première puissance de l'univers ; car je vous mets sans difficulté au dessus du roi de la Chine, votre proche voisin, quoiqu'il fasse des vers... » (Voltaire 1953-65 n° 15954) ; et à Frédéric II : « Je ne sais pas si l'Empereur de la Chine fait réciter quelques-uns de ses discours dans son académie, mais je le défie de faire de meilleure prose, et à l'égard de ses vers je connais un roi du nord qui en fait de meilleurs que lui sans se donner beaucoup de peine... » (Voltaire 1953-65 n° 16610). Mise à part la flatterie auprès des monarques européens, aux dépens de Qianlong, Voltaire a pourtant raison d'indiquer qu'il y a une grande différence entre la poésie de la France et celle de Qianlong qui « ne respire que la sobriété et la morale » (*Lettres chinoises*, dans Voltaire 1878-82 XXIX : 478), il avoue : « ma raison pour m'être ennuyé avec le plus grand monarque du monde [...], c'est qu'un poème traduit en prose produit d'ordinaire cet effet... » (*ibid.*, p. 461). Quant au fond des vers de Qianlong, Voltaire regrette que sa Majesté chinoise, « auteur d'ailleurs fort modeste, dise qu'il descend d'une vierge qui devint grosse par la faveur du ciel, après avoir mangé d'un fruit rouge. Cela fait un peu de tort à la sagesse de l'empereur et à celle de son ouvrage. » (*Au Roi de la Chine*, dans Voltaire 1878-82 X : 413).

« confrère » Qianlong¹ : « S'il est permis à un empereur d'être bon poète, un particulier risque trop² », et le style plat n'a pas empêché Voltaire philosophe de rendre hommage à Sa Majesté chinoise :

Reçois mes compliments, charmant roi de la Chine.
[...]
On sait dans l'Occident que, malgré mes travers,
J'ai toujours fort aimé les rois qui font des vers.
[...]
Je vois avec plaisir que, de Pékin à Rome,
L'art de la poésie est nécessaire à l'homme.
Qui n'aime point les vers a l'esprit sec et lourd ;
Je ne veux point chanter aux oreilles d'un sourd ;
Les vers sont en effet la musique de l'âme³.

Remarquons que, d'après ces vers, la vraie valeur du poème de Qianlong ne réside pour Voltaire ni dans les pieds, ni dans les rimes, (qui sont d'ailleurs intraduisibles), mais dans le bel esprit et l'âme de ce monarque.

Sur ce fait, on verra Voltaire bâtir de grandes espérances sur l'empereur chinois, l'un des « deux seuls souverains qui soient philosophes et poètes », dont les noms honorent leur époque selon lui. « Nous sommes au temps des Kien-long et des Frédéric », déclare en 1770 le Patriarche de Ferney⁴.

On ne doit pas s'étonner du grand cas que Voltaire fait de l'empereur Qianlong poète. Il y a là tout d'abord le débordement d'une attente impatiente après une accumulation de peines subies. En effet, très jeune,

¹ Voltaire 1953-65 n°16948 du 13/12/1772 à Frédéric II.

² *Lettres chinoises*, dans Voltaire 1878-82 XXIX : 479.

³ *Au Roi de la Chine*, dans Voltaire 1878-82 X : 412-4.

⁴ Voltaire 1953-65 n° 15532 du 27/7/1770 à Frédéric II.

Voltaire poète « a tenté » d'obtenir pour son épopée « un patronage officiel [...] ; mais il se heurte à des refus ». Après l'échec de cette première tentative, l'embastillement, l'exil et la fuite, le procès et la censure le poursuivent sans relâche, bien qu'il s'efforce « de limer ses griffes¹ ». Toute sa vie, il n'a jamais pu laisser couler son esprit sur le papier librement, même à Ferney, dans son propre fief².

De ces expériences douloureuses a dû naître progressivement son adhésion au « despotisme éclairé » des « souverains philosophes et poètes », qui encourageaient les arts, les sciences, la raison, bref le progrès de l'esprit humain tout en respectant les lois et les droits des hommes. Pomeau attribue son goût pour la liberté à un « effet de ses déceptions auprès des despotes éclairés³ » ; en d'autres termes, serait-ce également la manifestation de son impatience après une vaine attente ?

Dans de telles circonstances, comment voudrait-on que la parution des vers de l'empereur Qianlong n'éblouisse pas ce septuagénaire ? Mêlant l'imagination et l'espérance à la réalité, Voltaire décrit, dans sa correspondance et dans d'autres ouvrages, l'empereur Qianlong comme un « souverain philosophe et poète », assurant la paix, la liberté et le progrès. Or, cette image n'est pas uniquement formée sur la base des vers de Qianlong. D'autres faits

¹ Ehrard 1983 : 354.

² Dans la biographie de Voltaire rédigée par André Maurois, l'auteur nous fait savoir qu'à Ferney, « presque toutes les lettres se terminent par la formule : 'Écrasons l'infâme' » ; mais pour ne pas courir de danger, Voltaire abrégé ce mot d'ordre écrit avec les initiales « E. I. » (voir Maurois 1935 : 95)

³ Voltaire 1963b : 44

qu'il avait notés au cours de ses études sur l'Empire du Milieu ont préparé cette appréciation de l'empereur.

KANGXI ET YONGZHENG, LES ROIS PHILOSOPHES

Un de ces faits concerne la tolérance de l'empereur Kangxi 康熙 (1654-1722 ; règne : 1661-1722), grand-père de Qianlong. Bien avant la découverte du poème de celui-ci, Voltaire décrit le portrait de Kangxi dans l'ultime chapitre du *Siècle de Louis XIV* qu'il a rédigé à la cour prussienne, au moment où il commençait à étudier attentivement la doctrine de Confucius¹. Ce « sage simple, sans faste, sans imposture² » dont les « disciples furent les empereurs [...], les mandarins³ » enthousiasma Voltaire militant aux alentours de 1760 dans son combat pour « écraser l'infâme » ; mais déjà en 1751, en examinant la querelle des rites chinois, il a dû être très touché de la bonté et de l'indulgence de ce grand monarque contemporain envers le christianisme.

Dans le récit de cette fameuse querelle, Voltaire a rapporté en historien, de façon assez objective, ce qui s'était passé : d'un côté, une Chine tranquille, qui est gouvernée comme une grande famille ; de l'autre, des missionnaires venus prêcher « leur religion » en Chine, mais qui « ne s'accordent point entre eux ». L'empereur Kangxi, « célèbre par sa bonté et ses vertus » permit « d'enseigner publiquement le christianisme » dans son empire, tandis que « les missionnaires, excepté les

¹ À ce propos, voir précisément notre communication intitulée « Le Confucianisme relu et réécrit par Voltaire dans son Combat 'écraser l'infâme' », dans Kölving 1997. En particulier, Meng 1997.

² Voltaire 1967 : 343.

³ Voltaire 1963a I : 219.

jésuites, condamnaient les anciens usages » des Chinois. Leur dispute troubla la vie paisible de l'empire. Il résulta de ceci que le « successeur » de Kangxi, Yongzheng 雍正 (1678-1735 ; règne : 1722-1735), « chassa tous les missionnaires et proscrivit la religion chrétienne », mais il « ordonna par son édit qu'on renvoyât les missionnaires à Macao, accompagnés d'un mandarin pour avoir soin d'eux dans le chemin, et pour les garantir de toute insulte ¹ ». En fait, cette tolérance n'est qu'un prolongement de la politique religieuse que pratiquait le gouvernement chinois. À maintes reprises, Voltaire a exprimé sa grande admiration pour cette politique qui tolérait toutes les sectes en Chine, à condition qu'elles respectassent les lois.

Outre la tolérance, Voltaire peint avec évidence dans le portrait de l'empereur Kangxi l'amour des lois qu'il loue en précisant :

Il n'est pas inutile d'observer que cet empereur si despotique, et petit-fils du conquérant de la Chine, était cependant si soumis par l'usage aux lois de l'empire qu'il ne put, de sa seule autorité, permettre le christianisme ; qu'il fallut s'adresser à un tribunal ; et qu'il minuta lui-même deux requêtes au nom des jésuites².

Mais douze ans après, dans une addition de 1763 à ce chapitre, Voltaire semble plus attiré par le successeur de Kangxi : « Le nouvel empereur Yon-tching surpassa son père dans l'amour des lois et du bien public³. » Ce jugement est suivi d'un portrait du nouveau monarque.

¹ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, dans Voltaire 1957 : 1105-8.

² *Ibid.* : 1103.

³ *Ibid.* : 1107.

Si Voltaire a su déjà emprunter aux *Lettres édifiantes et curieuses*¹ pour compléter ce qu'il devait à la *Description de la Chine* du P. Du Halde², il s'est presque entièrement reporté aux lettres des PP. de Mailla et Contancin pour broser le portrait de Yongzheng. Non seulement la politique de l'empereur Yongzheng à l'égard des missionnaires est présentée avec fidélité : date et contenu de l'arrêt du Tribunal suprême des Rites, édit de l'empereur, discours prononcé par le treizième frère de Yongzheng, tout est conforme à ce qu'avait écrit le P. de Mailla³ ; mais Voltaire s'est de plus référé au P. Contancin pour peindre le successeur de Kangxi dans une nouvelle perspective, celle de la politique intérieure⁴. L'empereur Yongzheng encouragea l'agriculture, « ce premier des arts nécessaires, jusqu'à élever au grade de mandarin [...] celui des laboureurs » « le plus diligent, le plus industrieux et le plus honnête », sans « que ce laboureur dût abandonner » son métier ; « ce prince ordonna que [...] [l']on n'exécutât personne à mort avant que le procès criminel lui eût été envoyé, et même présenté trois fois » ; « il fit établir de grands magasins de riz, dans chaque province » pour soulager le peuple et prévenir les disettes ; et « il exhorta [...] à cesser » les fêtes dispendieuses, « et défendit qu'on lui élevât des monuments⁵. » Ainsi Voltaire a donné pour

¹ Voir Vissière 1979 : 303.

² Voir Du Halde 1736 III :145-6.

³ En ce qui concerne l'expulsion des missionnaires sous le règne de Yongzheng, voir la lettre de De Mailla, dans Vissière 1979 : 229-39.

⁴ Le P. Contancin a écrit plusieurs lettres qui ont contribué à diffuser en Europe la politique de l'empereur Yongzheng. Parmi ces lettres, celle du 2/12/1725 (voir Vissière 1979 : 302-15) a influencé considérablement Voltaire.

⁵ Voltaire 1957 : 1107.

la première fois une image complète d'un monarque chinois.

Pourtant, dans cette description de la politique intérieure, Voltaire s'éloigne beaucoup, semble-t-il, de la querelle religieuse qui est le sujet de son chapitre. Ici, il n'est pas difficile de repérer son dessein polémique : en 1763, Voltaire philosophe ne perd aucune occasion pour attaquer « l'infâme », et, dans ses guerres de plume, il ne manque pas d'utiliser la comparaison comme une arme dont il se sert habilement. Ici comme ailleurs, en célébrant « l'amour des lois et du bien public » chez Yongzheng, il adhère aussi à la décision de l'empereur de bannir les missionnaires européens. La proscription de la religion chrétienne ne peut être imputée qu'à l'esprit « contentieux » des Européens et à l'intolérance du christianisme.

René Pomeau dit de Voltaire : « La forme d'une politique lui importe moins que son contenu¹ ». C'est à partir des épisodes relatés ci-dessus qu'est déduite la forme du gouvernement chinois dans l'*Essai sur les Mœurs* : « L'esprit humain ne peut certainement imaginer un gouvernement meilleur que celui où tout se décide par de grands tribunaux, subordonnés les uns aux autres, dont les membres ne sont reçus qu'après plusieurs examens sévères². » Ainsi, l'amour des lois chez les deux empereurs chinois, traité dans le chapitre de la Querelle, est généralisé dans l'*Essai*, où, de plus, à la tolérance et l'amour des lois s'ajoute un autre élément non moins important, la paternité : « Ce qu'ils [*les Chinois*] ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c'est la

¹ Voltaire 1963b I : xliii.

² *Ibid.*, II : 785.

morale et les lois. Le respect des enfants pour leurs pères est le fondement du gouvernement chinois [...]. Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi, comme le père de l'empire. Cette idée, enracinée dans les cœurs, forme une famille de cet État immense¹. »

Voilà l'image du gouvernement chinois sous la plume de Voltaire, image qu'il reformulera bien souvent par la suite. En fait, par rapport à la religion chinoise et au confucianisme, la question politique sera toujours traitée de la même façon : seul le combat pour « écraser l'infâme » fera monter le ton. Somme toute, jusqu'à la fin de sa vie, la politique du gouvernement chinois apparaît chez Voltaire le plus fréquemment sous quatre aspects : la tolérance ou la liberté de croyance ; l'amour des lois ; la paternité ; et, en dernier lieu, l'autorité des lettrés vertueux dans la vie politique et sociale.

CONFUCIUS ET LES LETTRÉS, CLEF DE VOÛTE DU SYSTÈME IMPÉRIAL

Avant de traiter ce dernier point, revenons d'abord à l'empereur Qianlong dont on a parlé au tout début. Maintenant peut-être comprend-on mieux pourquoi Voltaire l'a classé en tête des « rois éclairés ». La bonté et la sagesse de ses ancêtres Kangxi et Yongzheng avaient charmé Voltaire humaniste : ils ont non seulement fourni de bons exemples à son idéal de despotisme éclairé, mais encore enrichi la pensée voltairienne par le confucianisme traduit dans la politique intérieure et extérieure de la Chine. Et paru juste au moment où Voltaire livre un

¹ *Ibid.*, I : 216-7.

combat acharné, le poème de Qianlong pousse tout naturellement au comble l'admiration de notre philosophe-poète à l'égard de la monarchie chinoise. L'admiration de Voltaire est d'autant plus forte que tous ces empereurs chinois sont, Qianlong compris, disciples de Confucius, que Voltaire tient en haute estime à cette époque en se nommant humblement, lui aussi, « disciple de Confucius¹. »

La haute place qu'occupe Confucius philosophe a dû être l'un des faits politiques les plus impressionnants pour Voltaire. Il a souvent rappelé les fonctions attribuées au sage chinois en utilisant la formule « Confucius philosophe et législateur », et, dans ses *Fragments historiques sur l'Inde*, il a posé plus directement la question : « Combien d'ouvrages moraux la Chine n'a-t-elle pas de ses premiers empereurs ! Confucius était vice-roi² d'une grande province. Avons-nous parmi nous beaucoup d'hommes pareils³ ? »

Une autre histoire que Voltaire a plusieurs fois citée concerne les droits de l'historiographe chinois : « On conte qu'un empereur chinois réprimanda un jour et menaça l'historien de l'empire !... Vous avez le front d'écrire jour par jour mes fautes ! — Tel est mon devoir, répondit le scribe du tribunal de l'histoire, et ce devoir m'ordonne d'écrire sur-le-champ les plaintes et les menaces que vous me faites ! L'empereur rougit, se recueillit et dit : 'Hé bien ! allez, écrivez tout, et je

¹ Voltaire 1953-65 n° 19729, le 6/11/1775, à d'Alembert.

² En réalité, la fonction la plus haute que Confucius obtint est *Dasikou* 大司寇, c'est-à-dire Préfet de police ou Magistrat du Tribunal des juridictions dans la province-fief de Lu, et non « vice-roi ».

³ Voltaire 1877-82 XXIX : 168.

tâcherai de ne rien faire que la postérité puisse me reprocher¹. » Le roi de la Chine respecta donc « les droits de la vérité », tandis qu'en France, le parlement condamna le *Précis du Siècle de Louis XV* à cause des vérités que Voltaire historiographe y rapportait. Ne pouvant pas ne pas s'indigner, l'auteur a formulé sa défense : « La cour peut ne m'en pas savoir gré, mais de bonne foi le Parlement ferait-il une démarche honnête de rendre un arrêt contre un miroir qui le montre à la postérité, miroir qu'il ne cassera pas, et qui est d'un assez bon métal² ? » Il a cité par suite cette histoire chinoise tout entière.

Il est à noter qu'il s'agit là d'une véritable histoire, et qu'elle prouve incontestablement l'autorité des lettrés vertueux en Chine, grâce à Confucius et à la place orthodoxe de sa doctrine. Comme dit un historien de la philosophie chinoise :

si ces hommes vertueux n'étaient pas au pouvoir, ils purent, tout comme Confucius et Mencius, non seulement se perfectionner dans les vertus, mais encore influencer sur la politique et la gestion du gouvernement impérial (par leurs actes et leurs écrits moraux) ; s'ils parvenaient au ministère, ils assistaient directement l'empereur dans les affaires d'État par leurs remontrances.

仁人君子如果在野，可以像孔子、孟子一样，不但能独善其身，而且能对朝政施加影响；如果在朝，

¹ *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les Mœurs*, dans Voltaire 1877-82 XXIV : 554.

² Voltaire 1977-92 VII n° 7747 du 8/5/1763 à Charles-Augustin Ferriol

就... 能直接地对君主提出意见和建议，赞襄政务，匡正过失。¹

Encore une fois, le contraste entre ce que Voltaire lit sur la Chine et ce qu'il vit en France le fait pencher pour le gouvernement monarchique de la Chine. Et de ce point de vue-là, on ne peut que lui donner raison. Cependant il faudrait dire qu'il a un peu trop idéalisé l'amour de la poésie chez Qianlong dans la création de l'image de ce monarque. Est-il vrai qu'« un monarque qui fait des vers ne peut être cruel² », comme il l'écrit dans une lettre à Frédéric II ? Dans presque toutes les histoires de la dynastie des Qing, rédigées par les historiens postérieurs, on parle d'un grand nombre de procès injustes faits à des lettrés chinois³ ; alors que sous le règne de Qianlong, il y a au total une centaine de procès de ce genre qu'on appelle en chinois *wenzi yu* 文字狱 [condamnation pour écrits subversifs], et dont la cause est, en réalité, un poème ou un article qui choquent les détenteurs du pouvoir mandchous⁴.

LE MYTHE IMPÉRIAL, ENTRE RÉEL ET IMAGINAIRE

Ce qui pique la curiosité, c'est que tous les « faits » historiques que Voltaire raconte, décrit, sont réellement inscrits dans l'histoire chinoise, mais l'image qu'il s'est faite de l'empereur « éclairé », dans son ensemble, s'écarte de ce qu'on pense et écrit en Chine aujourd'hui.

¹ Kuang Yaming 1985 : 239.

² Voltaire 1953-65 n° 18900, du 30/3/1776.

³ Voir Dai Yi 1985 ; Feng Erkang 1985 ; Xia 1974.

⁴ Voir Luo Qingsi 1994 : 334.

Si l'on examine la constitution de cette image, on s'aperçoit aisément qu'elle est basée dans la majorité des cas sur les sources jésuites. À ce propos, il faudrait avouer que ses informateurs tels que les PP. Bouvet, Contancin, De Mailla, Amiot, etc., lui ont fourni une bonne source, mais leurs vues comportaient par nature une faiblesse intrinsèque. Plus précisément parlant, pour une raison ou pour une autre, leurs écrits présentent la politique chinoise presque toujours sous l'aspect positif, donc théorique, au niveau du gouvernement, de la monarchie. Et sous cet aspect, on sait à quel degré le confucianisme a pénétré les esprits : l'empire se forme, conformément à ce que prétend Confucius, comme une grande famille, qui est gouverné par ses *jiazhang* 家长 (chef de famille) avec le principe « *renzheng dezhi* 仁政德治 » [politique humaine et règne de la vertu] ; et tous les édits impériaux, comme le remarque Voltaire, sont « presque toujours des instructions et des leçons de morale¹. »

A ces sources unilatérales, filtrées et sélectionnées s'ajoutent encore le pragmatisme et la stratégie de propagande du Patriarche de Ferney. Nous admettons donc avec Virgile Pinot que le gouvernement chinois semble à Voltaire « le meilleur des gouvernements, parce qu'il l'a étudié seulement dans son principe, en négligeant les faits qui auraient pu modifier cette opinion. C'est donc l'esprit du gouvernement plutôt que le gouvernement lui-même qu'il a étudié, pour l'opposer au gouvernement français². » C'est l'accord de la politique confucéenne avec son idéal plutôt que la politique chinoise elle-même qu'il peint sous sa plume.

¹ Voltaire 1963b I : 218.

² Pinot 1906.

C'est donc à travers le prisme de la doctrine confucéenne que le mythe de l'empereur de Chine chez Voltaire a enrichi l'esprit des Lumières : la politique liée avec la morale, la tolérance, la liberté de croyance, l'autorité des lettrés vertueux, tous ces aspects mille fois répétés, devenus idées fixes chez Voltaire, ont largement diffusé le confucianisme, contribuant ainsi à préparer la Révolution de 1789.

Or, ce mythe de la Chine impériale, évidemment beaucoup moins mystérieux que celui qui est élaboré dans *René Leys* de Segalen¹, est tombée dans l'oubli en France, semble-t-il, et fait l'objet de critiques en Chine depuis des décennies, en particulier parmi les historiens. Faute de temps, je ne peux malheureusement pas entrer dans le détail en ce qui concerne l'opinion de mes collègues historiens chinois à cet égard. Mais j'aimerais bien m'interroger sur les échos que cette image mythique léguée par Voltaire peut rencontrer dans le contexte idéologique actuel.

Tant sur le plan littéraire que sur celui de la pensée philosophique, Voltaire est dépassé, voire démodé ; ses propos, souvent répétitifs, quelquefois monotones, lassent les lecteurs d'aujourd'hui, qui cherchent le confort, la commodité, la vitesse, le profit maximum... Pourtant, bon gré mal gré, nos contemporains, aussi bien en France qu'en Chine, bénéficient de l'héritage des Lumières, dont la part léguée par Voltaire est incontestablement considérable. De ce point de vue-là, n'est-il pas possible de considérer l'image qu'il s'est faite de la Chine impériale comme un mythe constructif et inspirateur ? Du reste, il a formée cette image en dialoguant avec la culture

¹ Voir la contribution de Bei Huang dans ce volume.

chinoise, avec Confucius en particulier, par la lecture des écrits jésuites : c'est le dialogue qui fait circuler des cultures dans le temps et dans l'espace, et c'est le dialogue qui permet à une culture de s'enrichir en s'ouvrant vers d'autres cultures.

Plus d'une fois dans sa vie, Voltaire a rêvé d'un voyage en Chine, et a fondé de grandes espérances sur une communication plus aisée entre la France et la Chine. « Si j'étais plus jeune, écrit-il au duc de Richelieu en 1771, je verrai le temps où l'on pourrait écrire de Paris à Pékin par la poste, et recevoir réponse au bout de sept ou huit mois¹. ». Deux cents quarante ans après, les chercheurs français et chinois du XXI^e siècle se réunissent dans la même salle pour dialoguer au sujet du mythe de la Chine impériale : ce serait à mon avis la meilleure façon de formuler nos grâces à Voltaire.

Hua MENG
Université de Pékin

¹ Voltaire 1953-65 n° 16472 du 16/12/1771.

LES REPRÉSENTATIONS PICTURALES DE L'EMPEREUR DE CHINE DANS L'EUROPE AU XVIII^e SIÈCLE

Bien longtemps avant que Voltaire ne parle de la Chine, ce pays a préoccupé et passionné de nombreux philosophes, savants, missionnaires et commerçants. Au siècle d'Auguste, l'Empire du Milieu commence à être évoqué sous le nom de pays « Sérique » : le pays de la soie. Pline critique, déjà, l'achat et l'usage exagérés de la soie de Chine : « Voilà qu'on se met à traverser la terre de bout en bout, et cela tout simplement pour qu'une dame romaine puisse exhiber des appas sous une gaze transparente¹. » Mais, hormis ce commerce, les connaissances des Grecs et des Romains sur l'Extrême-Orient sont des plus vagues. Les historiens et les géographes, qui n'ont jamais visité le pays des Sères, interprètent les récits plus ou moins fantaisistes des voyageurs. Leurs écrits deviennent parfois

¹ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, cité par Étiemble 1988 I : 52.

d'étranges fables où la fiction et la vérité s'enchevêtrent. Aussi, le récit de Marco Polo, le *Devisement du Monde* ou *Livre des Merveilles*, est-il une révélation. Abondant en détails hauts en couleurs, il permet d'échafauder des fantasmes sur l'Empire du Milieu et son Empereur. Pour le Vénitien, Cathay est tenue pour le plus noble et le plus riche royaume qui soit au monde. Marco Polo précise même au sujet de Kubilai Khan : c'est « le plus puissant souverain et possesseur de gens, de terres et de trésors qui ait existé depuis Adam¹ ». L'univers fantastique qu'il décrit marque les esprits à tel point que les miniaturistes européens qui illustrent son voyage, pour le duc de Berry au début du XV^e siècle, font preuve d'une invention délirante. Se révèle sous leurs pinceaux un monde fabuleux et souvent irréel. Les représentations de l'Empereur Mongol² sont pour le moins surprenantes. Ses attributs et habits s'apparentent plus à ceux des Rois de France qu'aux tenues portées par les souverains chinois³.

Toutefois, les couleurs blanche ou bleue qui évoquent en Occident la lumière divine ou l'autorité du pouvoir divin sont également en usage chez les Mongols. Si le jaune devient la couleur de l'Empereur à partir de la dynastie Song, le blanc est chez le peuple mongol la

¹ Polo 1997 : 46.

² *Kubilai Khan donne leurs passeports aux Polo* par le Maître de Boucicaut@, extrait du *Livre des merveilles* de Marco Polo, c. 1412, conservé à la Bibliothèque nationale de France. Le signe @ indique qu'un lien vers la source numérique correspondante se trouve sur le site et sur le blog de l'Association Victor Segalen.

³ *Le grand Khan paie ses achats avec une monnaie d'écorce de mûriers* par le Maître de Boucicaut@, *ibid.*

couleur sacrée qui représente la pureté et le bonheur. De même, ce peuple nomade aime les couleurs liées à la nature dont dépend leur vie. Ainsi, le rouge représente le soleil, le bleu le ciel, le vert la prairie, le blanc la neige et le jaune le sable. Cette palette de couleurs se retrouve dans les miniatures. Par contre, dans ces peintures, on remarque une distorsion quant à la couleur de la peau des personnages : dans leur physionomie, seuls les yeux légèrement bridés du souverain suggèrent que nous sommes en Asie. Si certains éléments demeurent fidèles à la réalité chinoise, il s'instaure, néanmoins, dès les premières représentations, une relecture de la réalité asiatique, relecture qui va se déployer au cours des siècles suivants.

C'est à partir du XVII^e siècle, que les apports de l'Extrême-Orient dans l'imagerie occidentale deviennent frappants. Ils se multiplient à une période où le merveilleux devient l'une des composantes les plus importantes de l'imaginaire. En idéalisant, dans leurs *Lettres édifiantes et curieuses*, tous les aspects de leur expérience chinoise, les jésuites ont contribué à donner une vision utopique de l'Empire du Milieu. Leurs planches ou écrits, peu précis au niveau des références archéologiques, ont donné des descriptions assez fantaisistes de la Chine, représentations qui vont être reprises, voire amplifiées au cours des décennies suivantes. Ainsi, les estampes de Jan Nieuhof¹, Hollandais, qui séjourna auprès de l'empereur manchou en 1655, influença durablement jusqu'au XIX^e siècle de nombreux artistes. Dans l'œuvre d'Athanase Kircher *China Illustrata* (1667), on retrouve des éléments présents

¹ Voir De Meurs et Nieuhof 1665@.

dans les œuvres de Nieuhof : un décor très chargé où les personnages, comme l'ensemble des éléments du décor, sont revêtus de tissus ou de papier chamarrés créant une atmosphère luxueuse et raffinée. Kircher a la volonté de décrire l'univers de l'Empereur de Chine : il le représente en habit d'apparat, posant, ou bien en audience avec un sujet prosterné.

Ce motif sera maintes fois repris par d'autres peintres. Également par souci de vraisemblance, le jésuite dessine, sur les deux gravures, un chien aux côtés du souverain. Sa présence n'est pas anodine. Dans la dynastie des Qing, à l'époque de Kircher, le chien (notamment le *pékinois*) est l'animal de compagnie sacré : seuls les nobles vivants dans la Cité Interdite pouvaient en posséder ; les gens du peuple n'avaient pas le droit d'en élever¹.

Le portrait de l'empereur sino-tartare² présente, quant à lui, tous les signes distinctifs du Mongol. Cette peinture reprend la vision symptomatique des Tartares, issue de la Renaissance. On constate que, dès le XIV^e siècle, comme dans le Parement de Narbonne (1373), les Chinois sont toujours peints avec une natte. Par ailleurs, dans les représentations picturales, les Mongols ne se départissent jamais de leur chapeau conique. Cet attribut vestimentaire est devenu, aux yeux des Occidentaux, un véritable signe distinctif. La gravure de Kircher reprend ces différentes caractéristiques qui vont être également présentes dans les œuvres du P. Du Halde³, de Bouvet et d'Arnoldus

¹ *L'empereur sino-tartare donne audience@*, extrait de Kircher 1667 II : 78 [110].

² *Portrait de l'empereur sino-tartare@*, extrait de Kircher 1667 II : 112 [147].

³ *Portrait de l'empereur Kangxi@*, extrait de Du Halde 1735 I : 1.

Montanus. Ce sont ces différentes représentations de la Chine et de l'Empereur qui vont inspirer les artistes du XVIII^e siècle, notamment François Boucher, dont certaines œuvres rappellent celles d'Arnoldus Montanus publiées en 1671 dans *Atlas chinensis*¹.

À la suite de la publication des gravures des pères jésuites, dès la fin du XVII^e siècle, nombreux sont les tableaux, les dessins de tapisseries, les gravures ou les décors de théâtre, qui puisent leur inspiration dans la Chine des jésuites, dans cette vision singulière de la Chine impériale. Toutefois, loin de favoriser une imitation exacte, leurs récits illustrés vont alimenter chez les artistes les rêves les plus bizarres. Ces œuvres, nées d'une imagination plus ou moins fantaisiste, vont répandre l'idée d'une Chine qui serait l'empire de l'extravagance. Ces créations, qui relèvent d'une mode chinoise passagère, vont se voir, postérieurement, au XIX^e siècle, dénommées *chinoiseries*, expression qui se teinte, depuis cette époque, d'une connotation péjorative, suggérant un exotisme de pacotille. Cette perception de la chinoiserie, telle que nous la concevons aujourd'hui, renvoyait, aux XVII^e et XVIII^e siècles, aux « Indes », en lien avec les premiers voyages des Portugais en Extrême-Orient. La mode chinoise renvoie au goût de « l'exotisme », terme qui n'existe pas encore à cette époque. Synonyme de « pays lointain », cette expression désigne ce qui n'appartient pas aux civilisations de l'Occident. Mais, à ce moment-là, l'exotisme s'avère être plus la conjonction d'éléments qui renvoient à la rêverie sur le voyage, à l'Ailleurs, même s'ils n'ont aucun rapport avec la réalité à laquelle ils se réfèrent. La plupart du temps, l'objectif des

¹ Montanus 1671.

créations est purement décoratif, sans lien véritable avec le monde asiatique. La représentation des Chinois demeure toujours succincte, réduite aux détails les plus excentriques. Ils sont perçus plus pittoresquement qu'intellectuellement : ils sont gais, insoucians, magnifiquement vêtus, bien gouvernés, courtois et raffinés.

En France, si, au cours du règne de Louis XIV, le « goût chinois » est à l'honneur, les années 1710-1740 sont, cependant, la période la plus brillante des chinoiseries. L'engouement pour la mode chinoise dote l'univers pictural de très belles réalisations, aux motifs élaborés. Au cours de cette période, de nombreuses représentations de l'Empereur de Chine voient le jour. Les tentures chinoises de Beauvais sont un exemple frappant de cette mise à l'honneur du souverain asiatique. Dès les années 1720, Guy-Louis Vernansal, Jean-Baptiste Blin de Fontenay et Jean-Baptiste Monnoyer fournissent à la Manufacture Royale de Beauvais les cartons d'une série de tapisseries à la chinoise dite l'*Histoire de l'Empereur de Chine*. Elle sera reproduite de nombreuses fois jusqu'en 1729. Également appelée *Tenture de l'Empereur de Chine*, elle a pour sujet la représentation de la vie à la Cour de l'Empire du Milieu. Adolph S. Cavallo¹ distingue les scènes suivantes : *L'Audience de l'Empereur*, *L'Empereur en voyage*, *Les Astronomes*, *La Collation*, *La Récolte des Ananas*, *La Récolte du Thé*, *Le Retour de la Chasse*, *L'Embarquement de l'Empereur*, *L'Embarquement de l'Impératrice*. Ces tapisseries, considérées comme les plus anciennes créations artistiques européennes sur des sujets chinois,

¹ Voir Cavallo 1967 : 170-6.

représentent l'Empereur Kangxi 康熙 (règne : 1661-1722), contemporain de Louis XIV, dans différentes postures. On constate que les costumes, les scénographies et maints détails sont empruntés aux ouvrages de Kircher ou de Nieuhof ; les filiations sont évidentes. Ainsi, par exemple, on remarque dans la tapisserie, *L'Empereur en voyage*, une similitude au niveau des personnages et de leurs costumes avec la gravure *L'ordre de la Cavalerie en marche* publiée par Nieuhof. Madeleine Jarry¹, dans son livre consacré aux chinoiseries, souligne cette ressemblance dans une description détaillée où elle reprend chaque élément du décor. Selon elle, malgré la fantaisie et le fabuleux, il subsiste néanmoins, dans cette œuvre, un souci de vérité historique et ethnographie du pays.

Les bâtiments à l'arrière-plan paraissent authentiques² ; la pagode, les constructions à toit relevé, la muraille qui figure l'enceinte du palais, inscrivent explicitement la scène dans l'univers chinois. Par ailleurs, les cavaliers qui tiennent des étendards, les personnages prosternés ou jetant des fleurs devant un Empereur abrité sous un palanquin, dépeignent le faste et l'autorité sereine évoquée dans les écrits des jésuites.

Pareillement, dans la tenture *L'Embarquement de l'Empereur, ou de l'Impératrice*, le décor du bateau, particulièrement significatif, s'inspire d'une description de Nieuhof. L'étude des œuvres artistiques et littéraires montre que nombre des représentations des tapisseries de Beauvais se rapprochent des faits décrits par les jésuites,

¹ Voir Jarry 1981 : 24.

² Voir *Le voyage de l'empereur@*, tapisserie de Jean Belin, réalisée à la Manufacture de Beauvais, 1688-90, Château de Compiègne.

reprenant souvent leurs motifs. Ces tentures vantent la puissance et la gloire de l'Empereur de Chine et évoquent le raffinement qui règne à la cour impériale. Certaines de ces représentations ont connu une grande popularité et ont contribué à véhiculer une image valorisante de la Chine. Par exemple, deux tapisseries, *Le Retour de la Chasse* et *L'Audience de l'Empereur*, mis à part quelques modifications en raison du changement de thématique, présentent des décors identiques, qui mettent en relief la beauté des vêtements l'empereur et des tissus d'apparat qui l'entourent. Toutefois, au-delà des représentations des tenues vestimentaires qui semblent restituer fidèlement les écrits, les décors imaginés par les artistes paraissent assez déconcertants, en raison du mélange des styles. Si la présence des pagodes, souvent en arrière plan, et les sculptures de dragon rappellent l'univers chinois, de nombreux éléments ou édifices renvoient plutôt à la symbolique et à l'architecture occidentales. Aussi, malgré quelques détails succincts, comme la présence de dragons, qui ressemblent en vérité plus à des gargouilles, se demande-t-on qu'elle est la part d'authenticité du monde chinois dans ces compositions. Force est de constater que loin de décrire l'univers de la Cité Interdite, ces scènes évoquent plutôt la cour de roi de France avec ses canons de beauté. Dans ces créations, où les éléments exotiques sont associés aux motifs occidentaux, on constate que l'importance de ces représentations n'est pas tant de retranscrire une vérité sur le monde chinois et la vie impériale, que de souligner le faste d'un nouveau monde qui se fait le miroir de la cour royale. Paradoxalement, la vie des œuvres d'art est étonnante, car ces tapisseries, créées à la gloire du souverain chinois, vont être aussi à

l'origine d'une autre représentation, qui va également perdurer, celle du *magot* chinois, du personnage accroupi, chauve avec une natte dans le dos¹. À l'origine, le magot est une simple création en céramique de figurines ou d'animaux, ayant un sens et une valeur emblématique en Chine. Mais, contre toute attente, au cours du XVIII^e siècle, ces statuettes vont être chargée d'une connotation négative et devenir en France synonyme de laideur et de difformité. C'est avec un mépris amusé que Buffon parle de l'engouement pour les magots : « Le goût pour les magots et le culte des idoles, l'attachement en un mot aux choses inanimées, n'est-il pas le dernier degré de la stupidité ?² » La définition du terme *magot* dans l'*Encyclopédie* résume cet état de fait : « Des figures ramassées, contrefaites, bizarres, que nous regardons comme représentant des Chinois ou des Indiens [...], des colifichets précieux dont la nation s'est entêtée. »

Les peintres n'avaient pas prévu ce détournement figuratif, mais force est de constater que la représentation picturale de l'Empereur de Chine n'a pas connu ce glissement de perception attachée aux objets en grès ou en céramique. Les artistes qui poursuivent, au cours des décennies suivantes, cette mode de la chinoiserie, n'auront de cesse, à l'instar de Watteau ou de Boucher, de donner une image idyllique de la cour impériale. C'est au début du XVIII^e siècle, vers 1707-1710, qu'Antoine Watteau crée des peintures pour le château de la Muette, inspirées par l'Empire du Milieu.

¹ Voir *Magots chinois@* en pâte tendre de Mennecey et bronze doré, c. 1750, exposés dans le boudoir de Marie-Antoinette, Petit Trianon, Château de Versailles.

² Buffon 1749-89 IV : 84.

Bien que l'on ne puisse pas dater précisément ces œuvres, il semble que l'artiste soit le premier peintre français et l'un des premiers en Europe, à avoir puisé son inspiration dans l'univers chinois pour créer une décoration d'intérieur. Mais chez Watteau, la Chine est moins un pays réel qu'une contrée de rêve. Dans ses compositions, les figures chinoises occupent le centre du tableau. Ainsi dans *L'Empereur chinois*¹, le dignitaire asiatique se tient debout sous un palmier. L'empereur et ses sujets sont au cœur d'un monde floral et féerique, monde imaginaire né de l'union de la rocaille et de la chinoiserie, où tout semble être de pure invention. Ces œuvres rappellent certaines réalisations de Bérain, comme la pagode ou l'empereur coiffé du bonnet conique. Les motifs d'ornementation évoquent également sa tenture, les arabesques orientales. Par contre, si les œuvres de Watteau sont relativement sobres, celles de Bérain² peignent toute une population exotique de mascarade, associant volontiers les Turcs et les Chinois aux singes et aux oiseaux, voire aux chameaux. Cette extravagance, qui caractérise les réalisations de Bérain, se retrouve moins chez Watteau que dans les tableaux de Jacques de Lajoüe³. Mais, chez ce dernier, la chinoiserie n'est pas l'un des thèmes préférés, même s'il a publié une *Suite chinoise*. En vérité, ses réalisations chinoisantes ne diffèrent pas véritablement de ses créations précédentes. La thématique chinoise lui permet, simplement, d'ajouter de nouveaux

¹ *L'empereur chinois*, estampe d'Antoine Watteau, graveur : Huquier, Paris : chez la veuve de F. Chereau, 1729. Bibliothèque des Arts décoratifs.

² Arabesques et panneaux décoratifs par Jean Bérain (1640-1711).

³ Voir Roland Michel 1984.

motifs à ses créations. Ses œuvres évoquent un univers fantastique et absurde où la Chine sert de prétexte au royaume de l'impossible. Dans *La Prostration chinoise*¹, si l'Empereur est représenté dans la posture habituelle, accroupi avec son chapeau pointu aux bords pendants, le monde qui l'entoure n'est pas féérique mais peuplé d'animaux pour le moins extravagants.

Toutefois, la représentation de l'Empereur, avec son chapeau si caractéristique, sa posture assise, n'est pas sans rappeler la peinture de Nieuhof. Cette ressemblance physique ou vestimentaire se retrouve également dans le tableau de François Boucher *La Danse chinoise*, peint en 1742². On découvre un personnage qui porte le même type de chapeau et a la même physionomie. Ainsi, on remarque qu'au cours du siècle, sur un motif identique, fondé sur un stéréotype, on obtient trois portraits de Chinois : un moine, un empereur et un danseur³. On constate que la vraisemblance du monde chinois et de la cour impériale ne fait pas partie des considérations majeures des artistes férus de chinoiseries. La réalité chinoise est remplacée par la fantaisie, l'important étant de créer un monde exotique.

Les artistes, même s'ils s'inspirent des livres et des gravures des jésuites, ont choisi de réinterpréter à leur manière la Chine et son souverain. Ils les rêvent différemment, et préfèrent inclure des éléments propres à leur sensibilité. Ainsi, déjà irréel sous la plume des

¹ *Ibid.* : 349, fig. 238 (Bibliothèque de l'École des Beaux-arts de Paris, Collection Jean Masson).

² *La Danse chinoise*®, par François Boucher.

³ Voir 1. *Prêtres ou moines chinois*® in De Meurs et Nieuhof 1665 : 58. 2. Détail de *La Prostration chinoise* in Roland Michel 1984 : 349, fig. 238 3. Détail de *La Danse chinoise*® de François Boucher.

missionnaires, l'Empire du Milieu devient un monde merveilleux où tout sera possible comme le montrent les œuvres de François Boucher. Ce dernier puise son inspiration plus particulièrement dans les planches d'Arnoldus Montanus dont il emprunte soit des thèmes, soit des motifs précis. Mais Boucher ne semble pas connaître toutes les symboliques présentes à l'œuvre. Aussi réinterprète-t-il selon ses goûts et ceux de son époque les gravures auxquelles il ajoute quantité de détails luxueux. La filiation avec les gravures de Montanus souligne l'intérêt du peintre pour les ouvrages des jésuites, mais montre également la distance qui s'opère entre l'œuvre originale et la réinterprétation faite par Boucher. On constate que, pour Boucher, la Chine n'est pas une contrée mystérieuse, mais bien au contraire un pays gai et voluptueux. L'empereur a toujours une attitude complaisante, entouré de ses sujets. Boucher se fait le chantre d'une Chine rêvée et idéalisée par les Français du XVIII^e siècle. Sur des fonds bleus, représentant des paysages merveilleux, se dressent des pavillons aux toits recourbés, des baldaquins fastueux ou des trônes chamarrés, l'ensemble crée une atmosphère heureuse et reposante. La précision des traits, et la richesse des motifs laissent transparaître, malgré toutes les libertés picturales de Boucher, son profond intérêt pour la Chine. Nous sommes dans un univers plein de douceur où tous les individus profitent d'une vie au charme pastoral. La richesse des modèles orientaux marie les scènes de la vie de cour et de la vie privée, les paysages et les animaux.

Boucher transpose « à la manière chinoise » différentes scènes de la vie, où la présence de l'Empereur est toujours

de mise, présence possible, ou totalement incongrue, comme par exemple dans la peinture *La Foire chinoise*¹. La question de la vraisemblance importe peu, seule la présence de l'Empereur permet de peindre un tel faste, un décorum où le déploiement des couleurs, l'accumulation de détails exotiques, la multiplicité des costumes plus chatoyants les uns que les autres offrent l'image d'un pays merveilleux où tout est charme, beauté et sensualité. Les personnages de Boucher sont munis d'accessoires convenant à leur dignité et à leur origine : les dames s'abritent sous des parasols, et tiennent un éventail à la main, les sujets se prosternent devant l'Empereur ou devant les divinités en signe de déférence. La démarche du peintre est de reproduire un univers oriental où s'expriment le raffinement et la philosophie d'un peuple lointain. C'est aussi à travers les tenues vestimentaires et les gestes singuliers, qu'il met en relief le monde de l'Extrême-Orient. Chez Boucher, les scènes de genre, riches en couleur, avec des Chinois superbement habillés, des plantes et des animaux exotiques, ouvrent sur le monde merveilleux de la Chine lointaine. Si ses peintures évoquent une perception erronée de l'Empire du Milieu, ces parodies théâtrales de la cour de l'Empereur en donnent une image agréable. Les œuvres de Boucher s'attachent à restituer un cadre paisible et harmonieux, où la composition picturale crée un splendide effet décoratif. Sous son pinceau, l'Asie devient le paradis où règnent le plaisir et l'insouciance. Ses tableaux évoquent avec maints détails une Chine idyllique et raffinée—peintures qui font de lui l'un des plus grands maîtres de la chinoiserie du XVIII^e siècle.

¹ *La Foire chinoise*, par François Boucher.

La France fut pendant plusieurs décennies sous le charme de l'Asie, mais elle n'a pas été le seul pays d'Europe à être fasciné par l'Orient. En Espagne, en Italie comme en Angleterre, de nombreux cabinets chinois aux parois tapissées de scènes exotiques ont vu le jour. Dans la première partie du XVIII^e siècle, tout le monde veut avoir dans ses appartements des trumeaux à sujets chinois. Les ornemanistes, inspirés par ces décors venus d'Extrême-Orient, créent des compositions où rocailles, Empereur et Chinois sont occupés à des jeux fantaisistes. Contrairement aux mauresques et arabesques, la chinoiserie est une pure émanation de la culture occidentale. En Allemagne, on peut citer, entre autres, le graveur Elias Baeckgen (Heldenmuth), dont les rochers ont des formes ou des tailles démesurées, dont les personnages, notamment l'Empereur ou supposé tel, posent dans des attitudes grotesques¹.

Mais c'est Auguste le Fort, électeur de Saxe et roi de Pologne, grand admirateur de l'Asie, qui a contribué le plus au rayonnement de la mode chinoise en Europe centrale. En 1720, il fit construire à Pillnitz une résidence d'été de style chinoisant, dont la conception pourrait bien avoir été inspirée du palais impérial de Pékin. L'enthousiasme général pour l'Extrême-Orient, qui se développait avec la mode chinoise, fut manifestement le facteur déclenchant de la passion d'Auguste le Fort pour la porcelaine. Son immense collection de porcelaines extrême-orientales incita la manufacture royale de

¹ *Chinoiserie à encadrement d'entrelacs*, estampe faisant partie d'une suite de quatre réalisations, par Elias Baeck (Heldenmuth), collection particulière, extrait de *L'Art décoratif en Europe classique et baroque* (Gruber 1992).

porcelaine de Meissen à copier des modèles. Johann Gregor Höroldt, attaché à la manufacture, étudia les gravures illustrant les récits de voyage de la deuxième moitié du XVII^e siècle et s'en inspira pour inventer des décors. Parfois, il s'inspirait de tableaux célèbres et remplaçait les Européens par des Chinois ; ses décors incarnent sa vision personnelle de la Chine. Dans le domaine de la céramique, Höroldt est le précurseur de la « chinoiserie » dont les représentations multiples et variées vont émailler les céramiques. L'une de ses pièces les plus rares est un vase peint à Meissen le 17 août 1726 pour Auguste le Fort¹. L'ensemble de ses personnages présente les caractéristiques stéréotypées des Chinois : ils portent des moustaches tombantes, sont vêtus de riches habits et arborent, à l'exception de celui qui est assis— probablement le souverain ou un haut dignitaire—, un chapeau pointu. Ils sont entourés d'un monde fantastique et féerique. Son œuvre donne une vision agréable de la vie chinoise avec une atmosphère sereine. Mais au-delà de l'aspect irréel, ces œuvres témoignent avant tout d'un émerveillement devant la Chine. Cette création du début du siècle met déjà en valeur les *topoi* qui vont caractériser le monde extrême-oriental peint au cours du XVIII^e siècle en Europe. Le chapeau conique, omniprésent, est véritablement pour les artistes du XVIII^e siècle une pièce incontournable du costume chinois comme le démontre, également, la céramique de Johann Peter Melchior,

¹ *Vase cornet allongé*, porcelaine de la Manufacture de Meissen, signée de J.G. Höroldt, 1726, h. : 0,395 m, collection de porcelaines de Dresde, voir Jarry 1981 : 104, ill. 102.

*L'hommage des arts rendus à l'Empereur*¹. Cette création reprend les mêmes motifs : vêtements chatoyants en soie, tissus d'apparat, le chien pékinois au pied et la déférence des personnages qui l'entourent. Cet ensemble, comme il se doit dans l'imaginaire du XVIII^e siècle, suggère surtout la grande prestance de l'empereur. Il s'inscrit dans la ligne habituelle des images véhiculées sur l'Empereur de Chine, où les attributs exotiques suffisent pour conférer la tonalité chinoise aux compositions. Avec la France, l'Allemagne partage la vision idéalisée de la Chine où les créateurs s'embarrassaient peu de l'exactitude des portraits ou des scènes représentées. Cette perception du monde chinois va se retrouver également dans les compositions créées en Angleterre.

Comme d'autres pays européens, l'Angleterre fut frappée, aussi, par la mode chinoise. Mais à la différence de la France et de l'Allemagne, le grand moment des chinoiseries est plus tardif, il se place entre 1750 et 1780. Le poète James Cawthorne, dans une composition de 1756, fait allusion à cet engouement pour l'Asie, mode qui répond à un besoin de nouveauté et au rejet de l'art gréco-romain. À la différence des peintures françaises, dans les réalisations picturales anglaises, on retrouve peu de tableaux représentant une seule scène, les œuvres présentent plutôt un assemblage de scènes de genre. Cette différence tient à la conception picturale qui s'élabora en Angleterre au XVII^e siècle, fondée sur la mise en valeur de la sinuosité, du détour. Elle rappelle aussi l'agencement

¹ *L'Empereur de Chine (Der Chinesische Kaiser@)*, surtout de table de Johann Peter Melchior, 1765-1766, Manufacture de porcelaine à Höchst, porcelaine de couleur, H. : 41 cm, l. : 33,4 cm, prof. : 22,5 cm.

des peintures chinoises. Ces œuvres jouent sur les effets de contrastes, sur les accumulations de faits, de points de vue. À l'opposé de la peinture française, l'asymétrie est ici privilégiée, car elle suggère le mouvement et invite le spectateur à faire une « promenade » au sein du tableau. Ainsi, la saisie d'une peinture ou d'une tapisserie anglaise « chinoisante » est moins dans sa représentation globale que dans la lecture de ses détails. Les œuvres réalisées dans l'atelier de Sir John Vanderbank père, appelées tapisseries Soho, sont un exemple de ces créations¹. Souvent réalisées sur fond sombre, ces tapisseries montrent des groupes de personnages chinois, avec parfois des éléments indiens ou turcs. On constate qu'à la différence des œuvres françaises, dans ces œuvres, centrées sur la vie quotidienne, l'Empereur n'apparaît pas. Cette absence suggère implicitement qu'à l'inverse de la France, les peintres anglais sont moins dans une approche idéalisée du pouvoir chinois. L'engouement pour la Chine relève moins d'une rencontre intellectuelle entre l'Empire du Milieu et l'Angleterre, que d'un attrait pour une nouvelle forme d'exotisme. Après l'influence turque et indienne, le plaisir tiré des chinoiseries repose moins sur l'intérêt pour l'art chinois que sur la découverte de juxtapositions novatrices, fantaisistes, où les formes hétéroclites et les couleurs sombres renouvellent l'iconographie anglaise. La mode chinoise, qui évolua, en Angleterre, en même temps que le style gothique, peut se lire comme le désir de mêler l'étrange à l'exotisme avec une liberté d'interprétation qui n'avait pas la volonté de représenter le réel.

¹ *Tapisserie Chinoiseries*, Soho, début du XVIIIe siècle, Victoria and Albert Museum, Londres. Voir Jarry 1981 : 35, ill. 18.

Lorsque l'on voit l'ensemble des créations « chinoisantes » en Europe, on aurait pu penser, en regard de l'impact de cette mode, que l'engouement des Européens pour les soieries et les porcelaines d'Extrême-Orient serait devenu le prélude à une meilleure connaissance de l'art chinois. Or, on constate que les objets importés de Chine sont surtout devenus un prétexte à légitimer une certaine forme de décor où l'invention fantastique est privilégiée. Les sujets, les motifs des « chinoiseries », les représentations de l'Empereur ont évolué rapidement en *topoi*. Ces stéréotypes ont reflété un imaginaire occidental, loin des réalités orientales. Georges Brunel commissaire de l'exposition « Pagodes et Dragons : Exotisme et Fantaisie dans l'Europe rococo, 1720-1770 », qui a eu lieu en 2007 au Musée Cernuschi, précise qu'« à partir du moment où ces figures chinoises étaient devenues familières, elles se sont développées en obéissant à leur lois propres¹. » Ainsi, les peintres à l'instar de Vernansal, de François Boucher, en faisant l'apologie du raffinement chinois et en mettant valeur un certain art de vivre, ont peint une Chine idéalisée, représentations très éloignées de la réalité chinoise du XVIII^e siècle. Que ce soit en France, en Allemagne, en Angleterre ou dans les autres pays touchés par la vogue chinoise, la Chine authentique n'était pas à l'ordre du jour. Les créateurs se sont attachés à représenter des thèmes orientaux, pour répondre au goût du siècle. Sans cesse, ils ont détaché les motifs et les modes de représentations de leur contexte pour les intégrer dans des formes nouvelles au service de la rocaille. L'art chinois, qui s'opposait aux merveilles du monde antique, a mis au

¹ Musée Cernuschi 2007 : 11.

défi l'imagination des artistes, donnant naissance à divers modèles, censés représenter et définir la Chine et la cour impériale. L'exotisme asiatique fut un prétexte pour créer des œuvres librement agencées où tout un monde imaginaire plus ou moins fantasque s'élabore. Toutefois, les sujets, souvent exploités par les artistes, notamment la représentation de l'Empereur, sont le plus souvent une transposition de la réalité européenne dans un univers exotique. La fascination exercée par l'Orient a donné, à la décoration d'intérieur, un caractère singulier, où se sont combinés avec harmonie deux univers mentaux aussi étrangers l'un à l'autre, celui de l'Europe et de la Chine des XVII^e et XVIII^e siècles.

L'iconographie de la chinoiserie a donné des descriptions aussi inexactes qu'enthousiastes d'un univers pittoresque. Ce phénomène s'est déployé à une période où les pays occidentaux étaient en prise avec un grand changement d'idées. C'est après la première moitié du siècle que s'est effacée progressivement cette perception de la Chine. Mais il a fallu attendre la fin du siècle pour voir, en Europe, émerger une nouvelle approche de l'art chinois. Après avoir idéalisé le pays, on cherche, à la fin du XVIII^e siècle, à le comprendre et à le décrire dans sa réalité. Cette nouvelle conception instaure une autre vision de l'art pictural, une autre considération de l'Empire du Milieu. Ce n'est pas un hasard si, à ce moment-là, les pères jésuites ont le souhait de restituer un portrait plus rigoureux de l'Empereur de Chine. Il est évident que leur reconnaissance et leur place auprès du souverain a facilité cette démarche et a permis, notamment aux Pères Attiret et Castiglione, de donner une nouvelle image de l'Empereur. Ce dernier a réalisé de

nombreux portraits du souverain chinois et a immortalisé les cérémonies impériales ou les parties de chasse, mettant en valeur l'univers asiatique dans toute sa mesure et sa démesure. Castiglione, en évitant de tomber dans la caricature, a cherché à restituer une réalité qui était aux antipodes de l'univers occidental. À la fin du XVIII^e siècle, la recherche de l'authenticité a remplacé les représentations d'un monde imaginaire. Les peintres et graveurs jésuites envoyés en Chine témoignent de cette nouvelle sensibilité qui, oubliant la légèreté décorative des chinoiseries, s'engage délibérément dans la voie de l'imitation et de la découverte de l'art chinois. Les œuvres réalisées se caractérisent, alors, par un grand souci documentaire et historique, s'opposant en tout point à la Chine de Boucher, qui diffusait une image paradisiaque du Levant. Ce changement de perception va permettre, à terme, de faire la distinction entre art chinois et chinoiserie, prise de conscience qui sera définitive avec l'exposition de 1911 organisée au Musée des Arts décoratifs de Paris, et intitulée « La Chinoiserie en Europe au XVIII^e siècle ». Entre imaginaire exotique et réalité culturelle, cette distinction se maintient jusqu'à l'époque actuelle. Les arts de la Chine sont dorénavant considérés non plus par rapport à l'Occident et à ses fantasmes, mais par rapport à l'histoire culturelle et artistique chinoise.

La vogue des chinoiseries souligne que les regards des Européens sur la Chine et son souverain n'ont cessé de changer au cours du XVIII^e siècle. L'évolution de la mode chinoise en Europe, de son impact sur les arts, montre que chaque pays, chaque époque, a créé sa propre Chine. Force est de constater que l'ambivalence et la multiplicité des représentations de l'Empire du Milieu, qui

étaient de mise au siècle des Lumières, semblent toujours d'actualité au XXI^e siècle, époque où la Chine fait de nouveau parler d'elle. Parfois, le pinceau occidental ajoute d'autres couleurs, d'autres nuances, aux paysages chinois, et donne, au gré de ses inspirations, de nouveaux contours à la réalité du pays. Mais, pour reprendre les propos de Simon Leys : « La Chine est cet Autre fondamental, sans la rencontre duquel, l'Occident ne saurait devenir, vraiment, conscient des contours et des limites de son Moi culturel¹. »

Véronique BRIENT
Université de Tours

¹ Leys 1998 : 761.

II

LE POUVOIR IMPÉRIAL

LE MYTHE DE L'IMPÉRATRICE DE CHINE CHEZ QUELQUES AUTEURS FRANÇAIS (XVIII^e - DÉBUT DU XX^e SIÈCLE)

Il faut se méfier des arbres qui cachent la forêt : contrairement à l'idée que nourrit, depuis le milieu du XX^e siècle, une abondante littérature romanesque, les personnages féminins ne font que des apparitions courtes, et comme à la dérobée, dans les récits de voyages occidentaux antérieurs à la Première Guerre mondiale¹. Il s'agit surtout d'archétypes, de modèles propres à valoriser une conduite jugée vertueuse et dont les chrétiennes, disent alors les auteurs et prédicateurs européens, devraient plus d'une fois s'inspirer. Mais il reste que ces épouses et ces filles chinoises, aussi idéalement obéissantes que travailleuses, ne forment, à elles toutes, qu'une sous-catégorie au sein d'un discours beaucoup plus général sur les deux piliers d'un État

¹ Anne-Marie Werner a rassemblé, sur East Asian Seminar@ (University of Zurich, Bibliography and Biography Database) un ensemble de données d'une richesse extrême : tous les textes écrits sur la Chine par des auteurs occidentaux depuis le XVI^e siècle.

réputé admirable (au moins dans son principe) : la morale et la famille¹.

C'est dans ce cadre largement biaisé de préjugés et d'idéologies multiples que passent, parfois, les formes contradictoires et éphémères du mythe de l'impératrice : un mythe dont nos mémoires ne conservent que l'une des images fantasmatiques—la plus négative, celle qui prit corps à l'extrême fin de l'Empire et qui porte ainsi en elle les stigmates de la destruction.

Comme tous les mythes, celui-ci se nourrit des constituants les plus divers : d'images, de récits, de rêves, de mots mal compris, de concepts imprudemment transposés d'une culture à l'autre et jouant sur les affects à la fois les plus simples et les plus troubles. Il met en scène une femme qui—*alter ego* d'un homme tout puissant dont elle tire son propre pouvoir—combine, aux yeux du lecteur occidental, le double attrait de l'éloignement et du fruit défendu.

Car l'ascension d'une telle créature, son mariage (ou ce qui en tient lieu), ses actes et même sa relégation puis sa chute éventuelles se situent au cœur d'une « Cité » dont tous les témoins rappellent, comme le dit l'étiquette en usage au Palais impérial, qu'elle est « interdite » au commun des mortels ; enfin, ces péripéties ne s'expliquent qu'au sein d'un cadre très particulier, celui d'un harem, un lieu dont les hommes « ordinaires » sont exclus : peut-on imaginer une situation plus énigmatique et plus romantique ?

¹ Sur ce sujet de l'image de la femme dans les lettres françaises, voir : Détrie 2009 : 85-96.

ARCHÉTYPES CHINOIS

Le rôle, les grandeurs et les bassesses des dames de la cour n'avaient cependant pas manqué de susciter les mêmes interrogations et les mêmes sentiments en Chine, et ce depuis que l'Empire chinois existe. Il ne fallut pas attendre plus de quelques générations, en effet, pour que les différentes conduites féminines, exacerbées dans cet environnement si particulier, soient mises en liste, jaugées, classifiées en fonction de comportements types soumis au jugement des censeurs, nommés par l'administration ou autoproclamés.

Un écrivain spécialisé dans les biographies de personnages hors normes, Liu Xiang 劉向 (77 av. J.-C.-6 ap. J.-C.), liste ainsi dans ses « Biographies féminines » (le *Lienüzhuan* 列女傳), terminées en 16 avant notre ère, une sorte de typologie des femmes (toutes les femmes—de modeste origine ou de haut parage), admirables ou détestables. Cent ans plus tard, Ban Zhao 班昭 (45-116), occupant à la cour la charge d'astronome et d'historienne, reprend le flambeau ; elle écrit, à l'usage de ses filles, un manuel du bon comportement (le *Nüjie* 女誡), afin de les détourner des conduites scandaleuses et criminelles auxquelles elle était trop fréquemment confrontée en son temps. L'ouvrage connaît un tel succès que bientôt les biographies d'impératrices figurent de manière régulière dans les « Histoires dynastiques » officielles, constituant un chapitre à part entière.

Le genre s'en impose d'autant plus que des faits, bien réels, alimentent régulièrement ces chroniques dans lesquelles scandales et crimes, commis par des femmes d'influence, sont monnaie courante. Attirant les foudres et la réprobation des historiens, ces récits moralisés

permettent de dire, en creux, quelle doit être la conduite d'une femme et d'une souveraine « convenables ».

On voit ainsi passer des cohortes de fantômes dont les plus tristement célèbres sont Lü Taihou 呂太后 (elle tint sous son influence le gouvernement de la dynastie des Han 漢 de 187 à 180 avant notre ère) et, beaucoup plus tard, Wu Zetian 武則天 (625-705), sous les Tang. On leur reproche (avec de bonnes raisons) à peu près toujours la même chose : elles profitent de la minorité ou de la débilité de leur fils désigné empereur pour régner, assassiner à leur guise et mettre en place des hommes de leur clan, au détriment des amis et des ministres du souverain défunt, désormais paré, aux yeux des sermonneurs de tout poil, de vertus qu'il n'avait peut-être pas.

Wu Zetian fit pire encore en fondant, disait-elle, une dynastie féminine, où le pouvoir ne se passerait que de mère en fille. Comme il se doit, l'aventure tourna court et lui fut sans fin reprochée. Mais l'étrange Wu en tira une gloire aussi sulfureuse que durable : à la fin du XX^e siècle, l'accusation—celle qui résumait en une seule toutes les autres—portée contre Jiang Qing 江青, l'épouse de Mao Zedong 毛泽东, dénonçait cette dernière comme « une nouvelle Wu Zetian ». C'était une manière claire et parlante de dire que Jiang Qing avait voulu confisquer un pouvoir qui ne lui appartenait pas, et qu'elle n'avait, de plus, jamais exprimé aucun remords de ses crimes¹. Le mythe de l'impératrice, dans sa version perverse, n'est donc pas seulement une invention de voyageur naïf ; c'est

¹ Condamnée à mort en 1981, elle vit en 1982 sa peine commuée en réclusion perpétuelle; elle finit par se suicider en 1991, mais sa mort ne fut annoncée que deux ans plus tard, en 1993.

aussi une réalité chinoise fort ancienne : réalité historique autant que littéraire.

Depuis le XVII^e siècle, l'écho en passe dans les publications des missionnaires, évoquant à l'occasion quelques silhouettes, admirables ou redoutables, de souveraines chinoises parées, suivant les temps et les auteurs, des plus hautes qualités de grandeur d'âme, ou capables au contraire des séductions les plus dangereuses. Une sorte d'avatar romanesque évolue ainsi de siècle en siècle, au gré d'événements et de rencontres dont l'écho se propage, au rythme des navires, d'un point à l'autre de l'Eurasie, car ces personnages aux silhouettes floues s'appuient indéniablement sur certaines réalités.

RAPPEL DE FAITS CONCRETS

Dans un harem (tel qu'il existe en Chine depuis les débuts de l'Empire, c'est-à-dire depuis la fin du III^e siècle avant notre ère), il existe toujours un organigramme strict et hiérarchique permettant de faire vivre ensemble un grand nombre de personnes du même sexe : suivant l'origine, l'âge, le rang social ou l'apparence physique, les femmes rejoignent ainsi les rangs multiples des servantes, des dames de compagnie, des concubines plus ou moins passagères, des éventuelles favorites (par nature éphémères elles aussi), des administratrices ou des épouses, principales ou secondaires. Et, contrairement à une idée souvent reçue, il est possible de faire, au harem, une carrière très administrative, en montant peu à peu les divers échelons : idéalement, on y avance à la fois au mérite et à l'ancienneté, de la fonction la plus instable à la plus stable.

Mais, dans cette organisation—conçue pour favoriser l'union symbolique ou charnelle, mais exclusive, d'un homme à des partenaires multiples—, seules deux situations peuvent faire d'une femme une « impératrice » : le mariage, qui est d'abord une alliance de clans, nouant les destins d'une adolescente à peine pubère à un empereur lui-même très jeune ; ou bien la mise au monde d'un enfant mâle, à condition que l'empereur régnant le désigne pour héritier présomptif. En ce dernier cas, et fût-elle de condition fort modeste, la mère de l'enfant élu est alors considérée comme une impératrice, même si elle reste en retrait par rapport à l'épouse en titre, épousée très jeune et jugée de plus haute naissance.

Ce lien du sang, à travers l'enfant impérial, donne à ces femmes chanceuses une autorité dont certaines ne font rien, et dont d'autres abusent,—mais une autorité qu'elles peuvent cependant perdre à tout moment car le souverain conserve, quoi qu'il adviene, le droit incontesté de changer d'héritier présomptif. C'est dire que le choix de ce dernier suscite toujours d'interminables actions à la cour—bien au-delà des limites du harem—pour imposer l'enfant dont la mère appartient à tel ou tel groupe. C'est dire aussi que, bien qu'enfermée dans un système par essence masculin et dominateur, la jeune mère y jouit dès lors d'une influence réelle, mais à condition de pouvoir s'appuyer sur un groupe de pression, et, encore une fois, seulement à travers la personne de son fils dont la vie ne tient souvent qu'à un fil.

Les difficultés nées d'une telle situation sont si fréquentes que, plus d'une fois à travers les siècles, à partir de l'époque des Song du Nord (Bei Song 北宋 960-

1125), les meilleurs administrateurs et les empereurs eux-mêmes tentèrent de prévenir les conflits possibles, notamment en instituant, sous une forme coutumière, un certain respect de la primogéniture.

REPORTAGES

Plusieurs descriptions de ces structures paraissent en Occident, au rythme des premiers récits des missionnaires, à partir du XVI^e siècle : les jésuites inventent ainsi une sorte d'anthropologie informelle. Bien implantés à la cour à la fin des Ming 明 et y entretenant des amitiés au plus haut niveau de l'État, ils donnent de l'impératrice l'image merveilleuse d'une femme active, au service de la communauté et, qui plus est, attentive à la prédication chrétienne, au point de se convertir.

Le parangon en est une certaine « impératrice Hélène », celle qui, le 4 novembre 1650, écrit au pape Innocent X, afin de demander au souverain pontife à la fois pardon de ses péchés et (plus matériellement) protection pour sa dynastie et sa famille : en fait, les Ming ont été chassés de Pékin en 1644 et tentent de résister, dans le sud de la Chine, à l'implacable avancée des Mandchous qui ont d'ores et déjà fondé une nouvelle dynastie, celle des Qing 清 (1644-1912).

Un père polonais, le père Michel Boym (c.1612-1659), parvient néanmoins à remettre à Innocent X la seule missive d'une impératrice chinoise chrétienne—une missive dont l'appel commence par ces mots :

J'ai reçu le saint baptême [...] ; je suis cause en partie que l'impératrice Marie, mère de l'empereur, Anne, sa légitime femme, et Constantin, fils et héritier du même

empereur, ont pareillement été régénérés dans les eaux du baptême il y a trois ans...¹

Malheureusement pour les Ming, la vertu de l'impératrice Hélène, désormais célèbre en Europe, ne les sauvera pas, pas plus que celle de « l'impératrice Anne » et des dames de l'entourage du dernier empereur des Ming, figures féminines à la fois tragiques et héroïques.

En revanche, Voltaire devait plus tard, en 1756, leur rendre un hommage vibrant. Il raconte ainsi les dernières heures du piteux monarque déchu :

L'impératrice eut le temps de faire sauver quelques-uns de ses enfants mâles ; après quoi elle s'enferma dans sa chambre, et se pendit. L'empereur y accourut, et ayant fort approuvé cet exemple de fidélité, il exhorta quarante autres femmes qu'il avait à l'imiter.

Le père de Mailla jésuite², qui a écrit cette histoire dans Pékin même au siècle passé, prétend que toutes ces femmes obéirent sans réplique ; mais il se peut qu'il y en eût quelques-unes qu'il fallut aider. L'empereur, qu'il nous dépeint comme un très bon prince, aperçut après cette exécution sa fille unique âgée de quinze ans, que l'impératrice n'avait pas jugé à propos d'exposer à sortir du palais ; il l'exhorta à se pendre comme sa mère, et ses belles-mères ; mais la princesse n'en voulant rien faire, ce bon prince, ainsi que le dit Mailla, lui donna un grand coup de sabre, et la laissa pour morte.

¹ Cette lettre de l'impératrice Hélène au pape Innocent X@ sera bientôt accessible en ligne sur le site des Archivum secretum vaticanum. Mais le texte en est publié par Jean-Baptiste Du Halde 1736 III : 101-102.

² En fait le père De Mailla (1669-1748) arrive en Chine en 1705. Il est l'auteur d'une monumentale *Histoire de la Chine*, mais celle-ci ne sera publiée que de 1777 à 1783, plus de trente ans après sa mort (Moyriac de Mailla 1777-85).

On s'attend qu'un tel père et un tel époux se tuera sur le corps de ses femmes et de sa fille ; mais il alla dans un pavillon hors de la ville pour attendre des nouvelles ; et enfin ayant appris que tout était désespéré, et que Listching [Li Zicheng 李自成], le chef de la révolte qui mit fin à la dynastie, était dans son palais, il s'étrangla, et mit fin à un empire et à une vie qu'il n'avait pas osé défendre. Cet étrange événement arriva l'année 1641 [en fait, 1644]¹.

Voltaire oppose ainsi la lâcheté du souverain au courage sacrificiel des femmes. Mais il fait aussi apparaître en contrepoint, et de manière sans doute inconsciente, un archétype qui connaîtra de beaux jours au XIX^e siècle, au moment de l'expansion coloniale occidentale en Chine : celle de l'homme chinois couard, méprisable et dont la lâcheté justifie, aux yeux des vainqueurs, tous les asservissements que l'on peut imposer à son pays.

FAITS SOCIAUX

Montesquieu, quant à lui, ne semble pas prêter attention à cette tragédie. Le sujet des femmes ne l'intéresse que dans la mesure où l'observation de ces dernières offre un biais pour aborder des sujets de société. Il décrit donc avec justesse l'articulation de la famille dans les milieux aisés—ceux où il est possible, matériellement, d'accumuler les unions :

¹ Voltaire, *Essai sur l'Histoire générale et sur les Mœurs et l'Esprit des Nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos Jours* (1756), chapitre 163 : « De la Chine au dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième », dans Voltaire 1768a III : 416.

Il y a des pays où une femme légitime jouit, dans la maison, à peu près des honneurs qu'a dans nos climats une femme unique : là, les enfants des concubines sont censés appartenir à la première femme. Cela est ainsi établi à la Chine. Le respect filial, la cérémonie d'un deuil rigoureux ne sont point dus à la mère naturelle, mais à cette mère que donne la loi¹.

Il reprend aussi—pour en vanter les mérites—le thème du labeur féminin, ce qui lui permet d'égratigner au passage l'inactivité supposée des religieux et de souligner ce qu'il considère comme l'inutilité pratique de leur fonction.

Mais il y trouve surtout l'embryon d'une réflexion sur une idée alors nouvelle : celle de l'extraordinaire (et dangereuse ?) fécondité chinoise, en ce temps précis du milieu du XVIII^e siècle où, d'après les historiens démographes, commence à se poser dans l'Empire (dont l'économie aussi bien que les cadres politiques sont en train de changer) un problème de surpopulation² :

À la Chine, [...] les femmes sont si fécondes, et l'espèce humaine s'y multiplie à un tel point, que les terres, quelque cultivées qu'elles soient, suffisent à peine pour la nourriture des habitants. Le luxe y est donc pernicieux, et l'esprit de travail et d'économie y est aussi requis que dans quelque république que ce soit. Il faut qu'on s'attache aux arts nécessaires, et qu'on fuie ceux de la volupté.

Voilà l'esprit des belles ordonnances des empereurs chinois. « Nos anciens, dit un empereur de la famille des Tang, tenaient pour maxime que, s'il y avait un homme qui ne labourât point, une femme qui ne s'occupât point à filer, quelqu'un souffrait le froid ou la faim dans

¹ Montesquieu 1973 II : 101.

² Voir Cartier ; Will 1971.

l'empire... » Et sur ce principe, il fit détruire une infinité de monastères de bonzes¹.

Dès lors, et jusqu'à ce que Cixi ne la ressuscite durant la seconde moitié du XIX^e siècle, la figure de l'impératrice semble disparaître, bien oubliée derrière des faits sociaux que l'on tente d'organiser en théories et en généralités parfois abjectes. Chez Joseph Gobineau (en 1853-1855), la figure lumineuse et laborieuse d'autrefois s'efface ainsi, noyée dans la masse populaire et innombrable des témoins d'une race jugée inférieure :

Cette race est généralement petite, certaines même de ses tribus ne dépassent pas les proportions réduites des nains. La structure des membres, la puissance des muscles sont loin d'égaliser ce que l'on voit chez les blancs. Les formes du corps sont ramassées, trapues, sans beauté ni grâce, avec quelque chose de grotesque et souvent de hideux. Dans la physionomie, la nature a économisé le dessin et les lignes. Sa libéralité s'est bornée à l'essentiel : un nez, une bouche, de petits yeux sont jetés dans des faces larges et plates, et semblent tracés avec une négligence et un dédain tout à fait rudimentaires. Évidemment, le Créateur n'a voulu faire qu'une ébauche. Les cheveux sont rares chez la plupart des peuplades. On les voit cependant, et comme par réaction, effroyablement abondants chez quelques-unes et descendant jusque dans le dos ; pour toutes, noirs, roides, droits et grossiers comme des crins. Voilà l'aspect physique de la race jaune².

Heureusement, une génération plus tard, Ernest Renan réintroduit, à travers l'histoire de l'éducation (en 1847), la notion qu'il existe une Chine civilisée et lettrée, du moins lorsqu'il s'agit des garçons ; il faut attendre cependant

¹ Montesquieu 1973 I :112.

² Gobineau 1967 : 368.

l'extrême fin de son propos pour qu'une silhouette féminine (il n'est plus question de femme de la cour et encore moins d'impératrice) y apparaisse furtivement et comme par effraction, lorsqu'est abordé le passage obligé du mariage :

À six ans, on enseigne à l'enfant les nombres (1, 40, 100, 1 000, 10 000), les noms des côtés du monde (l'orient, l'occident, le midi, le nord). À sept ans, le garçon et la fille ne s'assoient pas sur la même natte; ils ne mangent pas ensemble. À huit ans pour entrer et sortir à la porte de la maison, pour se placer sur la natte, pour boire et pour manger, les enfants doivent passer après les personnes plus âgées. On commence à leur apprendre à céder le pas et à montrer de la déférence.

À neuf ans, on leur apprend à distinguer les jours. À dix ans, ils sortent et s'appliquent aux occupations extérieures. Ils demeurent un certain temps hors de la maison. Ils étudient l'écriture et le calcul. [...] Pour les rites, le maître commence, et les enfants suivent ses mouvements. Ils interrogent ceux qui sont plus âgés, ils s'exercent à tracer les caractères sur des planches de bambou, et à prononcer.

À treize ans, ils étudient la musique; ils lisent à haute voix les chants en vers. Ils dansent la danse *tcho*. Quand ils ont quinze ans accomplis, ils dansent la danse *siang*. Ils apprennent à tirer de l'arc et à conduire un char.

À vingt ans, le jeune homme prend le bonnet viril; il commence à étudier les rites. [...] Il exécute la danse *tahia*. Il pratique sincèrement la piété filiale et l'amour fraternel ; il étend ses connaissances, mais il n'enseigne pas. Il se renferme en lui-même, et ne se produit pas au-dehors.

À trente ans, il a une épouse ; il commence à accomplir les devoirs de l'homme¹.

¹ Renan 1878 II : 576. Le texte se trouve aussi sur le site East Asian Seminar.

LA VRAIE NAISSANCE DU « MYTHE DE L'IMPÉRATRICE »

Pendant ce temps, que marque l'implantation des puissances occidentales sur le sol chinois, apparaît enfin une silhouette d'impératrice, à la fois rêvée et bien vivante—redoutable, flamboyante et ultime image d'un système de gouvernement en complète décomposition : celle de l'impératrice Cixi 慈禧 (1835-1908) qui domine la vie politique depuis l'année 1860 et la « seconde guerre de l'Opium ».

Agissant sans états d'âme, mais avec plus d'intelligence et de sens politique qu'on ne le dit parfois, elle domine, pour le meilleur et pour le pire, la vie politique jusqu'à sa mort en 1908¹. Elle est notamment l'une des actrices du fameux « siège des légations » (« les cinquante-cinq jours de Pékin », 2 juin-14 août 1900), dont Pierre Loti décrit dans son journal intime les conséquences affreuses pour les gens ordinaires ; il note ainsi, au jour le jour, les scènes terribles, émouvantes ou stupéfiantes qui jalonnent l'avancée des troupes de secours occidentales de Tianjin vers Pékin :

Cette chose navrante : une pauvre vieille Chinoise, vieille, vieille, presque centenaire, ne pouvant plus marcher sur ses petits pieds déformés, chassée de sa maison, se traîne Dieu sait où, emmenée par deux jeunes garçons qui doivent être ses petit-fils, tandis que des brutes d'Anglais et de Russes chavirent son logis, jettent dehors, en riant, les modestes images de son autel d'ancêtres. Les deux enfants qui la soutiennent de leur mieux ont un air de tendre sollicitude et de respect infini. Et la figure de cette vieille femme exprime le désespoir sans borne. [...]

¹ Voir, entre autres, Élisseeff 2008.

Au fond d'un appartement déjà sombre—car la nuit vient—mais pas trop saccagé, avec des meubles encore intacts et de beaux fauteuils sculptés, David, tout à coup, se recule avec horreur de quelque chose qui sort d'un seau posé à terre : deux cuisses décharnées. La moitié inférieure d'une femme posée dans ce seau les jambes en l'air, la maîtresse de ce beau logis probablement. Le torse a disparu, mais la tête, la voici, c'est ce paquet noir aux mèches ébouriffées, sous ce fauteuil, à côté d'un chat crevé¹.

Et tout à coup, dans les notes des ces mêmes jours, voici que passe l'ombre de Cixi qui, pour sa part, a déjà fui la capitale :

Le plus imprévu, dans cet ensemble [*celui de la concession française, à Pékin*], c'est une église gothique avec ses deux clochers, un presbytère et une école, choses bâties jadis par les missionnaires, dans des proportions grandioses.

L'Impératrice qui, en quittant la régence², désirait [...] étendre les dépendances de la Ville Impériale, avait échangé tout cela aux évêques contre des terrains plus vastes situés plus loin, contre une église plus grande et plus belle (contre ce nouveau Peh-Tang où les missionnaires et quelques milliers de chrétiens ont subi cet été les horreurs d'un siège de quatre mois). Et elle avait, cette Impératrice, en femme d'ordre, utilisé cette église et ses dépendances pour y déposer, dans quelques milliers de caisses, ses trésors de toute sorte. Et on

¹ En ligne sur East Asian Seminar, qui l'a repris des *Cahiers Pierre Loti*, (édités à Paris par l'Association internationale des amis de Pierre Loti (*Journal intime inédit*, I, 1900, dimanche 30 septembre, lundi 1er octobre) : 3e partie : « En route pour la Chine ».

² Elle place sur le trône son neveu Guangxu 光緒 quand il a trois ans (règne : 1875-1908), et lui reprend le pouvoir en 1898, après l'échec des réformes que le jeune souverain voulait mener contre la volonté de sa tante. Cixi argue alors d'une prétendue faiblesse mentale de Guangxu.

n' imagine pas ce qu'il peut y avoir de choses étranges dans les réserves d'une Impératrice de Chine.

Dans les longues galeries vitrées, sur une longueur de 15 ou 20 mètres, sont empilés des coussins et des matelas, de soie et d'or, brodés, rebrodés de chimères et de fleurs. Ensuite la section des bronzes ou la section des écrans... Et c'est à l'infini, car il y avait ici des richesses accumulées pendant des siècles dans la Ville Violette et transportées par l'Impératrice dans les dépendances de ce nouveau palais.

Puis les vainqueurs, qui sont aussi les pillards, gagnent la Cité Interdite et les quartiers du harem ; tout s'y trouve pour conforter l'image d'une personne mystérieuse, lascive et puissante cachée derrière des montagnes d'incroyables richesses :

Puis, les appartements particuliers de l'Impératrice. Une série de salles séparées les unes des autres par des petites cours, des jardinets emplis d'ornements de bronze, monstres, brûle-parfums et chimères. On y arrive toujours par un perron de marbre blanc, gardé par deux lions, de marbre, de bronze ou d'or étincelant, de grandeur naturelle. Et toutes ces salles, vitrées comme des serres, vitrées de grandes glaces qui laissent voir les richesses intérieures, n'ont qu'un rez-de-chaussée, et leur énorme toiture de faïence jaune les écrase de sa complication et de son amas de chimères.

Derrière la chambre à coucher de l'Impératrice, une sorte d'oratoire sombre, rempli de divinités bouddhiques sur des autels. Il y reste encore une senteur exquise laissée par la femme élégante et galante, par la vieille belle qu'était cette souveraine. Parmi ces dieux, un petit bouddha de bois, très vieux, très fané et dont l'or ne brille plus, porte au cou un long collier de perles et, devant lui, un bouquet se dessèche : dernières offrandes, nous dit l'un des eunuques, faites par l'Impératrice

pendant la minute suprême avant sa fuite, à ce vieux petit bouddha qui était son fétiche favori¹.

Après avoir lu cela, retrouver à Rochefort, dans la maison de l'écrivain, des séries d'objets pillés au Palais n'en apparaît que plus étrange ; et plus bouleversant encore d'accepter ce que disent, plus tard, des photographies : après avoir vu et vécu toutes ces horreurs de la guerre, voici que la joie de la trouvaille, la passion pour le « trésor » dérobé prend le pas sur tout autre sentiment.

Le même Pierre Loti, celui qui relate en mots si sobres et si justes le calvaire des femmes rencontrées sur les chemins cataclysmiques de combats frappant plus encore des innocents que des assassins, ce même homme-là organise des bals costumés et festoie avec ses amis au milieu des vestiges dérisoires d'un pillage dont les échos tragiques s'entendent toujours un siècle plus tard.

Contradiction inhérente à la pulsion de vie ? Le piller a conscience du mal qu'il fait ; il le déplore et s'en dégoûte, mais il poursuit tout de même sa tâche, sans se soucier de la contradiction.

C'est peut-être parce que cette même dualité associant ange et démon s'incarne aussi dans le personnage de l'impératrice Cixi que son image, dûment relayée, à la fin de sa vie, par la photographie, garde, aujourd'hui encore,

¹ En ligne sur East Asian Seminar, qui l'a repris des *Cahiers Pierre Loti*, (édités à Paris par l'Association internationale des amis de Pierre Loti) : n° 16, mai 1956 : « Journal intime inédit, 8e partie, Le palais de l'impératrice », pp. 5-6.

une force de séduction qui fait d'elle la seule
« impératrice chinoise » universellement connue¹.

Danielle Élisseeff
École des Hautes Études en Sciences Sociales - École du Louvre

¹ Il faudra attendre la parution des témoignages de l'une de ses dames de compagnie, De Lin 德齡 (voir Der Ling 1912), puis le roman de Pearl Buck, *Imperial Woman* (Buck 1956), pour lui rendre une fraîcheur réputée plus féminine et plus humaine.

LA NOTION D'IMPÉRIALISME DANS LE DÉBAT INTELLECTUEL DE LA NOUVELLE CHINE (1890- 1920)

Depuis le début du XX^e siècle, dans le contexte de la Nouvelle Chine (*Xin Hua* 新华), la plupart des penseurs modernes chinois ont eu tendance à porter un regard de plus en plus critique vis-à-vis de l'impérialisme ainsi que vis-à-vis d'autres concepts similaires qui préconisent la domination par les plus puissants¹. L'un des objectifs principaux de ce texte est justement d'essayer de présenter aux lecteurs francophones la construction d'une vision critique de l'impérialisme chez un grand nombre de penseurs chinois de l'époque moderne.

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, on a pu constater qu'à Pékin ainsi que dans quelques villes maritimes comme à Tianjin 天津, Shanghai 上海, Fuzhou 福州 et Canton 广州, qui étaient des villes relativement ouvertes à l'information, un certain nombre de

¹ Texte traduit en français par Mlle Shuliu Wang et relu par Philippe Postel.

lettrés¹ particulièrement éclairés sont arrivés à un consensus qui consiste à dire que pour résoudre la crise que traversait le pays—c'est-à-dire pour surmonter la chute du dernier Empire—des réformes partielles ne suffiraient plus et qu'il faudrait mener une révolution radicale dans le but de créer un nouveau pays, débarrassé du colonialisme. À cet égard, la déclaration de Liang Qichao 梁启超 (1873-1929) de 1902 en est une illustration percutante : « *Revolution* 之事业，为今日救中国独一无二之法门也。² » [La révolution est, à l'heure actuelle, la seule et unique solution permettant de sauver la Chine.]

Alors, quelle est la Nouvelle Chine préconisée ? Cette interrogation comprend une série de questions sous-jacentes : qui s'impose comme le moteur de la Nouvelle Chine ? Quel est le principe fondamental de ce nouveau pays ? De quel type de régime politique s'agit-il et de quel territoire parle-t-on ? Quelle relation doit établir la Nouvelle Chine avec les autres pays du monde ? Comment parvient-on à créer ce nouveau pays ? etc.

Il faut notamment souligner que pour l'ensemble de ces penseurs chinois modernes, la conception de la Nouvelle Chine est souvent associée à une vision plus

¹ Les lettrés chinois constituent une classe sociale unique au monde, vieille de 2 000 ans. À partir de la fin du XIX^e siècle, est apparue progressivement, au sein des lettrés chinois, une nouvelle catégorie de savants, distingués par leur mentalité et leur position sociale particulière, que l'on pourrait appeler « intellectuels » (*zhishifenzi* 知识分子). Cela dit, les lettrés chinois, d'une manière générale, se distinguent considérablement des intellectuels modernes nés après 1910 en Chine. C'est la raison pour laquelle, dans ce texte, on utilise encore le terme « lettré » (*wenren* 文人) pour désigner les penseurs chinois d'avant 1910 ainsi que leur appartenance sociale.

² Liang Qichao 1902b.

large du monde : sont aussi abordés les sujets tels que le monde extérieur, l'humanité, la planète, le système solaire, etc¹. La représentation de la Nouvelle Chine est, en effet, intimement liée à une série de questions qui sont les suivantes : quelle est la relation entre la Nouvelle Chine et le monde nouveau ? Quelle responsabilité doit endosser la Chine dans le combat des hommes pour la liberté ? Comment définir le rapport entre l'émancipation humaine et le monde de la nature² ? La liste pourrait s'allonger. En effet, toutes ces questions constituent une partie fondamentale des premières réflexions des penseurs modernes.

Force est de constater que, pour ces lettrés, la vision de la Chine n'est pas quelque chose d'isolé qui ne concerne que la société chinoise. Bien au contraire, elle a la particularité d'être ouverte sur le monde extérieur, et liée à d'autres concepts qui dépassent la simple dimension nationale pour s'étendre à la vie humaine ainsi qu'à l'Univers. L'imaginaire qui entoure le concept de Nouvelle Chine s'accompagne d'une nouvelle définition du monde et de la vie humaine. Dans l'espace de cet article, nous ne pouvons pas discuter concrètement des

¹ Par exemple, à la fin de son ouvrage intitulé *Datong Shu* 大同书 [*Livre de la grande Unité*] (publié seulement en 1935), Kang Youwei 康有为 (1858-1927) souligne que ce livre trace uniquement l'avenir de la planète et qu'il envisage d'élaborer un autre ouvrage dans lequel il va tenter de dépeindre l'avenir d'un autre monde, plus grand que la Terre qu'il baptise alors *Tian You* 天游 [*l'Univers*].

² Aux alentours de 1900 est apparu en Chine un certain nombre d'écrits relatifs à la question du rapport qu'il doit y avoir entre la Nouvelle Chine et ce futur monde qui est plus grand que le nôtre. Le traité intitulé *Wu wu lun* 五无论 [*Les cinq Indistinctions*] de Zhang Taiyan 章太炎 (ou Zhang Binglin 章炳麟, 1868-1936) en est un bon exemple.

facteurs contribuant à l'ouverture de la Chine au monde extérieur : pour les penseurs chinois les plus actifs de l'époque, l'avenir de leur pays est en effet systématiquement lié au nouveau rapport qu'il établit avec le reste du monde, voire avec les autres espèces biologiques.

C'est justement cette ouverture particulièrement présente dans la conception de la Chine chez les penseurs de l'époque qui nous permet aujourd'hui d'aborder la question de l'impérialisme—ainsi que ses caractéristiques—dans les premiers débats intellectuels chinois de l'époque moderne. Il faut préciser ici que la prise de conscience de l'impérialisme n'est qu'un élément parmi d'autres du très riche débat de l'époque, autour de la question de la construction d'un nouveau pays.

Retournons à la question de la Nouvelle Chine : comment les premiers penseurs chinois de l'époque moderne l'ont-ils envisagée ? Pour y répondre, nous allons nous intéresser à trois genres d'écrits, très présents aux alentours de 1900 : le rapport adressé à l'empereur (*zouzhang* 奏章), le roman populaire (*tongsu xiaoshuo* 通俗小说), ainsi que la critique politique que l'on trouve dans la presse (*pinglun wenzhang* 评论文章). À cet égard, des exemples seront donnés pour illustrer chacun de ces trois genres.

LES ADRESSES À L'EMPEREUR

Dans un premier temps, nous citerons l'exemple des célèbres rapports¹ que Kang Youwei 康有为 a adressés à

¹ Entre 1888 et 1898 (l'année où il a été nommé officier du gouvernement central par l'empereur Guangxu 光绪), Kang a rédigé au

l'empereur Guangxu 光绪, parmi lesquels les plus importants sont le deuxième¹, le troisième ainsi que le cinquième rapports. Nous ne pouvons citer intégralement ces textes parfois très longs²; néanmoins, ils peuvent être résumés en deux arguments principaux.

Premièrement, Kang Youwei soutient qu'en lançant une réforme politique et sociale et en apprenant le savoir de l'Occident, c'est-à-dire principalement des pays comme l'Angleterre, les États-Unis et la France, la Chine se transformera profondément pour devenir une des puissances mondiales en peu de temps :

三月而政体略举，期年而规模有成，海内回首，外国耸听矣³。

Une telle réforme permettrait d'introduire, dans trois mois, un nouveau système politique dans notre pays ; puis, au bout de quelques années seulement, la Chine, profondément transformée par la réforme, attirerait l'attention des pays voisins et susciterait l'admiration des autres pays étrangers.

Ces propos sont certes plus ou moins exagérés puisque Kang Youwei les a rédigés dans le but de convaincre

total sept rapports adressés à l'empereur. Retenus ou refusés par l'administration, la plupart de ces rapports n'ont pas pu arriver sur la table de l'empereur, mais leur circulation à travers le pays a entraîné des répercussions considérables au sein de la société.

¹ C'est la célèbre pétition des candidats à l'examen impérial (*Gongche shangshu* 公车上书), apparue en avril 1895 et signée par plus de 1 300 personnes.

² Le deuxième rapport est, par exemple, composé de plus de 14 000 caractères chinois.

³ Kang Youwei 康有为, « Shang Qing di di wu shu » 上清帝第五书 [« Le cinquième Rapport adressé à l'Empereur de la Dynastie Qing »], dans Chen Yongzheng 1983 : 509.

l'empereur. Il se peut que Kang lui-même ne soit pas tout à fait assuré de la portée de la réforme¹. Cela dit, il n'hésite pas à répéter son argumentation sans se soucier d'être accusé de mentir à l'empereur (crime grave à l'époque de la Chine impériale) car, tout comme la plupart des lettrés réformistes de son époque, Kang Youwei est persuadé que seule une réforme permettrait de faire de la Chine une grande puissance.

Deuxièmement, la Chine toute puissante pourrait, selon Kang, s'imposer de nouveau dans la gouvernance mondiale avec tous les pouvoirs dont elle dispose. À cet égard, il a imaginé la Nouvelle Chine capable de « battre le Japon et de récupérer les îles Ryukyu pour se venger de sa défaite de 1894 (la guerre sino-japonaise) tout en affichant sa puissance au monde entier. » (恢复琉球, 扫荡日本, 大雪国耻, 耀我威棱²). La même année, dans un long poème lyrique intitulé « Chanson patriotique » (*Ai'guoge* 爱国歌), Kang Youwei est allé jusqu'à dire que la Chine pourrait même planter, partout dans le monde, le drapeau du dragon jaune (纵横绝五洲兮, 看黄龙旗之飞舞!), ce dernier représentant la dynastie Qing³.

¹ Voir, dans le sixième rapport adressé à l'empereur de la dynastie Qing, écrit en 1898, par exemple, la manière dont Kang Youwei exprime certaines limites à propos de l'efficacité de la réforme.

² Kang Youwei, « Shang Qing di di er shu » 上清帝第二书 [« Le deuxième Rapport adressé à l'Empereur de la Dynastie Qing »], *ibid.* : 456.

³ Le poème se compose de 20 hexasyllabes. Voici les deux lignes originales citées par Qian Jibo 1986 : 346 : 纵横绝五洲兮, 看黄龙旗之飞舞! [Traversons les cinq continents du monde ; voyons flotter le drapeau du dragon jaune !]

Durant cette époque, un grand nombre de lettrés réformistes, pour la plupart fonctionnaires d'État, ont prononcé des discours similaires¹. Ces paroles peuvent laisser croire que, dans l'imaginaire de ces savants, la Nouvelle Chine reste un régime autoritaire proche de l'empire des Mandchous. Cette Chine idyllique serait même encore plus ambitieuse que la Chine des Qing qui la précède, parce que sa domination dépasserait les frontières de l'Asie pour s'étendre au reste du monde. Ces discours ne sont-ils pas révélateurs d'un sentiment impérialiste développé par cette élite chinoise, au sein de laquelle figurent Kang Youwei et Tan Sitong 譚嗣同 ?

Or, pour bien comprendre cette « ambition impérialiste », il faut tenter de voir comment ces intellectuels envisagent la relation entre la Nouvelle Chine et le reste du monde, et, plus concrètement, comment la nouvelle puissance chinoise envisage de transformer le monde et ce qui en résulterait. Pour cela, Kang Youwei et ses confrères n'ont rien précisé dans leurs rapports adressés à l'empereur. C'est pourquoi, nous devons nous intéresser au deuxième type d'ouvrage afin d'essayer de trouver une réponse.

LE ROMAN POPULAIRE

Voici donc le roman populaire, un genre littéraire qui a connu son essor à la fin du XIX^e siècle. Ce qui caractérise le roman populaire de l'époque, c'est qu'il est

¹ On peut citer, entre autres, Wang Tao 王韜 (1828-97), Xue Fucheng 薛福成 (1838-94), Tan Sitong 譚嗣同 (1865-98) et Xiong Bingqi 熊希齡 (1870-1937) dans les années 1870 et Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), Lin Xie 林獬 (1874-1926), Cai E 蔡锷 (1882-1916) dans les années 1900, etc.

politiquement engagé. Des revendications politiques sont, en effet, très présentes notamment dans ce que l'on appelle le roman utopique (*lixiang xiaoshuo* 理想小说) et le roman social (*shehui xiaoshuo* 社会小说), qui sont deux sous-genres de la littérature populaire. Il faut également souligner le fait que les premiers auteurs de ces deux types de romans étaient souvent des lettrés réformistes et révolutionnaires qui participaient activement à la rédaction d'articles de presse pour promouvoir le changement social. À cet égard, nous pouvons citer *L'Avenir de la Chine Nouvelle* (*Xin Zhongguo weilai ji* 新中国未来记) de Liang Qichao, publié en 1904, et considéré comme le premier roman utopique de la littérature chinoise.

En réalité, Liang Qichao n'a rédigé que le début du roman, mais il a publié un résumé du roman dans une revue qu'il avait lui-même créée :

其结构，先于南方有一省独立，……数年之后，各省即应之，……合为一联邦大共和国。……国力之富，冠绝全球。寻以西藏、蒙古主权问题与俄罗斯开战端，……大破俄军。复有民间志士，以私人资格暗助俄罗斯虚无党，复其专制政府。最后因英、美、荷兰诸国殖民地虐待黄人问题，几酿成人种战争。……中国为主盟，协同日本、菲律宾诸国，互整军备。……卒在中国开一万国和平会议，中国宰相为议长，议定黄、白两种人权利平等，互相亲睦种种条款，而此书亦以结局矣¹。

¹ Liang Qichao 1902a.

En résumé, une province chinoise située au sud du pays va d'abord réclamer l'indépendance [...] suivie progressivement par toutes les autres provinces [...] pour devenir une République des États-Unis, dont la richesse dépasse celles des autres pays du monde [...] La République chinoise déclare ensuite la guerre à la Russie pour essayer de résoudre les conflits concernant l'appartenance du Tibet et de la Mongolie... [...] La Russie est sévèrement battue. Un certain nombre d'hommes de bonne volonté va ensuite aider le parti anarchiste russe à renverser le régime tyrannique en lui accordant secrètement une aide financière. Par la suite, le problème de l'exploitation des hommes à la peau jaune dans les régions colonisées par les Anglais, les Américains et les Hollandais, entraîne quasiment une guerre des races [...]. La Chine, à la tête d'une coalition, formée avec le Japon, les Philippines et les autres pays asiatiques, se prépare à l'éventualité d'un conflit [...]. Une assemblée des nations unies est organisée en Chine, avec pour président de l'assemblée le Premier ministre chinois, afin de discuter de la paix. On arrive à un consensus prévoyant une égalité des droits entre les Blancs et les Jaunes. L'ouvrage s'achève par une série de lois permettant de maintenir des relations amicales entre les différents pays.

La révolution partielle, le développement économique, la guerre, l'aide civile et gouvernementale, l'intimidation militaire, la négociation pour la paix, l'organisation internationale et finalement la contribution de la Nouvelle Chine à un nouvel ordre mondial, c'est tout un programme spécifique qui a été élaboré. La notoriété de ce roman inachevé s'explique, en partie, par le fait qu'il montre pour la première fois un parcours précis de révolution amenant à « la grande communauté » (*datong* 大同) utopique.

Après la publication du roman inachevé de Liang Qichao, un grand nombre d'auteurs ont écrit des romans utopiques similaires¹. Tous ont pour objectif d'élaborer une sorte de plan d'action permettant au pays d'aller vers un avenir glorieux. Dans l'ensemble, nous pouvons relever trois points importants. Premièrement, la Nouvelle Chine serait une république à l'occidentale et non pas un régime impérial ou monarchique traditionnel. Deuxièmement, ces romans montrent une forte opposition à l'injustice du monde, imposée par les pays impérialistes européens. Et, troisièmement, on exprime l'idée d'une responsabilité de la Nouvelle Chine dans l'établissement d'un monde plus juste : elle doit mobiliser tous ses moyens pour maintenir la justice sociale et la paix².

Ces romans élaborent une vision commune, celle d'un pays grand et puissant. D'une certaine manière, la Nouvelle Chine pourrait être définie comme un empire moderne, caractérisé par un régime républicain qui serait débarrassé du colonialisme et qui prétendrait à une position dominante à l'échelle mondiale. Mais « position

¹ On peut citer *Chiren shuomeng* 痴人说梦 [Les Paroles délirantes d'un Idiot] (1904) de Wu Rudeng 吴汝澄, *Shizi Xue* 狮子血 [Le Sang du Lion] (1905) de He Jiong 何炯, *Bingshan Xuehai* 冰山血海 [La Montagne de Glace et la Mer du Sang] (1906) de Li Boyuan 李伯元, *Weilai Shijie* 未来世界 [Le Monde du Futur] (1907) de Chun Fan 春帆 (nom de plume), *Xin Shu Ji* 新鼠记 [Les nouveaux Rats] (1908) de Choufu 抽斧 (nom de plume), *Xin Ji Yuan* 新纪元 [L'Ère nouvelle] (1909) du Maître-du-Pavillon-des-Lotus-verts (nom de plume), *Xin Ye sou pu yan* 新野叟曝言 [La nouvelle Version des Paroles modestes d'un Vieillard rural] (1909) et *Xin Zhongguo* 新中国 [La nouvelle Chine] (1910) de Lu Shi'e 陆士谔, ou encore *Dian Shijie* 电世界 [Le Monde de l'électricité] (1909) de Gaoyang 高阳 (nom de plume).

² Pour plus de précisions sur les trois traits caractéristiques des romans utopiques, voir Wang Xiaoming 1998 : 43-55.

dominante » ne signifie pas nécessairement impérialisme, au sens où l'empire profiterait de sa « position dominante » pour accroître ses propres intérêts. Bien au contraire, aux yeux de ces romanciers, cet empire moderne de la Nouvelle Chine doit s'engager dans la libération des autres nations opprimées ainsi que dans le rétablissement d'un ordre mondial plus juste.

Depuis ces cent cinquante dernières années, les régimes impérialistes se succèdent les uns après les autres à travers le monde. Dans ce contexte, ces romans utopiques, préconisant une sorte de grande puissance chinoise, seront fort probablement accusés d'être simplistes, idéalistes, voire de tenir un double langage. Or, les choses sont loin d'être aussi évidentes. Il faut avoir à l'esprit que, bien que les deux types d'écrits (les rapports adressés à l'empereur et les romans populaires) aient pour objectif la promotion de réformes et de révolutions, les rapports de Kang Youwei s'adressent à l'empereur, tandis que les romans de Liang Qichao sont destinés aux lecteurs chinois ordinaires. Pour compléter cette présentation, nous allons nous intéresser au troisième type d'écriture : la critique politique publiée par la presse.

LA CRITIQUE POLITIQUE DANS LA PRESSE

Nous allons évoquer deux célèbres textes publiés en 1907 : un ouvrage volumineux mais inachevé de Yang Du 楊度 intitulé *Traité économique et militaire* (*Jintiezhuyi shuo* 金铁主义说 [Le Militarisme]), et l'article « Qu'est-ce que la République de la Chine ? » (*Zhonghua minguo jie* 中华民国解) de Zhang Taiyan 章太炎, qui forme en quelque sorte une réponse au traité.

Ces deux textes constituent, en effet, un débat entre les deux auteurs, dont l'une des questions principales est le rapport que la Nouvelle Chine entretient avec son passé.

D'après Yang Du, la Nouvelle Chine devrait rester un grand pays afin de pouvoir échapper à l'agression des pays impérialistes (comme les pays occidentaux, la Russie ou le Japon). Elle devrait alors maintenir la même population, le même territoire et la même autorité politique que l'empire mandchou. C'est la première fois qu'apparaît, d'une manière rationnelle, une telle proposition politique dans l'histoire de la pensée moderne en Chine.

De son côté, bien qu'il approuve l'idée de continuité avec le régime précédent, Zhang Taiyan insiste sur deux points. Premièrement, le territoire de la Nouvelle Chine devrait être non pas celui de l'empire mandchou, mais, en remontant bien plus loin, celui de la Chine des Han¹. Deuxièmement, si certaines régions des ethnies minoritaires, qui relevaient du territoire impérial au temps des Han, réclamaient l'indépendance, le nouveau gouvernement central de la Chine ne devrait pas réprimer par la force un tel mouvement. À cet égard, Zhang Taiyan a violemment critiqué la répression « inhumaine » (*canwurendao* 惨无人道) que l'armée mandchoue a imposée aux Musulmans en Chine : « 念烝民之同柢，岂彼回部当为戮民² ? » [Nous sommes tous pareils, pourquoi les Musulmans doivent être les victimes d'un massacre ? [...] Ils ont leur propre pays. De quel droit nous permettons-nous de prendre leur terre ?]

¹ Voir Taiyan 1907a. Zhang Taiyan écrit sous le nom de plume Taiyan.

² *Ibid.*

A partir de ce débat initié par Zhang Taiyan¹, nous pouvons définir quelques traits caractéristiques de cette Nouvelle Chine. Tout d'abord, cette vision du nouveau régime s'inscrit dans le contexte du pays agressé par l'Occident impérialiste. Les intellectuels chinois, désirant en finir avec le régime mandchou, ne peuvent pas accepter une éventuelle réduction de la taille de leur territoire. Cela explique pourquoi ils sont parfois obligés de contredire les propositions politiques radicales qu'ils avaient préalablement défendues durant la période de promotion de la révolution (comme celle de l'indépendance provinciale), pour finalement insister sur l'idée du maintien du poids politique de la Chine².

D'un autre côté, c'est aussi en raison de l'invasion des puissances impérialistes dans le pays que les penseurs chinois de l'époque entendent s'opposer fermement à l'oppression étrangère, qui se trouve associée à d'autres formes d'oppression : c'est la raison pour laquelle des mouvements comme l'anarchisme, le marxisme et le féminisme se sont vite répandus en Chine à la fin du XIX^e siècle. Aussi les premiers intellectuels chinois restent-ils

¹ De nombreux intellectuels ont participé à ce débat, comme en témoigne la publication, dans le *Journal du peuple* (*Min Bao* 民报) et le *Journal de la Renaissance* (*Fu Bao* 复报), de nombreux articles critiquant le *Traité économique et militaire*. Les auteurs de ces textes sont des lettrés révolutionnaires qui soutiennent le renversement du régime des Mandchous.

² Le programme politique intitulé « le grand nationalisme » (*Da minzuzhuyi* 大民族主义), proposé par Liang Qichao en 1903, en est une autre bonne illustration. Il prévoit la construction d'une grande « nation chinoise » (*Zhonghua minzu* 中华民族), réunissant toutes les minorités ethniques du pays, pour lutter contre l'agression impérialiste venant de l'étranger. Pour plus de précisions, voir Liang Qichao 1903, portant sur le juriste suisse J. K. Bluntschli (1808-1881).

très vigilants sur les débats concernant le nationalisme, les relations internationales, le capitalisme, l'inégalité sociale ou encore l'ordre mondial, qui sont autant de questions essentielles pour la construction d'une Chine nouvelle. Est-ce que ce nouveau pays va devenir capitaliste, voire impérialiste, à l'imitation de l'Occident ? C'est précisément à partir de cette crainte que les lettrés modernes chinois poursuivent leur réflexion, pour savoir comment le pays pourrait éviter de se transformer en une nouvelle puissance impérialiste, tout en acquérant le savoir occidental¹.

Aussi un grand nombre de penseurs chinois des premières années du XX^e siècle, à commencer par Zhang Taiyan, ont-il insisté bien souvent sur l'idée que la future Chine toute puissante ne doit absolument pas tyranniser d'autres nations. Comme le dit Zhang : « 小国的人民要爱国，而大国的人民一定不能太爱国²。 » [Le peuple d'une petite nation doit cultiver son patriotisme tandis que la population d'un grand pays ne le doit pas trop.] De même, un Sun Yat-sen [Sun Zhongshan 孙中山] a toujours défendu cette idée dans la célèbre série de

¹ Cette question a été intensivement débattue par des intellectuels chinois jusque dans les années 1930. Par ailleurs, en dehors des diverses formes d'oppression, sont aussi abordés, dans la discussion, des thèmes ambitieux comme la « grande communauté » (*datong* 大同) et l'humanité. À cet égard, la pensée critique vis-à-vis de la notion de « nation » (*guojia* 国家), élaborée par la première génération d'intellectuels chinois des années 1910 (Chen Duxiu 陈独秀, Li Dazhao 李大钊, Gao Yihan 高一涵, Lu Xun 鲁迅, etc.) et la théorie de la « Révolution mondiale » (*Shijie geming* 世界革命) des années 1920 et 1930 (développée notamment par Hu Hanmin 胡汉民), fondée sur les « Trois principes du peuple » (*Sanminzhuyi* 三民主义), s'inscrivent dans la continuité de la discussion.

² Taiyan 1907b.

discours qu'il a prononcés sur le nationalisme chinois. Le nationalisme chinois ne peut se faire qu'avec la libération des autres peuples voisins :

如果中国不能够担负这个责任，那中国强盛了，对于世界便有大害，……现在世界列强走的路，是灭人的国家的；如果中国强盛起来，也要去灭人的国家，也去学列强的帝国主义，走相同的路，便是蹈他们的复辙¹。

Si la puissance chinoise n'est pas capable de prendre cette responsabilité, elle se transformera en une grande menace pour le monde [...]. Les puissances impérialistes d'aujourd'hui sont en train de faire disparaître d'autres pays ; si la Chine devient, elle aussi, une grande puissance et suit la même voie que les régimes impérialistes, ce sera tout simplement la répétition des mêmes erreurs.

De ce point de vue, la nature anti-impérialiste constitue un trait caractéristique de la vision de la nouvelle puissance chinoise élaborée à l'époque.

Pour donner une conclusion à cette présentation assez sommaire, nous voudrions dire que, dans l'histoire mondiale du XX^e siècle, l'apparition successive d'« empires modernes » caractérisés par leur nature oppressive et dominatrice, ont entraîné, dans de vastes régions colonisées du monde, de multiples répercussions sociales et culturelles. D'un côté, ces régions sont prêtes à imiter les puissances impérialistes ou bien à s'appuyer sur elles pour essayer de se débarrasser de l'oppression coloniale. D'un autre côté, elles aspirent à lutter contre

¹ Sun Yat-sen 1935 (« Sixième Discours sur le Nationalisme », prononcé le 2 mars 1924 à Canton).

l'impérialisme en vue d'établir un ordre mondial plus juste. En ce qui concerne la Chine, ces deux formes de tentatives coexistent. Or, il nous semble juste de croire que l'idéal d'un pays indépendant qui assure un nouvel ordre mondial représente le mieux la spécificité de la pensée chinoise de l'époque. Dans le contexte actuel où nous parlons de l'émergence de la Chine soutenue essentiellement par sa croissance économique, il est particulièrement significatif de redécouvrir les avertissements lancés par les premiers penseurs modernes chinois.

Xiaoming WANG
Université de Shanghai
Center for Contemporary Culture Studies

**DE L'EMPIRE « PROTÉGÉ » D'ANNAM À
L'EMPIRE DE CHINE : LE JOURNAL INÉDIT D'UN
MEMBRE DU CORPS EXPÉDITIONNAIRE
FRANÇAIS À KWANG-TCHÉOU-WAN (1897-1901)**

Kwang-Tchéou-Wan [Guangzhou Wan 广州湾] (« baie de Canton »), territoire de 842 km², fut occupé par la France à partir de mai 1898. L'entreprise de conquête avait pour but de contrebalancer les influences anglaise et portugaise (Hong Kong et Macao) et de conforter et étendre la zone d'influence française au sud de la Chine (au Yunnan 云南 pour l'essentiel) en s'appuyant sur les garnisons indochinoises du Tonkin. La pacification de l'enclave de Kwang-Tchéou-Wan s'avéra difficile. Un bail de 99 ans fut néanmoins signé avec la Chine en 1900. (On sait par ailleurs que le territoire de Kwang-Tchéou-Wan, envahi par le Japon en 1943, fut rétrocédé à la République de Chine au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.)

Les manuscrits laissés par François Morlat¹, adjudant d'infanterie coloniale qui terminera sa carrière en 1904 après une longue suite de campagnes en Afrique occidentale, un séjour en Cochinchine en 1892-1893 et une expédition de quatre années (1897-1901) au nord du Tonkin et à Kwang-Tchéou-Wan, sont exclusivement consacrés à l'Extrême-Orient². Ils comportent des lettres adressées à sa famille et un journal divisé en trois sections autonomes qui correspondent aux trois phases d'une campagne qui conduit François Morlat à Saïgon tout d'abord, aux marches de la Chine ensuite (les garnisons du Nord Tonkin) et en Chine même avec un ample séjour dans l'enclave encore très précaire de Kwang-Tchéou-Wan. La première partie de ce journal est consacrée au voyage de Marseille à Saïgon du 3 octobre au 1^{er} décembre 1897, à la ville même de Saïgon que François Morlat retrouve transformée avec ses constructions nouvelles et son urbanisme moderne. La seconde section du journal est consacrée aux opérations militaires du nord du Tonkin. Ce séjour aux marches annamites de la Chine du sud apparaît bien comme une première approche de l'empire de Chine et de sa population, foncièrement différente des Annamites que François Morlat a l'habitude de côtoyer et de commander. À Moncay, où il est affecté, il observe « à huit cents mètres » « les forts chinois, établis près de la frontière ».

¹ *La France coloniale à l'assaut de la Chine, Journal de l'Adjudant François Morlat en Indochine et en Chine (1897-1901)*, Paris : Éditions Le Manuscrit, 2012, édition établie par Jean-Jacques Tatin-Gourier.

² L'ensemble des manuscrits de François Morlat appartient aux collections personnelles (archives indochinoises) de l'auteur de cet article.

De plus la population de cette zone frontalière n'est nullement annamite et l'armée française se consacre d'abord au recrutement de tirailleurs chinois, alors même que les tirailleurs annamites sont progressivement renvoyés vers Haïphong, le grand port du Tonkin. Ces tirailleurs chinois sont en fait destinés à l'occupation et à la pacification de Kwang-Tchéou-Wan. Et François Morlat est l'un des sous-officiers chargés de superviser leur transfert par terre et par mer. La troisième section du journal—la plus ample—constitue précisément une chronique de cette occupation militaire de Kwang-Tchéou-Wan. Or cette occupation s'avère extrêmement difficile et le récit qu'en développe François Morlat au jour le jour comporte une véritable gradation de la violence. Le face à face avec la Chine inconnue, qui s'esquissait dans le précédent séjour au Nord Tonkin, s'infléchit en une attente anxieuse d'affrontements avec les « pirates » et les redoutables membres des meurtrières « triades », dont on soupçonne qu'ils ont partie liée avec les mandarins traditionnels de l'empire chinois. C'est précisément cette gradation dramatique du face à face avec la Chine impériale, mystérieuse et hostile que nous étudierons ici.

Le 18 avril 1900, François Morlat note le départ de « la première Compagnie chinoise » pour Kwang-Tchéou *via* Haïphong. Peu après, il note également le rapide accroissement des recrutements des tirailleurs chinois :

Le 1^{er} mai, le recrutement des Chinois commence, incorporation de six Chinois du secteur de Moncay, les exercices commencent, les sergents Poulet et Noiret sont désignés pour servir d'instructeurs aux Chinois, il en arrive chaque jour, le 6 il en arrive quarante-cinq du secteur de Hacoï.

Alors que les tirailleurs annamites sont dispersés et répartis sur d'autres secteurs d'Indochine, le recrutement de Chinois, destiné en fait à l'occupation de Kwang-Tchéou [Guangzhou 广州, ou Canton], se renforce :

Le 15 mai, l'effectif des Chinois recrutés est de soixante-quatre, le rang de taille est alors formé (quatre sections et huit escouades).

Le 30 juin, « l'effectif de la compagnie est alors de deux cent trente-deux Chinois ».

Mais avec l'arrivée de ces Chinois enrôlés comme tirailleurs, les signes d'étrangeté et de désordre tendent à se multiplier : désertions, pathologies mystérieuses, subites et mortelles se conjuguent dans une incompréhension mutuelle croissante. Interviennent aussi de véritables substitutions de recrues : un Chinois recruté décide ainsi de se faire momentanément remplacer par son frère. Ces substitutions désorganisent la troupe en cours de formation militaire et réduisent le commandement à l'impuissance. François Morlat fait d'ailleurs remarquer qu'à Langson, poste militaire important du nord, le recrutement des tirailleurs chinois a été arrêté à cause de la multiplication des désertions.

Le 16 juillet 1900, au lendemain du défilé de la fête du 14 juillet, où Chinois et Français semblent s'être rapprochés (les Chinois promenant en ville de grandes lanternes « genre lanternes vénitiennes » et les militaires français buvant plus que de coutume), les désertions vont se multiplier et conduire François Morlat à ce diagnostic politique clair :

16 juillet. Paiement de la solde des quinze premiers jours de juillet le matin à 9 heures 30. Immédiatement après, à

10 heures 15, rassemblement pour le rapport journalier, un tirailleur manque à l'appel, il est parti aussitôt après avoir été payé, les recherches sont infructueuses, il est passé en Chine, sans doute.

Au réveil de la sieste, à 2 heures de l'après-midi, deux autres tirailleurs manquent encore à l'appel, ils ont laissé leurs effets touchés au corps, chez le marchand de soupe qui prépare leur nourriture.

À partir de cette date, il ne se passe guère de jours sans qu'un ou deux tirailleurs manquent à l'appel pour ne plus revenir. C'est l'époque aussi que les *boxers* choisissent pour leur révolution sociale, bien que les provinces limitrophes du Tonkin, soient relativement tranquilles, le soulèvement qui se fait en Chine n'en a pas moins son retentissement partout, même au Tonkin et surtout à la frontière de Chine. C'est à ce soulèvement qu'il faut imputer les nombreuses désertions qui se sont produites parmi nos jeunes recrues.

Le départ pour l'enclave de Kwang-Tchéou récemment occupée par l'armée française est précédé d'un grand nombre de ces désertions (François Morlat en dénombre quarante-cinq) qui concourent au caractère révolutionnaire de la situation. Et la relation de ce départ permet de souligner l'étrangeté foncière des Chinois au monde annamite. Elle permet aussi de souligner l'inquiétante proximité d'un monde foncièrement différent, à la fois superstitieux et passionné, conciliant paradoxalement le masque du secret et des accès incontrôlables de violence. Lors même du transport par mer, les incidents se multiplient notamment avec les femmes des tirailleurs chinois qui suivent la troupe :

Vers cinq heures nous remontons dans nos casernements et les tirailleurs transportent les bagages sur la plage.

Pendant la nuit, la femme d'un tirailleur chinois qui s'est saoulée fait du tapage dans le camp des femmes, le sergent indigène 3392, qui veut la faire taire, reçoit d'elle un coup de bouteille cassée et est blessé assez gravement un peu au-dessous du genou droit. (13 août).

Mais intervient aussi l'opium qui rend nombre de tirailleurs inaptes à tout service. Quant aux pratiques religieuses, le culte rendu à Bouddha est étroitement lié, selon François Morlat, aux désertions. Ce culte masquerait en fait une concertation indéchiffrable aux militaires français, une vie secrète du groupe des Chinois. La recherche de pronostics et d'oracles lui paraît autoriser et par là même accélérer les désertions :

Avant le départ de la compagnie, tous les tirailleurs veulent donner des offrandes à Bouddha, faire brûler quelques bâtonnets d'encens et faire partir des pétards, puis dire des prières devant l'autel. Ils consultent aussi Bouddha pour savoir s'ils doivent partir, s'il ne leur arrivera pas de malheurs... et selon la réponse de Bouddha ils font leurs préparatifs de départ avec la compagnie, ou se préparent à passer la frontière pour ne pas revenir. (25 juillet)

Mais ce n'est là qu'un avant-goût de ce qui attend François Morlat à Kwang-Tchéou. Dès son débarquement, François Morlat, très critique, constate et déplore la terreur que les Français font régner sur la zone en recrutant par la force des coolies pour décharger les navires débarqués :

Le recrutement de ces coolies a été impossible et les moyens employés étaient au moins maladroits, pour ne dire que cela !! Des patrouilles et des reconnaissances de toutes armes cernaient les villages et traquaient les indigènes mâles qui n'avaient pas encore eu le temps de

se sauver en lieu sûr (en Chine surtout). Tous les hommes susceptibles de porter des charges, quelle que soit leur situation pécuniaire et sociale, étaient entraînés à bord du Tanaïs s'ils étaient pincés. Cette chasse à l'homme n'a donné, malgré les rigoureuses mesures employées, qu'un nombre infime de porteurs, quatre-vingts environ, alors qu'il en était demandé mille cinq cents sur deux mille. Si la chasse n'a pas été productive, l'effet moral et matériel n'en a pas moins été désastreux. Il n'y avait plus d'habitants mâles sur tout le territoire de Kwang-Tchéou, des vieillards, des infirmes, des femmes et des enfants, voilà tout ce qui restait. Tous les hommes avaient passé la frontière et étaient allés dans les centres chinois voisins grossir le nombre des mécontents et critiquer auprès de leurs mandarins les manœuvres de l'administration française, et cette violation brutale du droit des gens. (17 août)

Le retour de la paix est lent et difficile et exige de « belles promesses » et des garanties quant à la fin des persécutions. En fait la troupe va se substituer aux coolies enrôlés de force. Les tirailleurs chinois, outre leur solde de militaires, devront être payés pour leur travail de coolies. Ce qui évidemment retarde la formation militaire des tirailleurs chinois récemment recrutés. Cette formation indispensable incombe nécessairement aux seuls gradés européens : à la différence des tirailleurs annamites qui comptent des gradés compétents dans leurs rangs, les tirailleurs chinois ne sont pas en mesure de fournir le moindre cadre instructeur.

La première permission des tirailleurs chinois sur le territoire de Kwang-Tchéou donne lieu à des débordements (on rapporte au camp que « les tirailleurs se répandent dans les villages abandonnés, courtisent les femmes qui y sont restées et chapardent tout ce qu'ils trouvent »). Mais ces prétendus débordements (les

tirailleurs chinois mariés installés d'une façon très précaire—quatre couples par chambre—ont simplement acheté des objets de première nécessité qui leur ont été injustement confisqués) donnent lieu à une répression qui ne fait qu'accroître les tensions. Pour se défendre, les tirailleurs incriminés produisent d'ailleurs des factures du « commerçant chinois Charles » :

Enfin le résultat qui a aussi son importance c'est que les tirailleurs chinois qui ont été ainsi traqués par des patrouilles d'Européens, sans le moindre motif, sans avoir à se reprocher le plus léger méfait, n'ont pas manqué de manifester leur mécontentement et étaient profondément vexés des moyens employés contre eux. Tout ce déploiement de forces européennes contre les tirailleurs de la compagnie était inutile et maladroit. Ce n'est pas là le moyen d'obtenir d'eux un peu de confiance et de les gagner à notre cause. [...]
 Nous avons tout ce jour-là une bien mauvaise impression sur Kwang-Tchéou-Wan. Cela ne devait que s'accroître de plus en plus comme malheureusement nous l'avons appris.

La gradation des affrontements va en fait commencer. Se produisent tout d'abord des désertions aggravées par le fait que les tirailleurs volent en partant armes et cartouches. Ce qui contraint les officiers à multiplier les rondes et à en exclure les tirailleurs chinois. L'identité confuse des premiers déserteurs—l'un d'entre eux a manifestement menti sur son village et sur sa province d'origine—redouble les craintes. S'instaure désormais « une surveillance constante pendant toutes les nuits. » François Morlat lui-même est conduit à suspecter la présence d'agents qui attisent des rumeurs alarmistes et d'espions au sein même du camp. Une séance de somnambulisme, lors de cérémonies dédiées à Bouddha,

est complaisamment traduite à François Morlat par un « sergent chinois ». Le tirailleur chinois somnambule évoque clairement la perspective prochaine d'une attaque de groupes numériquement importants de « pirates » :

« 5^e demande : Que fait 4064 (le tirailleur déserteur) à Wan-Po ?

« Réponse : À Wan-Po, 4064 doit se joindre à une bande de quatre cents pirates armés et lorsqu'ils auront reçu le renfort qu'ils attendent, vers le dix-huitième jour de la huitième lune, ils viendront conduits par 4064 attaquer Fort-Bayard et Hoi-Téou, pendant la même nuit deux mille pirates venant de Ma Tchiang attaqueront Tché-Kam et viendront se joindre à ceux-là. Tous les Français seront expulsés du territoire et les Chinois prendront les fusils et les canons. »

Dans un véritable état de siège, François Morlat note également que, dès qu'il ordonne d'envoyer des patrouilles pour connaître l'origine des signaux optiques échangés de nuit entre la ville et la forêt, l'échange de ces signaux cesse immédiatement. Tout suggère donc de menaçantes infiltrations au cœur du système militaire de défense.

Enfin les vols et les violences se multiplient : vols de matériaux dans le fort lui-même, cambriolage d'une boutique tenue par un commerçant chinois établi rue d'Alger. Les désertions et les vols d'armes continuent par ailleurs. François Morlat évoque les « embaucheurs chinois qui pullulent ». La suspicion croît et entraîne bien des humiliations : le retrait de leurs cartouches sur ordre du commandement « vexe » les tirailleurs chinois. Le 28 décembre 1900 se produit une première agression par balle. Une seconde agression donne lieu à une arrestation et à un châtement « par erreur ». François Morlat

remarque que les commerçants chinois établis près du camp sont souvent pris pour cibles. L'un d'entre eux, établi près du camp, semble particulièrement visé et les objectifs des agresseurs ne relèvent pas simplement de la délinquance :

Les pillards qui l'ont dévalisé sont affiliés à la secte des Triades qui s'attaquent surtout aux catholiques.

Les informations quant à des affrontements meurtriers avec les Chinois se multiplient : le combat de Vion Loc et « la mise à mort par les Chinois de deux enseignes de vaisseau, Korm et Gourlaouen » donne lieu à un service religieux le 16 novembre 1900. Mais ces violences vont toucher le territoire même de Kwang-Tchéou : c'est le meurtre du commandant Lacoste, assassiné avec son traducteur (sa « femme annamite » est gravement blessée) dans le poste isolé de Tai-Ping (19 janvier 1901). Le meurtre est suivi du pillage des armes. Les complicités locales semblent par ailleurs évidentes. D'après François Morlat, les complicités se situent au niveau des notables locaux officiellement ralliés à l'occupation française. L'agression est évoquée en termes de conjuration. « Pirates », « serment », « conjuration » sont des termes qui renvoient à une Chine opaque, mystérieuse et qui se révèle mortellement hostile :

La garnison de Tai-Ping se composait du garde principal chef de poste, de deux sergents indigènes, deux caporaux et vingt et un miliciens. Un sergent et six miliciens étaient originaires du cercle de Moncay, tous les autres avaient été recrutés dans le pays. Ce sergent indigène qui est considéré comme ayant fait le coup était, dit-on, le fils d'un ancien chef pirate célèbre, Luong-Tam-Ky.

Tous ces misérables miliciens se sont prêté serment entre eux, de rester alliés jusqu'à la mort, de ne jamais se dénoncer entre eux, jurant que Bouddha punisse ceux qui manqueraient à leur serment si cela arrivait. Ce serment a été fait dans les conditions habituelles. Un grand festin est préparé, tous les mets sont présentés à l'autel de Bouddha ; le sang d'un coq noir a été recueilli dans un bol qui est placé sur le plateau contenant les mets et le *choum-choum*. Tout le monde étant réuni, on demande à Bouddha de donner de bons conseils, d'éclairer l'assistance, puis les conditions sont indiquées, chacun a le droit de se faire entendre, d'émettre ses idées, ses opinions, de tout cela il est fait un programme, un recueil des idées générales, des grandes lignes de ce qui doit être fait. Celui qui prend la présidence de la réunion, après avoir salué Bouddha, porte à ses lèvres le bol de sang de poulet, en boit un peu et le repose sur le plateau. Tous ceux qui sont favorables au programme qu'il a indiqué au préalable, prennent le bol tour à tour et boivent un peu du sang du même poulet. On boit ensuite le *choum-choum* avec le même cérémonial. On fait ripaille ensuite avec les plus belles promesses de ne jamais manquer à son serment, d'être tous frères... etc.... Pour ce qui eut lieu à Tai-Ping tous les miliciens se sont rendus à tous les *desiderata* du sergent et ont juré d'accomplir leur terrible programme. (21 janvier 1901)

Ainsi c'est un imaginaire finalement très classique de la société secrète, de la clandestinité et du complot qui sous-tend la perception de la résistance chinoise à la colonisation.

Le 7 février 1901, on signale une bande de cent vingt pirates qui parcourt le territoire de Kwang-Tchéou. Cette bande « affiche dans les villages écartés et sur les routes des pancartes engageant les indigènes à la révolte. » Le 8 février, ce serait cette même bande qui s'enhardit jusqu'à attaquer la maison de jeu située tout près du camp français. Les « pirates » sont « armés de fusils, de

revolvers, de haches ». Les civils français présents dans la maison de jeu, et notamment un dénommé Aymes, conducteur des travaux publics, organisent leur défense. Les pirates se dispersent, puis se rallient grâce à des torches qu'ils allument et brandissent en fuyant vers le nord. Deux cadavres de pirates sont retrouvés sur les lieux mêmes de leur attaque :

Un pirate est étendu dans le commissariat par terre, il est mort. Cet individu paraît assez bien mis, ses effets sont en bon état, il porte la ceinture rouge des Triades. Une balle lui a traversé la poitrine et il a été blessé aussi à la face. Une très forte hache de bûcheron a été ramassée près de l'endroit où il est tombé.

Exposition des corps et décapitation suivent dans une sorte de grande mise en scène punitive et profanatrice qui se veut évidemment exemplaire et dissuasive :

Les deux pirates tués sont attachés à deux poteaux placés dans la rue en face du bureau de police. L'un de ces pirates a une torche allumée dans la main droite qui est levée, celui-là a une chemise d'Européen et un paletot cachou (il serait intéressant de savoir s'il y a des initiales ou des marques quelconques, on y regarde mais on ne remarque rien). Tous les deux portent la ceinture rouge des Triades. À trois heures, on coupe la tête de ces deux pirates, les corps sont enterrés et les têtes portées sur un sampan au milieu de la mer.

Ordre est donné de procéder à des exécutions immédiates en cas d'attaque de fonctionnaires. Néanmoins menaces et attaques se multiplient. Les dispositifs de surveillance se renforcent. Mais l'armée ne réussit jamais à capturer un pirate vivant. Les enquêtes auprès des chefs de village ne donnent généralement aucun résultat : François Morlat les accuse de duplicité et

même de complicité avec les « pirates ». L'adjudant Morlat, au terme de sa campagne chinoise et à l'issue d'une longue carrière coloniale qu'il ne rappelle jamais dans son journal et dans la correspondance qui nous est parvenue, est en mesure de s'inscrire en faux contre un discours colonial officiel qui donne pour acquise et glorifie la « pacification » de Kwang-Tchéou-Wan :

En ajoutant à cela les nombreuses attaques dirigées contre des factionnaires aux chantiers des constructions, on pourra ainsi constater que la tranquillité est loin d'être complète et que la pacification est un vain mot pour ce qui concerne Kwang-Tchéou.

Le journal de François Morlat est étrangement dépourvu de tout développement intime : le texte est avant tout une chronique régulière et précise des faits dont il est le témoin et des opérations militaires dont il est un des acteurs. La relation des opérations du Nord Tonkin ne comporte aucune dramatisation avant que ne commence le recrutement des tirailleurs chinois. C'est avec ce recrutement et surtout au cours des opérations de Kwang-Tchéou-Wan que croît la tension et que gagne un indéniable pessimisme. Le 21 février 1901, François Morlat quitte Kwang-Tchéou pour Haïphong. Ultime escale dans le grand port du Nord de l'Indochine avant le départ pour la France et la retraite. Étrange escale aussi où le soldat de la Coloniale clôt définitivement son journal sur une ample évocation de la disparition et du suicide du sergent major Poullain de la Compagnie de dépôt de Haiphong.

À l'évocation du témoignage d'indigènes qui ont vu dans la campagne « un Européen qui était assis la tête dans les deux mains paraissant réfléchir » (14 mars 1901)

succède le récit de la recherche et de la découverte du corps du suicidé par noyade :

Vers dix heures du matin des indigènes viennent rendre compte qu'un Européen noyé a été trouvé dans le Song Cau. C'est le corps du sergent major Poullain, il est rapporté à l'infirmerie vers trois heures de l'après-midi. Le corps est gonflé comme un ballon, il est tout habillé et chaussé de brodequins. La face est d'un noir violet, la peau des joues et du front est un peu déchirée en deux ou trois places. L'enterrement a lieu à cinq heures trente du soir. (15 mars 1901).

Ce sont là les ultimes lignes du journal. Une lettre ultérieure, rédigée après le retour en France et adressée à un ami évoque la vie paisible menée dans une petite ville de province—Suilly-la-Tour, dans la Nièvre—, où François Morlat occupe l'emploi de receveur buraliste de première classe. Mais cette lettre mentionne aussi la fatigue accumulée au fil des campagnes coloniales :

Ayant fait plusieurs longs séjours dans les colonies, je me sentais fatigué et ai voulu venir prendre ma retraite en province au milieu d'une population paisible, tranquille et bienveillante, loin du bruit des villes. Je crois, mon cher ami, avoir trouvé ce que je désirais.

Nous ne saurons pas quel rôle a joué la confrontation avec les Chinois de Kwang-Tchéou-Wan dans la genèse de cette lassitude extrême de François Morlat.

Jean-Jacques TATIN-GOURIER
Université François-Rabelais, Tours

DE BERLIN À PÉKIN : LES TROIS SAUTS DE WANG-LOUN D'ALFRED DÖBLIN

Alfred Döblin, médecin de trente-quatre ans, spécialisé en psychiatrie, exerce dans les quartiers populaires de Berlin autour de l'Alexanderplatz. *Les trois Sauts de Wang-loun* est son premier roman, après quelques nouvelles et des articles publiés dans la revue expressionniste *Der Sturm*¹. Pourquoi, au début de 1912, a-t-il entrepris des recherches pour préparer son « roman chinois », selon sa propre expression ? Il est vrai qu'un événement considérable vient de se produire : la proclamation de la République chinoise le 1^{er} janvier 1912. L'empire, fondé il y a plus de deux mille ans, s'est effondré² ; la dynastie mandchoue des Qing 清 (Ts'ing), en pleine décadence, a été vaincue par la

¹ *Der Sturm* a été fondé en 1910 par Walden, condisciple de Döblin à l'université de Berlin.

² L'empire chinois a été fondé en 221 avant notre ère (dynastie des Qin 秦).

révolution chinoise d'octobre 1911¹. Les grands empereurs mandchous du XVIII^e siècle, eux, avaient marqué l'histoire chinoise par leur rayonnement culturel et leurs conquêtes. Le Berlinois, qui s'inquiétait de la politique impérialiste belliqueuse de Guillaume II, a été attentif aux effets produits par celle de Qianlong 乾隆, à l'origine de nombreuses révoltes ; un certain Wang-loun 王伦 [Wang Lun] en a mené une dans la région du Shandong en 1774. Döblin a utilisé pour son roman les récits de différentes insurrections contre des empereurs mandchous.

Le romancier a ainsi profité de l'intense activité de la sinologie allemande à son époque ; il était informé directement par Martin Buber et Richard Wilhelm². En 1912, tandis qu'il commençait son roman, eut lieu une exposition très importante « L'art ancien d'Extrême-Orient³ » organisée par Otto Kummel, fondateur du Musée d'art d'Extrême-Orient à Berlin. Döblin s'est largement documenté au point que son roman a été

¹ La dynastie mandchoue des Qing (1644-1911) avait Pékin pour capitale.

² Par exemple, *Chinesische Geister und Liebes Geschichten*, rassemblées par Martin Buber en 1911 et *Chinesische Abende* traduites par Leo Greiner et Ping-shou Tsou en 1913. Hermann Hesse a publié des recensions de ces deux ouvrages. Richard Wilhelm a publié en 1914 *Chinesische Volksmärchen*. Otto Hauser a publié une traduction de poèmes, *Chinesische Gedichte*, en 1917.

³ Otto Kummel a rassemblé des collections existantes et les a largement complétées, faisant de ce musée un des plus importants d'Europe. Ces collections ont été gravement endommagées pendant la Seconde Guerre mondiale, mais le musée a pu être reconstitué en partie grâce à de nouvelles acquisitions. Le *Museum für Ostasiatische Kunst* a ouvert à Berlin en 1970.

approuvé par des sinologues¹. Notre investigation ne portera donc ni sur les sources, bien établies par la critique allemande², ni sur les faits, mais plutôt sur leur interprétation. J'étudierai quelques problèmes posés par ce roman foisonnant, organisé autour du thème de la violence : conquêtes de l'empereur Qianlong, non-agir (*wuwei* 无为) des pauvres ; cette dimension politique est corollaire d'une réflexion menée par Döblin sur la violence du futurisme. Avant de partir pour l'empire de Qianlong, arrêtons-nous sur la dédicace qui fait le lien entre Berlin et la Chine.

Quelles questions contemporaines un voyage imaginaire dans l'empire de Qianlong pouvait-il susciter ? Si l'on prend littéralement la dédicace de Wang-loun, on se demande si Döblin ne s'est pas embarqué pour la Chine afin d'échapper au vacarme des rues de Berlin.

Je vais fermer ma fenêtre.

Les rues ont pris des voix bizarres ces dernières années. On a tendu un gril sous les pierres. À chaque poteau pendillent de gros éclats de verre, des plaques de fer qui grondent, des tubes qui mâchent l'écho. Le bois, l'air comprimé, des bouches formidables, des roulements incessants emplissent l'atmosphère d'un bruit sourd, discordant, saccadé. [...]

Je ne blâme pas ces vibrations déconcertantes. Mais je ne m'y retrouve pas.

¹ Cf. « Je trouvai cocasse que l'un des premiers commentaires détaillés fût celui d'un sinologue de métier qui trouvait authentique jusqu'à mon personnage principal », dans « Der Epiker, sein Stoff und die Kritik », dans Döblin 1963 : 338.

² Voir Postel 2006 : 126. Une de ses sources principales est l'ouvrage de Jan de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* (Groot 1903). Philippe Postel a étudié des emprunts précis, par exemple la mort de Wang-loun.

Je ne sais pas à qui sont ces voix. Quelle est donc cette âme qui a besoin d'une voûte de résonance aussi écrasante¹ ?

Au cours du roman, Döblin prend plaisir à faire jouer « le merveilleux orchestre impérial » de Qianlong, à faire résonner les gongs des cortèges de mandarins, tinter les clochettes des pagodes « qui détournaient de leurs errements les esprits sans refuge » (p. 46) et sonner la « musique douce » jouée par les « Vraiment Faibles » (p. 235). La musique chinoise répond au tintamarre de la ville industrielle. La dédicace continue ainsi :

Je les connais pourtant, ces hommes qui passent sur le trottoir. Leur T.S.F. est neuve. Mais leur cupidité grimaçante, leur lascivité au nez mince et flaireur, l'arrogance satisfaite de leur menton bien rasé, la grossièreté dont leur cœur s'amenuise à filtrer le sang épais, leur ambition au regard de chien, aux yeux vides, elles ont aboyé à plein gosier à travers les siècles et les ont remplis de... progrès. (p. 30)

À l'époque où Apollinaire chante la « grâce » d'une « rue industrielle », où les collaborateurs de la revue *Der Sturm*, où Cendrars et surtout les futuristes s'enthousiasment pour les machines et la vitesse, Döblin ferme « portières et volets » comme Baudelaire, « pour bâtir dans la nuit [s]es féeriques palais ». Il se promène dans la Cité Interdite, accompagne Qianlong dans ses demeures et ses jardins. Il donne vie au grand lama du Tibet, à un moine bouddhiste devenu ermite, à ceux qu'il appelle les « Vraiment Faibles », vagabonds, déclassés, infirmes, victimes d'injustices et d'abus de pouvoir.

¹ Döblin (1915) 1989 : 29 (nous indiquerons simplement la page entre parenthèses).

Tandis que les tramways accélèrent, que hurlent les T.S.F. et que les avions « s'élèvent comme des colombes », les êtres humains continuent de s'agiter mus par l'avidité, la vanité et le ressentiment. Döblin est un moraliste, et le détour par la Chine s'inscrit dans une quête qui rappelle souvent celle de Pascal. Il invoque ici les sages de l'ancienne Chine, que l'on appelle « taoïstes », dont de nouvelles traductions venaient de paraître¹. Son livre est dédié à Liezi 列子. L'empire de deux mille années s'est effondré, mais la parole de Liezi reste neuve :

Dans la vie de cette terre, deux mille ans sont comme une année.

Gagner, conquérir ? Un vieil homme a dit : « Nous allons et ne savons où. Nous demeurons et ne savons où. Nous mangeons et ne savons pourquoi. Tout cela, c'est le puissant élan de vie du ciel et de la terre. Qui donc alors peut parler de conquête, de possession² ? »

Derrière ma fenêtre, je vais sacrifier au sage vieillard, à Liè-dsi, et ce livre impuissant [*ein ohnmächtiges Buch*] sera mon offrande. (p. 30)

Impuissant, faible, désarmé contre la prodigieuse marche de l'industrie et de la violence, ce livre l'était, assurément. Döblin revient à la fin de sa vie sur

¹ Voir Richard Wilhelm, *Lao Tse Tao Te King : Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, 1919 ; *Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, 1911 ; *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, 1920.

² Cf. « La nature ne vous appartient pas : elle vous est fournie par l'univers. Vos descendants ne vous appartiennent pas : ils ne sont que mues confiées par l'univers. C'est pourquoi vous marchez sans savoir où vous allez, vous vous arrêtez sans savoir où vous restez, vous mangez sans connaître les saveurs. Telle est la force du souffle Yang de l'univers. Comment pourriez-vous posséder quelque chose ? » (Lie-tseu, *Traité du Vide parfait*, I, 14, dans Lie Yukou 1997 : 28).

l'inquiétude qui l'animait quand il l'écrivait : « Je voyais le monde—la nature, la société—rouler tel un tank pesant des tonnes sur les hommes, sur l'homme¹. » Aussi le voyage imaginaire dans l'empire de Chine pose-t-il des problèmes brûlants en 1912, car, écrit Döblin, « l'auteur transporte le feu de la situation contemporaine dans l'époque disparue² » : l'impérialisme et ses conséquences sociales, la question de la violence, après l'échec de la révolution russe de 1905, les grèves ouvrières en Europe et en Chine, comme celle des mineurs du Hunan 湖南 en 1906. S'il ne partage pas l'enthousiasme de l'avant-garde envers la technique, Döblin est loin d'être réactionnaire. Il déteste la hiérarchie militaire, la routine, le confort bourgeois et les préjugés provinciaux. Il se plaît dans une grande ville, il aime les cafés, les places, les rues animées, les quartiers populaires : « La grande ville, la puissance réelle³... »

Il prend un plaisir manifeste à promener son lecteur dans les villes chinoises, en pleine croissance au XVIII^e siècle. L'activité urbaine et les grands mouvements de masse ont donné à l'écrivain un nouveau terrain d'aventure remettant en cause le roman d'apprentissage traditionnel, fondé sur l'individu. La Chine du XVIII^e siècle lui permet de mener une expérience à la fois politique et esthétique : « tous mes livres épiques ont jusque-là été des tests », écrit-il dans *Épilogue*. Chaque roman propose une expérience en vue d'établir un savoir

¹ Döblin 1963, *Epilog* (1948) : 387, cité par Vanoosthuyse 2005 : 51. Cet ouvrage m'a été très utile pour situer *Wang-loun* dans l'œuvre de Döblin.

² Döblin 1963, « Der historische Roman und wir » (1936) : 181.

³ Döblin 2002 : 397.

et se termine sur une nouvelle question. Ainsi l'empire chinois des Qing est-il le milieu choisi pour confronter un homme sans qualité, sans éducation, ni morale, un être solide, égoïste et joyeux à une injustice majeure (l'exécution d'un innocent dans le cadre de la répression impériale contre les musulmans). Que se passe-t-il ? Un traumatisme (« il tremblait ; ses membres étaient pris subitement d'une sorte de faiblesse et de paralysie », p. 59), suivi d'une « dépression » (Wang-loun s'enferme dans une cabane du temple où il pleure et il erre désespéré dans les montagnes), puis d'un passage à l'acte (il tue le capitaine des gardes) ; devenu de ce fait hors-la-loi, il prend conscience de la souffrance de tous. Son odyssee à travers la Chine le mènera jusqu'au Palais impérial à Pékin, mais son entreprise s'achèvera sur une catastrophe. Dans ce cas, comment interpréter ce roman que l'auteur qualifie d'« épique » ? Le conflit entre les troupes impériales et les Vraiment Faibles présente des épisodes épiques à considérer selon la perspective d'ensemble : un questionnement de la violence.

QIANLONG ET GUILLAUME II¹

Commençons par le centre : l'empereur. Le chapitre qui lui est consacré, intitulé « Le Maître de la Terre Jaune », se trouve au milieu du roman. En voici les premières lignes, dignes d'une épopée :

Khien-loung, le grand empereur, investi de l'empire du monde par la nature et par le ciel éternellement

¹ Qianlong régna de 1736 à 1796 ; Guillaume II régna de 1888 à 1918.

mouvants, revenait de chasser et de méditer dans les steppes tartares du nord et rentrait à Moukden. (p. 281)

Döblin, cependant, présente Qianlong affaibli, sujet à des accès de démence sénile, diagnostiquée à partir de symptômes : il se prosterne derrière une tortue, traverse « des crises d'amollissement et d'apathie profonde » ; « ses lèvres pendaient, il marmottait des paroles informes » (p. 283). Comme l'état de l'empire est indissociable de celui du Fils du Ciel, ces malaises correspondent aux troubles sociaux en cours. L'empereur apparaît accablé par sa tâche, rongé par l'angoisse après la mort suspecte des habitants d'une ville entière¹. Il fait venir du Tibet Paldane Yiché, le grand Lama, à qui il demande conseil. Alors que l'empereur cherche un remède magique à son l'angoisse, sa souffrance est, pour le lama, le début de la sagesse. Celui-ci rappelle à l'empereur « vieilli », avec une douce ironie, qu'autrefois « l'écroulement de peuples entiers n'avait pas touché son oreille » (p. 309). Qianlong a en effet mené des guerres cruelles : lors de la conquête du Turkestan oriental, on coupa plus de 10 000 têtes de Chinois musulmans ; les Dzoungar furent décimés à Lhassa ; les aborigènes Miaozi 苗子 furent exterminés et leurs chefs suppliciés ; la Kachgarie fut annexée sous le nom de « Nouvelle Marche » (Xinjiang 新疆). Les généraux vainqueurs étaient honorés par l'empereur, alors « le peuple comprit que les vertus militaires (force, autorité, destruction) étaient supérieures et conduiraient plus vite aux honneurs

¹ La ville était assiégée par les troupes impériales qui auraient massacré les « Vraiment Faibles » qui s'y étaient réfugiés. Wang-loun les a empoisonnés pour leur éviter les supplices.

que les vertus civiles de travail patient, d'équité, de réciprocité¹ ».

Le parallèle entre Qianlong et Guillaume II s'impose. Döblin rappelle à plusieurs reprises que, boursier dans un lycée impérial, il a souffert de la discipline militaire². Il affirme dans *Voyage et Destin* qu'il a mené un combat quotidien et a écrit ses « gros volumes » « contre l'esprit arriéré et l'indéracinable mentalité militaire³ » dominant à son époque en Allemagne, dans l'Autriche de François-Joseph et la Russie de Nicolas II, dont l'armée venait de réprimer féroce une révolte d'orpailleurs chinois dans le bassin de la Léna en février 1912. Selon la plupart des spécialistes, cette révolte aurait donné à Döblin l'idée de son « roman chinois⁴ ». La réponse du Lama à l'appel angoissé de Qianlong peut s'entendre comme une critique de la répression : « On ne peut pas dormir lorsque la nuit mille ossements d'esprits qui gémissent et accusent heurtent les portes et les cloisons » (p. 314)⁵. Cette

¹ Soulié de Morant 1929 : 409. Cf. « Ils sont durs et querelleurs, les forts écrasent les faibles, on honore les vainqueurs mais pas la justice. » (Lie 1997, III, 6).

² Voir Döblin 2002 : 141 : « La mentalité étatique prussienne, dont faisaient partie la discipline et l'application au travail. » ; Einstein s'est révolté contre la discipline militaire du lycée impérial de Munich au point de fuir en Suisse à l'âge de quinze ans.

³ Döblin 2002 : 397.

⁴ Voir Postel 2006 : 137 et Petit 2003 : 112. Cette insurrection noyée dans le sang a fait l'objet d'articles de presse : « Die Lena Tragödie », *Vösische Zeitung*, 25. April, 1912, n° 210 ; « Gold und Blut. Das Blutbad in den Lenagoldwächereien », *Berliner Tageblatt*, 27. April 1912, pp. 2-3. Döblin a pu aussi penser à la révolte des mineurs du Hunan et aux insurrections paysannes en Chine du Sud pendant les dernières années de l'empire chinois (1906-7).

⁵ Guillaume II sera-t-il hanté par les dix millions de tués de la Première Guerre mondiale dont il a été le principal responsable ?

politique agressive entraîna de grandes révoltes contre l'empire mandchou, sévèrement réprimées en 1774 (celle Wang-loun), puis en 1793 et en 1796. C'est là le sujet du roman : la dissidence puis la révolte des Vraiment Faibles.

LES VRAIMENT FAIBLES

Döblin définit ainsi le thème de son roman :

Dans un roman chinois, j'ai commencé par le coup de timbale et le sourd roulement de tambour de la révolution souterraine. Pour des raisons purement formelles, je dirais musicales, le livre commence par le récit d'un seul, récit que je déroule ensuite, et cet homme doit devenir le fil rouge auquel d'autres fils s'agrègent, et c'est ainsi que je regroupe autour de lui des individus, les uns après les autres. [...] Le thème était : quelqu'un combat en vain la violence sans utiliser la violence, un héros faible, le vraiment faible¹.

Le premier chapitre, « Wang-loun », est centré autour du héros. Rien ne semblait prédisposer Wang-loun à devenir le chef des Vraiment Faibles, c'était plutôt un « vraiment fort », un athlète, rusé, voleur, assassin s'il le fallait—un personnage rabelaisien comme les héros pittoresques d'*Au bord de l'eau*. Il aime la bagarre, les fêtes, les farces, les déguisements. Il s'est « converti » au *wuwei* parce qu'il n'a pas supporté l'exécution de son voisin Sou-koh, un Chinois musulman, dont il admirait « la nature grave et pondérée ». Or Sou-koh a été arrêté après que son neveu, à Kan-souh [Gansu 甘肃], « avait lu

¹ Döblin 1963, « Der Bau des epischen Werkes », *Die Neue Rundschau*, avril 1929 : 130-2.

le premier à haute voix des passages d'un vieux livre¹ » (p. 55). Il a été massacré à coups de sabre par des policiers : « Sou-koh était mort, voilà l'événement terrible » (p. 63). Wang-loun est hanté par l'image des cinq sabres et du sang sur le mur blanc : oui, « l'officier avait commis une injustice ». Wang-loun a tué l'officier, mais cela ne l'a pas délivré de la vision obsédante.

Hors-la-loi, Wang-loun partage l'existence misérable des vagabonds, la faim, le froid, les maladies. L'auteur lui-même déclare : « C'est à ce peuple, à cette nation que j'appartiens—aux pauvres². » Wang-loun s'arrête en hiver aux montagnes du Nan-kou où Man-noh, un ermite bouddhiste, lui enseigne la voie. Wang-loun organise avec Man-noh, sur le principe du *wuwei*, la ligue des « Vraiment Faibles » sous le nom de « Melon cueilli », titre du deuxième chapitre. L'action devient alors collective : le destin de Wang-loun est lié à celui des Vraiment Pauvres³ :

Ma pensée et mon travail intellectuels sont liés, explicitement ou non, à Berlin. [...] Quand je parlais de la Chine, de l'Inde ou du Groenland, c'est toujours de Berlin que je parlais. Ici, j'ai vu disparaître l'individu et exister les masses laborieuses et souffrantes. Le collectif, la masse du peuple engagée dans un mouvement

¹ On pense aux lecteurs d'un autre livre sacré, persécutés en Europe centrale à cette époque.

² « La certitude m'est restée que nous faisons, que je faisais partie des pauvres. Elle a déterminé toute ma nature. C'est à ce peuple, à cette nation que j'appartiens—aux pauvres. » (Döblin 2002 : 140).

³ « En 1793, les sectateurs du Lotus Blanc prêchèrent une doctrine d'austérité, de douceur et de renoncement, jeûnant, priant en commun et guérissant les malades par des incantations. Avant que la révolte préparée ne pût éclater, on arrêta et fit mourir la plupart des chefs. » (Soulié de Morant 1929 : 409).

révolutionnaire pour rejeter sa misère, ce fut dès avant la guerre le sujet de mon premier livre [i.e., *Wang-loun*]¹ .

Wang-loun ressemble, par son énergie, son insolence et son audace, aux hors-la-loi d'*Au bord de l'eau*². Seuls les héros sont valorisés dans le roman chinois, alors que le peuple occupe ici la place centrale³. De plus, l'efficacité au combat est valorisée dans *Au bord de l'eau*, non le *wuwei*. Pourtant le mot d'ordre des ligueurs, « faire régner la justice au nom du Ciel » (*ti tian xing dao* 替天行道), aurait pu être repris par Wang-loun⁴. Le problème posé par Döblin serait plutôt : comment les Vraiment Faibles peuvent-ils se défendre, par le non-agir ou par l'action violente ? Les trois sauts (*Sprünge*) de Wang-loun représentent symboliquement ce dilemme.

¹ Döblin 1963, *Katalog* : 214.

² Voir Shi Nai'an 1978. Le Wang Lun du roman est aussi un personnage historique, passé à l'insurrection vers 1050 (sous les Song). Il est ainsi décrit : « Wang-loun, le Clerc-à-robe-blanche, est un velléitaire, confus dans ses propos » (ch. I, p. 409). Il a échoué aux examens, c'est pourquoi il s'est « caché dans les herbes » (ch. XI). Lettré sans charge officielle, il n'a pas de grands talents militaires, « il n'a que jalousie pour les êtres d'élite » (ch. XIX, p. 410). Premier chef des brigands, il sera tué par l'instructeur Lin Chong qui le remplacera (ch. XIX).

³ M. Kern, *Wie Lao-Ta unter die Rebellen kam* (retraduction de *The Adventures of a Chinese Giant*, paru en 1872 dans *China Review*). Lu Da 鲁达, officier « à l'imposante stature » est devenu moine, pour échapper à une arrestation après un meurtre, sous le nom de Sagesse-Profonde, il est surnommé « le bonze tatoué ». Albert Erhenstein, collaborateur de la revue *Der Sturm*, un des principaux informateurs de Döblin, publiera en 1927 un extrait du roman chinois sous le titre *Räuber und Soldaten*.

⁴ Ce mot d'ordre sera adopté, par les Taiping 太平 (1849), par les insurgés du mont Emei 峨眉 (1851) puis par les *Boxers* (*Yihetuan* 义和团, 1900).

Avant le désastre final, Wang-loun et son compagnon La Cloche Jaune se reposent des horreurs de la guerre dans une prairie où coule un ruisseau, un lieu paisible correspondant au thème taoïste du retour au naturel auquel Döblin lui-même était sensible : « l'eau, quel miracle ! »—« l'élément souple et élastique¹ ». C'est l'élément de l'enfance de Wang-loun, qui accompagnait son père en mer. Wang-loun détache alors son épée, l'enfonce dans l'herbe et saute une première fois par-dessus le ruisseau : « Maintenant, je suis dans le Nan-kou. Ma-noh fait ce que je veux faire. Tout tourne mal. Il me faut courir plus loin » (p. 456). Wang-loun a abandonné la vie de brigand qu'il avait menée depuis sa fuite pour adopter le non-agir (*wuwei*). Il organise le « Melon Cueilli » avec Man-noh, un moine bouddhiste ayant fui son monastère. C'est un mouvement d'hommes et de femmes « mélancoliques et pauvres ». Vivant de mendicité, ils se consacrent à la prière, à l'entraide et à l'amour.

Wang-loun s'inspire de la pensée « taoïste » quand il déclare : « Si nous sommes si faibles, nous sommes plus forts pourtant que tous les autres » (p. 99). Döblin a médité le dédicataire de son roman : « Une arme puissante sera détruite. Un arbre robuste sera abattu. Souplesse et faiblesse sont conformes à la vie. Rigidité et force sont conformes à la mort². » La souplesse et la faiblesse sont autant une tactique qu'une éthique. Dans les veines de ces naufragés pleins de grandes expériences coulait ce sentiment profond et dominant : « Vouloir conquérir le monde par l'action, c'est échouer. Le monde est d'essence

¹ Döblin 2002 : 168.

² Lie Yukou 1997, II, 17 : 53.

spirituelle, il ne faut pas y porter la main. Quiconque agit le perd. Quiconque s'y attache le perd ». (p. 48) Mais les « Vraiment Faibles » seront massacrés à trois reprises sur l'ordre de préfets impériaux : les femmes « n'avaient rien gardé pour elles-mêmes et pourtant le danger ne s'était pas détourné. Elles n'avaient conservé que leur tête mais leur tête même allait tomber. » (p. 257) Ma-noh a aggravé la répression quand il s'est associé à des sauniers révoltés et qu'il a pris le pouvoir d'un district « libéré ». Hanté par l'horreur des massacres, il est devenu un roi-prêtre fanatique et cruel : « on y reconnaissait le disciple expérimenté des moines ascétiques » (p. 228).

Après l'extermination du Melon Cueilli, Wang-loun s'enfuit et reprend son ancien métier de pêcheur : « La digue, le Hwang-ho, le Yang-tsé ! J'avais une femme, mais le *wou-weï* vient me rechercher [...] Combats, mon épée jaune » (p. 456)—l'épée que lui a donnée le chef du Nénuphar Blanc¹. Il saute à nouveau vers l'action quand il accepte de rejoindre ses frères et sœurs en danger, mais il garde en lui la brûlure les massacres précédents ; aussi

¹ *Die Weisse Wasserlilie* de Wang-Loun reprend le nom de la célèbre société secrète du Lotus Blanc (*bailianjiao* 白蓮教). « Fondée vers 1130 par un moine, elle avait repris au bouddhisme le thème messianique de Milefu (Maitreya), le Bouddha rédempteur, et les influences manichéennes, notamment la notion de « lumière » (*ming*), étaient présentes dans son rituel. Elles promettaient pour l'au-delà une vie nouvelle, enseignaient des techniques d'immortalité d'origine taoïste. Les sociétés secrètes affirmaient aussi l'égalité de leurs membres et le libre accès de tous aux divers degrés de leur hiérarchie interne ; elles donnaient une place particulière aux femmes, prenant ainsi le contre-pied du modèle social confucéen, fondé sur le cloisonnement des classes (lettrés, paysans, artisans et marchands), la hiérarchie patriarcale et la subordination de la femme. » (Chesnaux 1965 : 148).

adopte-t-il une solution politique : agir avec le Nénuphar Blanc et restaurer l'empire des Ming afin de libérer les opprimés de l'arbitraire et des humiliations. En cas de désordre politique, la révolte est légitime. Le vieux Tchou, un dirigeant du Nénuphar Blanc entré dans la clandestinité, « voyait dans les empereurs des voleurs et des assassins ». Il distinguait de l'ordre cosmique, exigeant le *wuwei*, le désordre des affaires humaines où il convient d'intervenir : « L'empereur Khien-loun n'a pas le droit de publier des édits contre nous. Il faut comprendre cela. C'est un bourreau et non pas une force du destin » (p. 398). Wang-loun organise avec le Nénuphar Blanc une expédition à Pékin pour restaurer les Ming. Les insurgés ont pénétré jusqu'au cœur de la Cité Interdite, mais ils ont été écrasés par les archers et les cavaliers mandchous à cause d'un message perdu par un ligueur. Il s'en est donc fallu de peu que la révolte du Nénuphar Blanc ne réussisse¹.

Wang-loun sait que les insurgés vaincus seront bientôt tous exterminés, mais il est décidé à résister à l'injustice jusqu'au bout. Il saute une dernière fois sur l'autre rive : « Où suis-je ? De nouveau dans le Nan-kou. Je suis revenu du Hia-ho, rentré chez moi dans le Tché-li » et il demande à son compagnon de lui apporter son épée : « Il y avait nécessité pour les adeptes du *wou-weï* de se servir de l'épée. Il leur fallait rejeter la pureté et l'espérance comme on jette sur un autel de beaux vêtements et de l'encens ; il leur fallait sacrifier les troupes impériales, la dernière dynastie, et se sacrifier eux-mêmes » (p. 387).

¹ En 1813, les sectateurs de la Raison céleste se soulevèrent au Zhili 直隶 et au Henan 河南. Leur chef Lin Jing faillit enlever l'empereur de son palais que les révoltés réussirent à envahir en plein jour.

Mais « vouloir sauver le monde par l'action » a aussi échoué. Wang-loun est dégoûté des batailles qui se succèdent : « il pensait à la douceur de la non-résistance et se voyait au milieu d'un carnage sans fin et sans espoir. » (p. 423) La Cloche Jaune et lui meurent en combattant. Le personnage de Wang-loun fait sans doute écho à Michael Kohlhaas de Kleist, auteur dont Döblin disait qu'il avait été, avec Hölderlin, le dieu de sa jeunesse : « J'étais avec eux contre tout ce qui est immobile, bourgeois, rassasié et médiocre¹. » « S'il avait l'expérience du monde et de sa marche boiteuse », Kohlhaas avait d'abord la volonté de consacrer ses forces à combattre l'injustice, les abus de pouvoir et le mépris de nobles arrogants : « le sentiment de la justice en fit un héros et un meurtrier² ». Trahi, il sera vaincu et finira exécuté ainsi que ses compagnons, malgré l'intervention d'un magistrat intègre et de Luther lui-même.

Il ne restera pas non plus de survivant de la rébellion menée par Wang-loun, mais des sociétés secrètes issues du Lotus Blanc organiseront de nombreuses révoltes au cours des XIX^e et XX^e siècles. Les *Boxers* (*Yihetuan* 义和团, c'est-à-dire les « Poings de la Justice et de la Concorde ») dirigés par un batelier et un officier (comme Wang-loun et La Cloche Jaune) ont envahi le palais impérial en 1900. Seule l'intervention des troupes européennes a permis de les vaincre, mais l'ambassadeur d'Allemagne von Ketteler a été tué. Pendant les dix années qui ont suivi, la coopération entre les sociétés secrètes et les groupements républicains fut très poussée. Sun Yat-sen [Sun Zhongshan 孙中山], premier président

¹ Döblin 2002 : 143.

² Kleist 1981 : 5.

de la République chinoise, appartenait à la société secrète de la Triade, issue du Lotus Blanc.

Que conclure ? Le moment pour renverser la dynastie des Qing n'était certes pas propice à l'époque de Qianlong, mais l'empire mandchou sera vaincu. Les questions posées par Döblin vont plus loin : face à la misère et à l'injustice, « que faut-il faire ? Comment faut-il agir ? » (p. 220). Les « vraiment pauvres » dont Döblin a partagé la vie à Berlin, les humiliés et offensés conquièrent leur dignité dans la révolte : « tout ce petit monde connaît quelque chose de vraiment pire que la misère et la dureté du travail. [...] Un monde souvent terriblement laissé à l'abandon et livré à lui-même, qui exprime le meilleur de lui-même dans sa protestation contre cette sorte de vie¹. » Est-il possible de sortir de l'engrenage de la misère et de la violence par le refus de la force ? Les « vraiment faibles », s'ils sont nombreux et organisés, peuvent-ils mettre en œuvre une forme de vie communautaire fondée sur l'entraide, la solidarité, la spiritualité ? Non-violents, ils sont exterminés par l'armée : le massacre des ligueurs du Melon Cueilli réfugiés dans un monastère bouddhiste rappelle à tout Allemand celui des Anabaptistes retranchés à Münster. S'ils se défendent par les armes, ils commettent eux-mêmes des crimes. Et, pire encore, s'ils sont vainqueurs, ils instaurent un régime théocratique ascétique, comme l'a fait Man-noh dans *Wang-loun*, comme l'avait fait le « Roi de Justice » à Münster en 1535². Comment échapper à la

¹ Döblin 2002 : 394.

² Friedrich Percyval Reck-Malleczewen a publié en 1937 un roman, *Bockelson*, qui éclaire le fanatisme et la cruauté des Nazis à partir de la

violence des hommes ? Comment rendre la société plus humaine ? Döblin ne donne pas de solution, il invite à la réflexion.

LE FUTURISME ET LA PENSÉE CHINOISE

Or la violence, c'est ce que prônent les futuristes que Döblin critique en même temps qu'il écrit *Wang-loun*¹. Fin 1912, il publie dans *Der Sturm* « La technique du mot futuriste » sous la forme d'une lettre ouverte à Marinetti². Quand il a visité l'exposition des peintres futuristes à Berlin en avril 1912, Döblin a été séduit par ce style nouveau, « son intensité et son originalité, son audace et sa totale liberté³. » La thématique principale en était la vie moderne—trains, tramways, chantiers urbains, mouvements de foule. Un tableau de Umberto Boccioni, *La Cita chi sale (La Ville qui s'élève, 1912)* montre le chantier comme une sorte de monstre qui dévore la vie. L'esprit révolutionnaire anime des fresques épiques telles que *Les Funérailles de l'Anarchiste Galli* de Carlo Carrà⁴

dérive sectaire et sanguinaire de mystiques anabaptistes. L'auteur est mort à Dachau.

¹ Voir Marinetti, Filippo, *Manifeste du Futurisme*, dans *Le Figaro*, 20 février 1909 : « La littérature ayant jusqu'ici magnifié l'immobilité pensive, l'extase et le sommeil, nous voulons exalter le mouvement agressif, l'insomnie fiévreuse, le pas gymnastique, le saut périlleux, la gifle et le coup de poing. »

² *Der Sturm*, année III, n° 150-1, pp. 280-2, traduit par N. Blumenkranz-Onimus et E. Dickenherr, dans Brion-Guerry 1971 : 285-93.

³ *Ibid* : 387.

⁴ Carlo Carrà, *I Funerali dell'anarchico Galli*, 1910-1911, The Museum of Modern Art, New York.

et *La Révolte* de Luigi Russolo¹. Comme les futuristes, Döblin est sensible au peuple des grandes villes : « Partout, des masses d'hommes en mouvement, qui ne sont pas encore, et de loin, des hommes de la foule comme le pense un aristocratie arrogant et creux² ». Il s'attache à rendre la force des mouvements collectifs dans Wang-loun, par exemple l'assaut du palais impérial à Pékin :

L'élan combatif des insurgés était extraordinaire. Ils eurent vite fait d'enfoncer les portes, de massacrer et de pourchasser les gardes. Les troupes mandchoues reculèrent d'abord, mais bientôt une mêlée obstinée, acharnée se produisit dans les rues et dans les casernes. Foulant les morts, des essaims de rebelles se pressaient par les portes grandes ouvertes de la ville méridionale comme une marée qui va tout inonder. À ces masses étaient mêlés des vendeurs et des marchands du quartier chinois qui suivaient avec empressement la bannière triomphale des Ming. [...] Les groupes distincts des frères et des sœurs crachaient la mort et l'avalait. La mer éblouissante des flammes rouges et blanches dans l'est de la ville tartare rehaussait le spectacle par son jeu de clartés et d'ombres entrecoupées. [...] Et dans ces lueurs solennelles, les foules convulsées se déchiraient. C'était dans l'ombre des cours de caserne et des rues un frétillement grotesque, un tournoiement de bras, un sautellement de silhouettes, une course de fantômes. Des sifflements, des craquements traversaient de tous côtés l'air surchauffé et couvraient les demandes

¹ Luigi Russolo, *La Rivolta* [la Révolte], 1911, Gemeentemuseum Den Haag, La Haye. En 1912-1913, Ludwig Meiner a peint *Révolution*, qui suggère à la fois le Moloch de la ville moderne et la révolte contre la société ossifiée de l'empire allemand.

² Döblin 2002 : 337.

et les réponses qu'échangent d'ordinaire la mort et la vie humaine¹. (p. 416)

Ce passage reprend à l'esthétique futuriste « son refus de ce qui n'est pas direct, immédiat, saturé de réalité objective². » Gunther Grass affirme : « avec Wang-loun, Döblin nous donna le premier roman futuriste³. » Döblin reproche cependant à Marinetti de réduire la réalité à la technique : « Vous ne pensez quand même pas qu'il y a une seule réalité et vous n'identifiez pas votre monde d'automobiles, d'aéroplanes et de mitraillettes au monde ? » Il se moque des effets d'allitération préconisés par Marinetti (« nous devrions imiter uniquement un claquement, une pétarade, le nasillement des choses terrestres »), auxquels il préfère la musique de Baudelaire, qui connaît fort bien « la réalité objective à laquelle il a à faire ». Il critique aussi les associations arbitraires et abstraites de Marinetti : « les choses sont singulières ; un ventre est un ventre et non un arrosoir⁴ ». Voici sa

¹ Ce texte serait à comparer avec le récit mélancolique de l'assaut des Boxers contre les positions gardées par des marins français lors des combats dans le palais impérial en 1900. Les seuls héros sont Monseigneur Favier et l'enseigne Henry (voir Pierre Loti, *Les Derniers Jours de Pékin*, 1902). Il serait intéressant aussi de mettre en parallèle Qianlong et le *Fils du Ciel* de Segalen—romans antipodiques !

² Döblin, Alfred, « La technique du mot futuriste », dans Briond-Guerry : 387 (ainsi que les deux citations suivantes de Döblin). Commentant ce passage, Gunther Grass écrit : « Avec *Wang-loun*, Döblin nous donna son premier roman futuriste » (« Sur mon maître Döblin », dans Döblin 1989 : 10).

³ Grass, Gunther, « Sur mon maître Döblin », dans Döblin 1989 : 10.

⁴ Döblin, Alfred, « La technique du mot futuriste », dans Briond-Guerry : 390.

conclusion : « Cultivez votre Futurisme. Je cultive mon Döblinisme¹. »

Wang-loun est döbliniste à coup sûr : les corps y sont très présents, pour le médecin Döblin « un ventre est un ventre », voluptueusement couché sur l'herbe douce d'une prairie, ou bien travaillé par les crispations de la faim, déchiré les spasmes d'un empoisonnement². Philippe Postel suggère que Wang-loun répondrait au roman de Marinetti : « À l'exotisme africain incarné par Mafarka le Futuriste (paru en 1910), aux couleurs de la guerre, de la puissance et de la vitesse, s'oppose l'exotisme chinois de Wang-loun, (...) dont la doctrine est le refus d'agir contre le cours naturel des choses³ ». Au vacarme exalté par Marinetti, s'oppose en effet « la musique douce » jouée par les Vraiment Faibles, « parce que dans cette amplification du son, dans sa propagation, dans sa mouvante décroissance, il y a ivresse et envol⁴ ». Selon Zhuangzi 庄子, les instruments et les voix relèvent de la musique de l'homme, mais leur harmonie permet d'entendre la musique du ciel et d'atteindre l'extase :

Le Sage entre dans les mouvements de la nature et leur obéit tout entier. [...] Il ne dit pas un mot, mais, dans son for intérieur, il exulte. C'est cette joie qu'on appelle musique céleste⁵.

¹ « Vive le döblinisme ! » Carte postale d'Apollinaire du 25 mars 1913.

² « Une presse comprimait leurs entrailles, leur rate et leur estomac, les relâchait de nouveau, travaillait en eux à un rythme toujours plus précipité. » (273)

³ Postel : 147.

⁴ Döblin, Alfred, « La technique du mot futuriste », dans Briond-Guerry : 388.

⁵ Tchouang-tseu 1969 : 120-2.

圣也者，达于情而遂于命也。[...] 此之谓天乐，无言而心说。

C'est ainsi que l'Empereur jaune décrit sa musique et sa joie, deux mots confondus en chinois (*yue* et *le* 乐). On imagine ainsi la musique évoquée par Döblin :

Le bruit aigu et fin des cordes du *hoû-kine* répandait dans l'air d'automne sa monotonie suave et hypnotique, et la guitare octogonale l'emplissait tantôt de ses stridulations et tantôt d'accords rythmiques et saccadés qui s'enchaînaient comme de minces bracelets d'or et coulaient sur le sol comme des grains de riz. Les sœurs accompagnaient la musique d'un chant à plusieurs voix qui tantôt s'assourdissait et tantôt s'amplifiait. (p. 235)

Au lieu des mots d'ordre péremptoires et de l'exaltation de la vitesse, Döblin cherche une manière de vivre et de penser accordée au rythme de la nature : « Les hommes doivent penser comme pensent le sol, l'eau, la forêt : sans bruit, lentement, en silence. » (p. 461) Ce qu'apporte le détour par la Chine, c'est en réponse à la dureté de l'ordre impérial, la souplesse de l'ancienne sagesse chinoise : « Le Tao est paisible comme le gouffre et pur comme l'eau limpide¹ » (夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。). Est-on plus avancé aujourd'hui qu'à l'époque de Döblin, qu'à celle de Qianlong, qu'à celle de Zhuangzi ? Pour Döblin, deux mille ans ne sont pas grand chose dans la vie de la terre : l'arbitraire, la cruauté, le mépris envers les pauvres sévissaient déjà à l'époque où furent écrits les livres de Laozi 老子 et de Zhuangzi. La violence des puissants dispose de moyens de plus en plus

¹ *Ibid.*, ch. XII : 101.

efficaces pour faire souffrir les peuples, comme le montre l'histoire du XX^e et du XXI^e siècles.

Si les taoïstes, selon Étiemble, « refusent de corriger la nature¹ », on comprend pourquoi Döblin dédie son roman à l'un d'entre eux au début d'un siècle où se préparent l'ypérite, les bombardements aériens, les chambres à gaz et la bombe atomique. Selon lui, plus la technique envahit la vie des hommes, plus la société régresse vers des structures autoritaires. Le roman qui suit, *Wallenstein* (1920), pose le problème sous un autre angle : il revient sur la Guerre de Trente ans pour montrer comment cet escroc, génie de la finance, est, selon Gunther Grass, « le premier architecte d'un cartel financier qui, nourri de la guerre, nourrissait la guerre et n'a pas encore été décartellisé à ce jour² ». La mort de Wallenstein ramène la question de Wang-loun : posséder, vaincre, à quoi cela sert-il ? Pendant son exil, Döblin écrira *Der Neue Urwald* (*Amazonas*) et sa grande tétralogie *Novembre 1918* : les Indiens Guaranis et les révolutionnaires allemands, comme les compagnons de Wang-Loun, « appartiennent au camp des vaincus de l'Histoire, victimes de l'éternelle alliance de la brutalité, de la stupidité et de la sottise³. »

La Chine impériale a offert à Döblin le milieu adéquat pour mener sa première expérience sur la violence collective. Qu'en est-il finalement ? Wang-loun et Haï-tang, l'épouse lettrée du général mandchou vainqueur, appartiennent aux partis opposés, mais ils sont finalement

¹ « Le *wuwei* est un agir qui épouse le mouvement de la nature sans imposer de contrainte. » (Étiemble, « Avant-propos d'*Au bord de l'eau* » (Shi Nai'an 1978 : ci).

² Grass, , « Sur mon maître Döblin », dans Döblin 1989 : 15.

³ Petit 2003 : 279.

tous deux victimes de la cruauté. Sa fille, la « tendre Naï », musicienne et poète, a été sauvagement assassinée par les ligueurs le jour de son mariage. Son fils, qui a voulu venger sa sœur, tombe sous leurs coups au cours de la dernière bataille. Haï-tang a perdu ses deux enfants. Vaincus et vainqueurs sont emportés par le même désastre. Le roman s'achève sur une manière de Pietà. La mère désespérée fait un pèlerinage dans un temple bouddhiste, tente de prier, d'écouter la déesse : « Ne résiste pas. Oh, ne résiste pas ! ». Haï-tang répond : « Être calme, ne pas résister ! Le puis-je donc ? » (p. 469). Ce sont les derniers mots du roman. Comment résonnaient-ils pour l'auteur en 1913 et pour ses premiers lecteurs en 1915 ? Comment résonnent-ils pour nous au XXI^e siècle ?

Colette CAMELIN
Université de Poitiers

OÙ EST L'EMPEREUR DE CHINE ?

En pleine première guerre mondiale, un ensemble de pacifistes, objecteurs de conscience, artistes en rupture de ban, exilés à Zürich, illuminaient le Cabaret Voltaire de spectacles inédits, entre deux parties d'échecs avec un Russe logeant dans la même ruelle, un certain Vladimir Illitch Oulianov lui aussi exilé. La bruyante et décapante avant-garde de Dada naissait là, en février 1916.

Quelques mois plus tôt, alors qu'il travaille, malgré lui mais ironiquement, au Ministère de Guerre dans le secrétariat aux disparus, le peintre Georges Ribemont-Dessaignes (1884-1974) qui ne sait rien encore des agitations suisses, termine, sur les papiers verts à en-tête du ministère, sa première pièce de théâtre, *L'Empereur de Chine*¹. Rédigée en un temps où Dada n'existait pas encore officiellement, elle ne sera représentée qu'en 1925 au moment où Dada aura déjà été liquidé par les manœuvres des surréalistes. L'œuvre est en somme un

¹ *L'Empereur de Chine*, Paris, Le Sans Pareil, 1921. Les numéros de page sont donnés entre parenthèses.

O.T.N.I., objet théâtral non identifié, considérée comme « un miracle Dada », microbe vierge, dans lequel « tout est tatou », et rien n'est tabou.

J'aimerais scruter un peu ce paradoxe qui consiste à prendre la figure immémorielle, historique ET mythique, de l'Empereur de Chine, pour poser les fondations esthétiques et philosophiques d'une avant-garde radicale surgie par ailleurs à une époque qui voulait de la Chine ainsi qu'en ont témoigné aussi Loti, Claudel, Segalen, Döblin ou Kafka par exemple.

METTRE EN SCÈNE LA VACANCE DU POUVOIR

Les trois actes de cette pièce sur la vacance d'un pouvoir impérial chinois de fable sont le récit éclaté du passage de la paix à la guerre qui suit pas à pas les refus successifs du gouverneur de Chine, Espher, d'être désigné Empereur. Espher aime sa fille Onane (aspirant, elle, à être princesse de Chine), lui fait un enfant, et se suicide au moment de devenir, finalement, empereur, réalisant de la sorte deux absolus : le pouvoir politique sans exercice pratique, et la maîtrise sur sa propre vie. Le prince Verdict entre eux est une image de la loi, dans le procès du réel que la pièce met en scène, ce qui l'autorise sans doute à passer à l'ennemi, à décapiter la princesse Onane et à prononcer un éloge du désordre et de la destruction qui le consacre *ispo facto* comme une figure dévoyée et proto-dadaïste de l'Empereur de Chine.

L'équivalent du chœur est assuré d'une part par les vieillards, sorte de conseil des peu sages, qui tentent en vain qu'Espher accepte la charge d'Empereur malgré lui, et d'autre part sous l'espèce de deux figures gémellaires

du déplacement : Ironique (questionnement critique de l'ordre établi) et Équinoxe (moment de bouleversement cosmique), sortes de fous du roi, sont des présents envoyés par le roi des Philippines à Onane. Ils assument un commentaire décalé de la situation, et sont dotés d'une capacité de synthèse furieusement rationnelle :

ÉQUINOXE

Nous interrogeons le monde à la manière d'une alidade
qui mesurerait les degrés d'une sphère.

IRONIQUE

Nous marquons respectivement chaque degré en nous
plaçant aux antipodes. (p. 16)

Apparaîtront encore brièvement les caméristes de Onane, Zélande (qui n'est pas nouvelle) et Inouïe (qui l'est). À la suite du Chef des écritures inaugurant le propos, entrent en scène des ministres, « de la paix », « des mariages », « des naissances », « des funérailles », suivis de militaires plus ou moins gradés, d'un huissier, de prêtres et religieux, d'une sage-femme et d'une série d'anonymes : rentier, homme, femme, enfant, ou sourd-muet aveugle. La pièce fait appel en tout à plus de cinquante personnages sans compter « la foule ». Bref, la société occidentale moderne est là, pimentée de quelques dignitaires que le titre de la pièce laisse supposer « chinois » quoiqu'ils n'en aient ni l'apparence, ni même le nom. Aucune tromperie exotique donc de la part de Georges Ribemont-Dessaignes, mais d'emblée la représentation allégorique d'une double construction mentale véhiculée par l'inconscient collectif français de l'idée d'« Empereur » d'un côté, et de « Chine » de l'autre.

Le titre, d'inscription épique sinon héroïque, sous le déterminant de la notoriété, ne laisse pas supposer le désastre critique que déroulera la pièce. Celle-ci part des effets de manche de la diplomatie et s'achemine mécaniquement jusqu'à la guerre sanglante, le tout en vers libres et dans un joyeux mélange des tons. Aucun empereur historique n'a véritablement servi à Georges Ribemont-Dessaignes qui n'emprunte à l'histoire que la catégorie d'« empereur de Chine », symbolisant la permanence autant que—souvenons-nous que nous sommes en 1915—la décadence, sans s'embarrasser d'exactitude ni de véracité ; pour autant, le texte est innervé de références livresques et culturelles mais soigneusement gommées, qu'il s'agisse—mais nous en sommes réduits à des suppositions—du drame *La Fille du Ciel* de Pierre Loti et Judith Gautier publié en 1911, des articles parus dans *La Revue des deux mondes* par exemple ou la presse quotidienne très tournée vers la Chine depuis moins de dix ans.

Par la grâce de son absence même, s'observe, dans cette pièce, une variété d'avatars de l'Empereur de Chine. Les « habits neufs de l'empereur » sont le tissage, approximativement, de trois catégories curieusement entremêlées : le pouvoir politique réel conspué car corrompu ; le pouvoir idéal du bon gouvernement ; le pouvoir impérial valant image de la modernité. Qu'on se souvienne seulement que le dragon a été choisi dans la Chine antique comme symbole de l'empereur en vertu de sa capacité de transformation et on comprendra pourquoi Empereur de Chine et métamorphose sont pratiquement synonymes dans cette œuvre.

**UNE ÉPOPÉE DYSPHORIQUE : L'ANTI-HÉROS D'UN
CONTRE-POUVOIR CONTRE LES HÉROS DU POUVOIR
FACTUEL**

L'Empereur de Chine met en scène, avec la virulence d'un Jarry qui en est manifestement la figure tutélaire, une dénonciation du pouvoir absolu quelle que soit son inscription historique—Empire chinois millénaire ou air du temps vicié par déjà un an de guerre mondiale qui devait, prétendument, se régler en quelques semaines et se prolongerait au-delà du raisonnable jusqu'en 1918, emportant, pour la première fois de son histoire, le monde presque entier. Georges Ribemont-Dessaignes entrait alors en littérature par la porte grinçante de l'ironie et du pamphlet¹, sa pièce offrant l'épopée à rebours et *in absentia* d'une vacance du pouvoir.

Absent physiquement, l'Empereur de Chine qu'on ne verra à aucun moment sur scène, comme s'il était au plus secret de sa Cité Interdite, apparaît néanmoins en creux dans cette mascarade qui se livre à une défiguration d'empereurs dans lesquels on reconnaît sans peine ceux qui gouvernent la Kakanie d'à côté, chère à Musil, François-Joseph I^{er} et Guillaume II, les deux vieux empereurs finissants plongeant l'Europe dans le chaos que transcrit, dans son désordre majeur, *L'Empereur de Chine*. Il est peu probable que Georges Ribemont-Dessaignes ait voulu transcrire les soubresauts impériaux de la Chine contemporaine, et aux manœuvres de Yuan Shikai, chef de l'armée de Beiyang, qui, après l'abdication du dernier Empereur Pu Yi en 1912, s'est fait proclamer empereur en

¹ Tristan Tzara dans *Dadaglobe*, au début des années 1920, présentera Georges Ribemont-Dessaignes comme « un homme de son âge, pamphlétaire et dramaturge du mouvement Dada. »

1915, mais fut obligé, devant l'opposition nationale et internationale, de mettre fin à un règne de 83 jours avant de mourir d'une maladie du foie en 1916. Mais l'écho de ces fins d'empires, chinois et austro-hongrois, résonne dans le texte de Georges Ribemont-Dessaignes, sans parler des soubresauts de l'empire russe ébranlé en 1905 et qui s'effondrera deux ans plus tard. L'Histoire fournit, de toute évidence, l'occasion exaspérée d'une réflexion, ou à tout le moins d'une interrogation, sur la nature du pouvoir moderne.

La politique est, dans le réel, une sordide affaire matérielle d'aliénation du peuple, maquillée, qui plus est, d'une allégeance factice à une divinité de pacotille, résumée dans la pièce par le Religieux :

Voici ce que dit Dieu,
Et l'Empereur le répète :
Mange et bois, et fais tes besoins. (p. 53)
Dieu dit, et l'Empereur de Chine le répète :
Sois nu et léger.
Ne donne par jour à ton petit oiseau bengali
Qu'un grain de mil. (p. 54-55)
Dieu dit par la bouche de l'Empereur :
Il ne s'agit ni d'aimer ni de servir
Mais de tendre le dos. (p. 55)

L'hypocrisie politique n'est pas neuve, mais l'époque contemporaine a cette particularité d'être exemplairement à l'envers, car on marche sur la tête en 1915, ciel et terre n'étant plus à leur place, ni les hommes sur celle-ci, ni non plus sous celui-là :

LE DEUXIEME VIEILLARD
Les fils du ciel ont brisé le lien qui les unissait au ciel.
Cordon ombilical.

Les bouches tendues vers des seins n'ont rencontré que
mamelles gonflées
De vent. (p. 32)

Dans ce cadre, le pouvoir politique factuel est mis en scène par l'antiphrastique ministre de la paix qui tient, au début du troisième et dernier acte, un long discours calqué sur ceux des puissances belligérantes de la guerre 1914-1918, et à la fin duquel il « s'avance majestueusement » (p. 92) aux cris de « Vive l'Empereur » poussés par une foule qui confond servilement les deux personnages et prend le militaire personnage pour l'Empereur en personne. « *Si vis pacem, para bellum* » semble la devise qui encadre strictement son discours : « Depuis quinze ans je prépare la paix, faite d'ordre, de vertu et de beauté. » (p. 89), assène-t-il en commençant. Mais il termine sa péréraison sur un autre ton :

Je suis prêt pour la guerre,
Je serai le ministre de la guerre,
Votre grand Maréchal. (p. 92)

Entre ces deux moments, se déroule le panégyrique d'une organisation politique fondée en apparence sur la rigueur objective :

J'organise l'intérieur, et depuis le ressort jusqu'à
l'aiguille, je règle les rouages de manière que la
force mathématiquement transmise
Marque finalement la grandeur de l'État.
Tout est divisé et classé, de l'inférieur au supérieur,
De la terre au ciel. (p. 89)

La toute-puissance du pouvoir chinois historique aussi bien que mythique est résumée dans cet exposé d'un État verrouillé de haut en bas. La fin de son discours nous

fournit son *curriculum vitae*, valant comme blanc-seing pour sa conduite belliqueuse des événements :

Je suis passé par l'École polytechnique.
 Je connais les mathématiques et la géométrie,
 La physique et la chimie, et la balistique,
 Et la dynamique.
 [...]
 Comme la table de multiplication et le catéchisme, je
 puis réciter sans arrêt de mémoire
 La théorie militaire. (p. 92)

La société entière, miraculeusement dirigée par un polytechnicien (version antérieure d'une direction par les énarques...), est ainsi régie par les lois des nombres grâce à quoi la terre n'a « pas plus de liberté qu'une bille de billard » (p. 90). Les nombres déterminent toute existence, de la naissance à la mort ; dans les services du Ministre des funérailles : « Des proportions mathématiques limitent la vie / J'inscris la mort. » (pp. 49-50). Cette mise au pas arithmétique permet alors de régler la marche non plus seulement du pays mais de l'univers entier :

Colonisation de l'air et progressivement de tout le ciel.
 Asservissement des astres. Préparation à longue distance
 des éclipses et de l'apparition des comètes.
 Cristallisation du caprice des étoiles filantes.
 Zone d'influence sur l'infiniment grand.
 Extension vers l'infiniment petit.
 Capture des particules au sein des colloïdes.
 Associations légales des atomes et des cellules.
 Soumission des trois règnes.
 Impérialisme de la raison et de la logique. (p. 90)
 Autour de l'Empereur qu'il sert, dit le ministre,
 J'ai fait élever une grande muraille circulaire qu'il est
 interdit de franchir du dehors au dedans et du
 dedans au dehors.
 A peine le cercle se ferme qu'il faut le rouvrir. (p. 91)

Piètre protection que cette muraille de Chine dont les auteurs occidentaux avaient déjà souligné l'inutilité tactique depuis le XVIII^e siècle et que les barbares avides ont entrepris de démolir avant de mettre « le feu aux marches de l'Empire », contraignant de la sorte le ministre de la paix à endosser les habits de la guerre et à la faire, sans plus d'état d'âme. Il cède alors logiquement la place au ministre de la guerre—à moins que ce ne soit lui-même, métamorphosé par la situation comme il l'a dit plus haut—, lequel ministre « nommé Grand Sauveur de la Chine » (p. 97) un général lui ayant présenté un éloge de la sarbacane.

La figure de l'empereur, comme détenteur d'un pouvoir totalitaire et l'origine de cette mise au pas mécanique de la nation, loin de susciter l'admiration de Ribemont-Dessaignes, est plutôt à défigurer, ce à quoi s'emploie la pièce à grand renfort d'ironie virulente. L'ordre rigoureux et arithmétique n'est en réalité qu'un désordre majeur qui se donne encore pour rationnel. L'Empereur de Chine est ainsi celui qui réussit à faire croire qu'il domine la situation quand le pays va à vau-l'eau ; autant qu'une représentation plus ou moins fantasmé du pouvoir impérial chinois en déroute dans les années 1910, il est une image des propagandistes européens de la Grande Guerre pratiquant à qui mieux mieux désinformation et intoxication verbale. Il est aussi, plus largement, une représentation des pouvoirs déchus qui n'acceptent pas la fin de leur dynastie.

L'EMPEREUR DE CHINE, UN MYTHE RÊVÉ

Mais l'Empereur, dans cette pièce, du fait de sa vacance même, n'est pas moins la figure en négatif de la cohésion sociale, et un idéal politique irréalisable.

Espher, retardant son acquiescement à devenir empereur, puis se suicidant au moment même où il accepte la charge, exhibe cette absence consubstantielle à la fonction. L'un des vieillards dit du reste de lui : « Espher n'est pas une tête mais un chapeau. » (p. 33) avant que lui-même ne se considère comme « le centre, le centre de gravité » (p. 42) certes, mais d'une planète qui n'existe pas.

Au point que personne ne peut tout simplement se dire « empereur de Chine ». À la scène 8 de l'acte I qui le termine, Espher se suicide par étranglement (avec le lacet dont Verdict avait failli le tuer précédemment, dans une atmosphère à la Bajazet...) et sait que c'est sa mort qui fera de lui l'empereur :

Je m'assiérai maintenant sur mon trône ;
 Et mon cou se ceindra d'un lacet destiné à cette besogne.
 Et lorsqu'ils viendront pour saluer Espher, ils se
 prosterneront devant
 L'Empereur de la Chine.
 Il inscrit sur une pancarte : Espher, Empereur de Chine.
 Voici le mot qui provoque le miracle,
 Le mot de ciment.
 [...]
 Le mot vivant rayonne.
 Il s'est assis sur le trône et a passé le lacet autour de son
 cou. Il le serre lentement
 Et moi, je suis—
 Je suis—
 Je—
Il reste immobile définitivement. (p. 43)

La dramaturgie est à ce titre significative, puisque bien plus tard, l'arrivée annoncée de l'Empereur (mais lequel, alors ? Espher est mort et Verdict n'est pas empereur...) coïncide avec le retour du front à la scène 4 de l'acte III :

Voici venir l'EMPEREUR, au retour de la guerre.
Je le vois venir de loin, prosternez-vous.
Voici l'Empereur de Chine. (102)

Ce qui apparaît donc, ce n'est pas un corps d'empereur—qui ne serait qu'un artefact dégradé du pouvoir—, mais le vrai, l'Empereur majuscule, le seul Empereur de Chine possible, inaccessible à la vue (tout le monde est prosterné à son arrivée), qui n'entrera finalement jamais sur scène en tant que tel, le public devenant à son tour la foule soumise et strictement obnubilée s'inclinant devant le vide. Hors du temps présent comme du passé, sauf peut-être fabuleux, l'Empereur de Chine est ainsi tout autant un horizon inatteignable, un futur utopique, un idéal auquel l'histoire humaine sera toujours incapable de donner forme. L'un des vieillards le dit au prince Verdict : « Le pouvoir n'est jamais si grand que s'il est libéré de son support » (p. 34), idée qu'Espher, au moment de se suicider reprendra à son compte :

Me voici près d'être virtuel.
Il faut franchir la muraille.
La muraille qui sépare ce qui est le temps et l'espace de
ce qui ne l'est pas.
Je vais tout pénétrer.
Je serai le point limite supérieur, insensible à l'attraction
terrestre. (39)

La Chine de Georges Ribemont-Dessaignes vaut alors, et son empereur avec, du fait même de son éloignement et

de sa position aux antipodes de la France, comme utopie ou plutôt uchronie et même l'Utopie ou l'Uchronie majuscule gouvernée par l'Empereur majuscule doté d'un pouvoir de lettré, fondé sur la raison et le langage et non plus sur la puissance physique des armes ou des explosifs, sur le pouvoir du calame et non la puissance de la sarbacane, bref sur le mythe, soit la fable, de l'Empereur de Chine.

Dès la deuxième scène de l'acte I, la clef est donnée : le pouvoir n'est pas où l'on croit, et surtout pas où on le voit ou là où il se manifeste :

ESPHER

Je ne suis pas Empereur.

Je suis chef du gouvernement de la Chine.

Il faut distinguer.

IRONIQUE

Où est l'empereur de Chine ?

ESPHER.

Il n'y a pas d'empereur de Chine. (p. 19)

Les Chinois de Georges Ribemont-Dessaignes ont la science des nombres comme celle des lettres (en réalité l'alphabet français noté par un casse d'imprimeur à l'*incipit* de la pièce !!) et, partant, le pouvoir sur les choses. Plus profondément même, l'organisation mécanique et arithmétique du monde semble changer de signification au cours de la pièce, car l'Empereur de Chine apparaît équilibrer, mathématiquement, les forces du monde, plus qu'il ne les enrégimente :

L'Empereur de Chine est une solution,

Une solution de continuité. (p. 33)

Pour Espher, devenir empereur correspond à une déréalisation qui est une symbolisation accrue :

LE PREMIER VIEILLARD

Il ne veut monter plus haut qu'il n'est
Sur la marche où il se tient il n'y a de place pour
personne.

Il semble que cet escalier soit sans issue dans le haut.
Quelle marche manque pour l'ascension du ciel ? (p. 33)

Espher analyse même cette marche manquante comme
une distinction à opérer entre être le maître et gouverner :

LE PREMIER VIEILLARD

Vous êtes le maître de plusieurs parties du monde.

ESPHER

Je ne suis pas le maître. Je gouverne et je commande.

LE DEUXIEME VIEILLARD

Vous êtes le maître de vous-même.

ESPHER

Jusqu'à un point.

LE TROISIEME VIEILLARD

Lequel ?

ESPHER

Le dernier. (p. 25)

On entend presque un écho de Segalen dans cette
illusoire maîtrise de soi à laquelle prétend être parvenu le
second de l'Empereur, son ombre, son impossible double,
tout en sachant qu'il se leurre autant qu'il trompe ses
interlocuteurs.

L'EMPEREUR DE CHINE : FIGURE COMPOSITE, FIGURE MODERNE

Au delà d'une réflexion sur un modèle politique
utopique, L'Empereur de Chine dessine une figure de la
modernité et la trame de la pièce évoque, en une sorte de
tragédie parodiée miniature, un mythe fondateur de
l'identité : l'Empereur de Chine en Œdipe moderne.

L'acte II correspond à la quête menée par Onane, la fille presque parricide d'Espher : elle part pleine de questions sur la vie, rencontre naturellement une aveugle, et ne recueille que peu de réponses... Elle découvre néanmoins que la figure de l'Empereur appartient non au temps humain mais à une temporalité mythique qui est celle de toute cette Chine rêvée, celle qui, selon Baudelaire, lisait l'heure dans l'œil des chats :

LE MINISTRE DE LA PAIX

[...]

Et dans un instant nous allons donner à qui la voudra
connaître dans l'Empire de Chine

Le nom de l'heure indiquée par cette
Horloge.

ONANE

Elle est arrêtée. Le balancier est
Vertical.

LE MINISTRE DE LA PAIX

Je souris, Madame.

Si cette horloge indiquait l'heure progressivement,

Qui pourrait dire si elle n'avance ou ne retarde ?

Quand le moment est venu, elle va suivant son gré

Et joue du temps comme un accordéon qui dispense aux
oreilles

Une mélodie dont on sait pour le moins qu'elle est

Certaine. (p. 48)

Le sujet moderne est plus encore que le sujet ancien la proie du temps, alors que la figure de l'Empereur de Chine signifiait la maîtrise du déroulement temporel : éternel, l'Empereur échappait au cycle de la vie et de la mort, et sortait de la linéarité fatale. S'il doit s'incarner en un avatar moderne déterminé, il retombe plus douloureusement encore que ses prédécesseurs sous le joug du temps. S'il n'y a pas d'empereur de Chine, ce

n'est finalement pas qu'il manque ou soit une imposture, voire une illusion. C'est que son existence, en ce qu'elle est moderne, est diffractée entre tous les personnages, tous les anonymes du texte. L'empereur de Chine de Georges Ribemont-Dessaignes est « l'homme des foules » moderne, un composite fait d'éclats et de fragments qui se définit par son « Angoisse dilatée jusqu'à la muraille du monde / Muraille de Chine » (p. 73).

Tout concourt à considérer *L'Empereur de Chine* comme l'un des premiers collages littéraires dadaïstes dans lequel la figure de l'Empereur de Chine se révèle une hypostase de l'humanité moderne : fragmentée, recomposée, hybride, en portrait dit « chinois », au sens de bizarre¹. Il trouve son écho en Ironique et Équinoxe, espèces de fous du roi qui oscillent au long de la pièce en un mouvement de balancier qui loin de résoudre les contradictions, les maintient. Ils apportent à l'Empereur de Chine le complément nécessaire à sa politique utopique : une réponse moderne à la dichotomie sur laquelle s'était fondée la civilisation jusque là, à savoir le tiers-exclu. Le moderne, selon Équinoxe et Ironique, acquiesce au tiers-inclus, ce que la science, depuis le début du XX^e siècle avait commencé à admettre :

¹ En 1920, en écho indirect à *L'Empereur de Chine* et au *Serin Muet* de Georges Ribemont-Dessaignes, Max Ernst réalise un petit photomontage (12,2 x 8,8 cm), *Le Rossignol chinois*, du titre d'un conte d'Andersen. À partir de la photographie d'une bombe aérienne prise à une revue de propagande allemande de la première guerre mondiale, Ernst construit un ensemble hétéroclite qui empêche toute identification précise. L'objet de mort devient un être composite, ni rossignol, ni homme, sorte de réalisation de ce que l'on appelle un « portrait chinois ». Comme Georges Ribemont-Dessaignes dans sa pièce, Max Ernst tourne en dérision les prouesses technologiques militaires testées pendant la guerre.

IRONIQUE

La boule pendue vient de l'ouest.

Vitesse gagnée.

ÉQUINOXE

La boule pendue va vers l'est.

Vitesse perdue.

IRONIQUE

Oui.

ÉQUINOXE

Non.

IRONIQUE

Contenir.

ÉQUINOXE

Expulser. (p. 30)

Esthétiquement, et dans cette optique de la diffraction et de l'éparpillement identitaire caractéristique du sujet moderne, cet empereur moderne est presque naturellement alors une figure babélique :

ESPHER

[...]

Je me connais du dehors et du dedans.

Je me connais parce que je me suis moulé, sculpté et
ciselé suivant ma volonté.

Ou si je ne me connais pas, du moins je sais ce que j'ai
fait de moi.

Une tour de Babel construite en chiffres, en lettres et en
signes. (24)

Se connaître soi-même comme une Babel de babil est une attitude typiquement dadaïste, et Georges Ribemont-Dessaignes s'empare alors de la figure de l'empereur comme modèle à rebours : loin de suivre son exemplarité et son unicité, il faut aspirer à cette pluralité des anonymes, ce collectivisme des consciences modernes. Le dernier mot de la pièce est laissé du reste à un personnage sans nom rendant un fugace hommage à une morte

anonyme : « Une vieille femme est morte de faim hier à Saint-Denis... » (p. 127).

Plus largement encore, *L'Empereur de Chine* contribue à définir le moderne comme un éparpillement sur un terrain de destruction massive et généralisée. L'idée est très dadaïste et le mouvement n'aura de cesse de prôner l'anéantissement des structures existantes. Verdict, aussi bien qu'Onane, par leur aspiration à l'effacement, et à la destruction brutale, sont des figures dadaïstes avant l'heure. Onane enceinte ne veut pas enfanter pour donner la vie :

LA SAGE-FEMME
Vous voulez détruire jusqu'à la destruction.
ONANE
Sans rien sur le sol, ni
Ruines ni
Constructions.
LA SAGE-FEMME
C'est impossible.
ONANE
J'ordonne.
LA SAGE-FEMME
Même si vous étiez la Princesse de Chine ce serait
Impossible.

Quant à Verdict, il en appelle au carnage généralisé :

VERDICT
Tuer, tuer.
Vous qui avez la force de donner la mort,
Je vous embrasse. Allez.
Destruction de ce qui est beau et bon et pur.
Car le beau, le bon et le pur sont pourris.
[...]
Raser, raser, raser. Explosion de cervelles.
À nu, à nu.
Mettez les corps nus—les âmes seront peu vêtues.

Souillez.—Il faut détruire jusqu'à leur pureté.
 Souillez tout cela, et quand ce sera souillé,
 Coupez et taillez. (p. 117)

La double postulation, entre transitoire et éternel, qui est depuis Baudelaire la signature de la modernité, est à considérer en regard du sujet même de *L'Empereur de Chine* : la figure de l'empereur dessine une temporalité supérieure aux urgences de l'Histoire, une forme de pérennité utopique. La douloureuse inscription des sujets dans l'Histoire est l'un des enjeux de cette littérature de guerre (laquelle constitue une véritable rupture épistémologique dans le rapport des hommes au temps). Par cette pièce Georges Ribemont-Dessaignes passe en effet de la peinture à la littérature, et se livre immédiatement à une *tabula rasa* idéologique autant qu'esthétique, sortant d'une représentation linéaire du temps.

Si en littérature, « Yvetot vaut bien Constantinople » (cette dernière est mentionnée par Ribemont-Dessaignes, p. 127...), comme l'avait observé Flaubert, plus généralement, la Chine vaut bien la France. Or, l'histoire européenne en 1915, est à strictement parler, du chinois : indéchiffrable, incompréhensible, frelatée de propagande, et prodigieusement exotique. Vie et mort sont dès lors sorties de leur rapport dialectique : « La mort se soucie peu du passé. Elle trouble plutôt l'avenir » (p. 39), constate Espher.

Que le Sans Pareil ait édité en 1921 *L'Empereur de Chine* (suivi du *Serin muet*), première pièce de la « Collection Dada », est le signe que pour ce mouvement d'avant-garde le théâtre (bâti selon un modèle somme toute encore canonique) a une réelle puissance de

dénonciation, aux côtés du manifeste et du pamphlet. Dada est, du reste, peut-être le mouvement esthétique le plus lucide sur l'impossible articulation moderne entre sujet et Histoire et Georges Ribemont-Dessaignes incarne sans doute au mieux les prémisses de cette réflexion, digne d'être proclamé, sinon Empereur de Chine, du moins Empereur de Dadaland¹, ce qui, dans son esprit, s'équivaut. Le mythe de la Chine impériale a donc, contre toute attente, servi à l'élaboration des convictions d'une des avant-gardes les plus radicales du XX^e siècle.

Anne-Élisabeth HALPERN
Université de Reims

¹ C'est le titre d'un de ses pamphlets antimilitariste et antinationaliste, paru dans *Cannibale* n° 2 en mai 1920.

III

LA CHINE IMPÉRIALE DE
VICTOR SEGALEN

SEGALEN ET LE MYTHE DE LA CHINE IMPÉRIALE

Il y a cent ans, presque jour pour jour, Segalen a annoncé, dans sa lettre à Georges-Daniel de Monfreid datant du 21 juin 1910, que le destin venait de lui mettre entre les mains un « Européen le plus versé dans le haut milieu chinois ». Il se montrait enthousiasmé : « Je ne pouvais trouver de meilleure introduction, ni moins officielle, ni plus imprévue ; outre que, sans préjuger du futur, c'est sans doute un ami qui se prépare pour Yvonne et pour moi. Je vous raconterai plus tard, des choses surprenantes¹. »

Nous connaissons la suite. Des choses surprenantes, oui—cet Européen en question, nommé Maurice Roy, allait se révéler peu à peu chef de la police secrète à l'intérieur du palais, puis amant de l'impératrice, veuve de l'Empereur Guangxu 光緒 (Kouang-siu) ; mais ce qui va surprendre davantage, c'est le dénouement : les bulles vont finalement éclater, tout n'était que fiction. Maurice Roy, finissant par engendrer de terribles soupçons

¹ Segalen 2005, I : 1126.

chez Segalen, est devenu le héros de son roman *René Leys* : totalement dépassé par la réalité des événements, il ne peut sauver son histoire qu'en se donnant la mort. Lorsque l'auteur de *René Leys*, en 1913, place résolument cette histoire de désillusion en 1911—année révolutionnaire—, et non pas en 1910—année où il a rencontré Maurice Roy —, il vit douloureusement un double réveil, celui de la fiction racontée par son héros, et celui du mythe d'un Empire : céleste, éternel, toujours « milieu ». C'est en effet la fin d'un Empire ; c'est aussi le début d'un autre, restauré par le poète dans l'œuvre. Tour à tour, le mythe impérial meurt et vit, mais en se déplaçant : d'abord vision et conviction, il est devenu le résultat d'une construction, avant de se muer en un mythe, celui d'un homme, celui du poète.

LA CONFRONTATION AVEC LE PRÉSENT : LE MYTHE EFFONDRE

Si au début de *René Leys*, le narrateur s'émerveille devant la ville de Pékin en la considérant comme « un chef-d'œuvre de réalisation mystérieuse », la fin du roman est donnée dans un ton totalement différent : « Pei-king, pour la première fois, m'a déçu [...]. L'abdication, le passage, la transmission des pouvoirs du Ciel se font-ils donc avec tant de complaisance aux pouvoirs de la terre ? [...] Il est peut-être indiscret ou maladroit de se réveiller à cette heure... historique pourtant. Et d'être soudain tout aussi lucide que le “grand ciel sec de l'hiver” », écrit Segalen, en ajoutant : « Je me réveille de très loin¹. ».

¹ Segalen 1995, II : 567.

Le réveil est difficile, car le rêve était profond. Nous connaissons ces mots acides de Segalen : les révolutionnaires chinois ne sont que « les raclures de nos révolutionnaires d'antan¹. ») Les termes sont choquants à l'oreille, mais peuvent être nuancés si nous nous souvenons mieux de la situation de l'époque : entre 1912 et 1928, en sept ans seulement, le président de la République a changé une quarantaine fois, avec en plus deux tentatives de Restauration. C'est dire que la situation était fortement troublante et troublée, et le pays dans une effroyable instabilité. Parmi les lettrés chinois eux-mêmes, ceux qui refusent la République ne manquent pas, d'autant plus que l'hostilité de Segalen a une autre origine : son esthétique du Divers. Déjà les « raclures » sont proches des « copistes » ; et en copiant la forme républicaine des Occidentaux, la Chine connaîtrait, dans la logique de l'auteur de *l'Essai sur l'Exotisme*, le régime le plus copiste qui soit, où sous le prétexte de la démocratie, tout le monde se complairait à copier tout le monde.

Mais je ne m'arrêterai pas davantage sur les raisons esthétiques pour lesquelles Segalen se montre aussi amer face au passage de l'Empire à la République. Ce que je voudrais souligner ici, c'est la mort et la vie du mythe impérial chez Segalen : c'est la mort précisément qui a rendu possible la vie du mythe, ou, plutôt, une vie multiple.

« Je me réveille de très loin », écrit-il dans *René Leys*. Ce réveil, en réalité, a commencé au cœur du rêve. *Le Fils du Ciel* est précisément le roman qui dévoile l'étrange mélange chez Segalen de fascination et d'interrogation

¹ Segalen 2005, I : 1249.

face au mythe de l'Empire et à celui de l'Empereur. Le titre—*Le Fils du Ciel*—a tout ce qu'il y a de plus séduisant : mandataire du Ciel (*tian* 天), souverain sur la Terre (*di* 地), il est celui qui doit assumer l'harmonie de l'univers (*tiandi* 天地). Plus d'une fois, Segalen a parlé d'une « admirable fiction du Fils du Ciel¹ ». Cependant, contre toute attente, *Le Fils du Ciel*, le tout premier projet d'écriture de Segalen pendant son séjour en Chine, est loin d'être une célébration de l'Empereur dans sa fonction mythique, mais un drame de l'homme placé sur le trône. Le héros du roman est l'avant dernier Empereur de Chine, appelé « Guangxu » d'après son nom de règne. Pendant sa période, l'histoire de Chine connaît un tournant irrévocable : la guerre navale sino-japonaise, déclenchée en 1894, se termina par une défaite tragique ; le traité de Shimonoseki signé l'année suivante affaiblissait considérablement le pays ; affligé et révolté, l'Empereur a tenté, en 1898, une réforme voulant mettre en place un système de monarchie constitutionnelle ; la réforme n'a duré que 103 jours, écrasée par l'impératrice Cixi 慈禧, la tante de Guangxu, celle qui détenait véritablement le pouvoir ; l'Empereur se voyait séquestré à Nanhai 南海, une île isolée du palais, où il a passé les dix dernières années de sa vie, avant de mourir un jour empoisonné.

Dans le manuscrit, sur la page du titre, une note de Segalen commente ainsi le drame de Guangxu :

Ne pas quitter l'histoire apparente de la période Kouang-siu et tous les faits extérieurs dont les contemporains ont fait le fond du règne. Les indiquant, ils ne mettront que

¹ Par exemple, dans la lettre datant du 20 octobre 1911 à Charles Régismanset, il écrit : « l'admirable fiction du pouvoir du Fils du Ciel » (Segalen 2005, I : 1249).

mieux en valeur la raison profonde du drame : l'Écrasement d'un homme par le Ciel ancestral qui étouffe le faible au lieu de l'élever.—Le pouvoir du dogme tuant le vivant, l'individu, en lui arrachant tout vouloir *personnel*¹.

Avant l'abdication de l'Empereur de Chine en 1911, voici l'histoire d'une abdication qui se répète sans cesse pendant quatre mille ans : celle d'un individu. Dans son palais isolé, l'Empereur s'interroge : « Qui répondra du creux de moi-même ? [...] Qui m'enseignera qui je suis ? » Froidement, l'Annaliste commente :

Évidemment, le poète impérial désire en cela l'impossible. [...] Le Fils du Ciel a pour devoir admirable et premier de n'être plus humain, si ce n'est pour les douleurs des hommes².

En effet, devenu Empereur, Guangxu doit subir toutes sortes de dépossessions : il se voit imposer une femme qu'il n'aime pas en voyant mourir celle qu'il aime dans un complot du palais ; mais surtout, il se trouve amputé du pouvoir d'agir personnel, tant le mandat du Ciel exige qu'il assure la tradition ancestrale. Ironie du sort, cet empereur qui tente la réforme a pour nom de règne « Succession Glorieuse » : ce sens littéral de *Guangxu* 光緒 est plusieurs fois signalé dans le roman.

Assurer le mandat du Ciel, c'est assurer la chaîne dynastique ; or, pour l'individu Guangxu, la chaîne dynastique se révèle peu à peu comme une chaîne entourant son cou. Le double sens du mot « chaîne » est particulièrement retentissant dans un passage où, pendant

¹ Segalen 1995, II : 447 ; c'est Segalen lui-même qui souligne.

² *Ibid.*, II : 345.

sa promenade, Guangxu arrive à l'arbre où s'est pendu le dernier Empereur des Ming, Chongzhen 崇禎 (Tch'ong-tchen) lorsque les envahisseurs forçaient la porte du palais :

L'Empereur, faisant le tour de la Montagne de la Contemplation, dans une sortie insolite, a pris un chemin inaccoutumé et s'est arrêté devant l'Arbre Enchaîné. Personne depuis l'Avènement glorieux de la Dynastie ne s'en était inquiété. Les anneaux étreignant les branches comme des membres étaient incrustés profondément sous l'écorce nouvelle. Les chaînes étaient moussues comme l'écorce, et les rameaux qui les portaient, courbés plus que les autres.—L'Empereur a semblé chercher des yeux l'emplacement propice : il n'y avait aucune inscription. On a vu soudain de grandes larmes couler sur les yeux. Il a poussé un vaste sanglot. Et dit :
— Qu'on le *désenchaîne*¹ !

L'« Arbre Enchaîné » n'est-il pas l'image symbolique du Fils du Ciel, sacrifice au Ciel ancestral ? À partir de ce moment-là, commence dans le roman la folie de Guangxu : il se croit d'abord Chongzhen, celui qui s'est pendu à l'arbre ; ensuite, accompagné des musiques dont chaque morceau évoque une dynastie, il se prend, de façon très désordonnée, pour ses prédécesseurs sur le trône : le Seigneur Zhou 周 (Tcheou), les rois des Trois Royaumes, les Empereurs Jie 桀 (Kie) et Shun 舜 (Chouen)... Il contemple aussi les portraits des ancêtres impériaux, et « tout le jour son maintien rappelait l'un des points et traits favoris d'un défunt. Les Personnes se personnifiaient donc en lui ! Maladie d'Empereur² ! » Guangxu n'est plus lui-même, mais un corps qui reçoit

¹ *Ibid.*, II : 428 ; c'est nous qui soulignons.

² *Ibid.*, II : 439.

tous les corps, pour prolonger une seule personne, qui n'est personne : le Fils du Ciel. Écrasé par ce poids lourd de quatre mille ans, Guangxu se meurt lentement.

Cette folie ancestrale, sans doute l'invention la plus insolite de la part de Segalen concernant son personnage, nous révèle le paradoxe dans la figure du Fils du Ciel : d'un côté il a le devoir d'assurer la succession dynastique par le respect de la tradition, de l'autre, contraint dans son pouvoir d'action, il est incapable d'agir au moment où l'histoire réclame des gestes forts.

Pour sortir de ce paradoxe, il faudrait braver la tradition, la faire perdurer à travers des renouveaux, des recommencements. Guangxu a tenté de « recommencer », comme le révèle ces lignes tombées de son pinceau :

Des chaînes ! pour étrangler une pensée ! pour lier toutes les branches qui s'échappent. Des liens, pour enchaîner la succession.

A travers moi frémit la trame dont un bout est au bout des âges, et l'autre déjà tendu vers l'extrême et le recommencement¹.

Le « recommencement », c'est la grande théorie de la continuité de Segalen. Rappelons-nous les portraits des Empereurs de fin de règne dans *Peintures*. Derrière ces mauvais Fils du Ciel mais vrais individus, se cache la célébration d'une continuité à travers des recommencements. Ainsi lisons-nous dans l'ouverture de *Peintures dynastiques* : « Les Premiers [i.e. *les bons Empereurs*] ont fait l'Empire et soudé les chaînes dynastiques ;—il fallait parfois en reforcer au rouge les maillons. Rendons grâces et justice enfin à ceux-là dont

¹ *Ibid.*, II : 365.

les perditions successives engendrèrent tant de renouveaux¹. »

Guangxu, pendant son propre règne, a voulu recommencer ; mais il a échoué, par sa faiblesse, par son irrésolution. La sympathie de l'auteur pour son héros est évidente ; toutefois, concernant la réforme de Guangxu, on peut repérer de temps en temps une pointe d'ironie, notamment dans l'épisode où l'Empereur reçoit un certain réformiste nommé Wang-tch'ao, lequel, dans une supplique, propose que la Chine emprunte aux « peuples qui marchent loin dans la voie du progrès », supprime l'usage de la tresse, confie « les affaires de l'état à un Parlement », et même, « assign[e] à l'Empire une religion unique, qui sera le Christianisme² » ! Ceux qui connaissent la méfiance de Segalen vis-à-vis du « progrès » et son attitude religieuse y déchiffraient facilement une note de dérision. Certes, ces propositions ne correspondent pas tout à fait au contenu de la réforme de Guangxu, mais elles dénoncent malgré tout un danger potentiel : une rupture totale avec la tradition par occidentalisation.

En réalité, ceux que Segalen méprise plus que tout, ce sont les copistes, que leur modèle soit la tradition chinoise ou la modernité occidentale. La dynastie des Qing, dont l'origine n'est pas chinoise, est précisément définie par Segalen comme une dynastie copiste. « Quant aux Ts'ing—ces barbares du Nord—, écrit-il dans *Chine. La Grande Statuaire*, ils n'ont pas eu d'autres vertus que de copier, en les affadissant, la plupart des lois

¹ *Ibid.*, II : 214.

² *Ibid.*, II : 378.

précédentes¹. » La dynastie est à bout de souffle, et, avec la mort de Guangxu, un espoir de renouveau semble s'éteindre.

L'Empire est entré dans une impasse. Ses failles n'ont pas échappé à la lucidité de Segalen, bien que le cœur de celui-ci refuse d'en voir la disparition. Cette lucidité le pousse même à accepter peu à peu la République sous la gouvernance du Président Yuan Shikai 袁世凱 (Yuan-che-K'ai), avant que celui-ci ne tente un coup d'état en 1916 pour devenir empereur lui-même. Une « Conversation avec Yuan-che-K'ai », article issu d'un entretien avec ce dernier en décembre 1913, en donne les preuves en se terminant ainsi : « Certes, si j'étais sujet chinois, ma perplexité serait grande. Dans quelle mesure faut-il conserver le passé, ou admettre les nouveautés venues d'Europe ? Mais pour ce choix délicat, il me semble qu'on peut avoir confiance dans le Président actuel de la République chinoise, et tenir pour suffisante garantie l'œuvre puissante et personnelle déjà accomplie par Yuan-Che-K'ai². » La confiance est ici aussi sincère que la perplexité. Si Segalen a mal jugé le personnage, l'article a au moins le mérite de nuancer le procès qu'on fait souvent au poète : un pur esthète qui ne se tourne que vers le passé sans souci aucun pour l'avenir de la Chine.

LA REFONDATION DE L'EMPIRE DANS L'ŒUVRE : LE MYTHE RÉTABLI

Le Fils du Ciel n'a jamais pu être achevé, comme si l'impasse était trop troublante pour déboucher sur un

¹ Segalen 2010 : 388.

² Segalen 1995, II : 907.

dénouement, ne serait-ce que dans le roman ; *René Leys* n'a vu le jour que deux ans après la mort de Segalen, comme si le réveil était trop douloureux à supporter de son vivant. Le mythe impérial, aussi beau qu'il soit, meurt doucement dans la réalité. Segalen en a bien conscience. C'est précisément cette conscience de la mort qui est l'origine d'une vie : celle toujours du mythe impérial, mais rétablie dans l'œuvre. Jadis, la civilisation tahitienne en voie de disparition est ressuscitée dans *Les Immémoriaux* ; maintenant, l'Empire en agonie puis disparu donne paradoxalement lieu, dans l'œuvre de Segalen, à la renaissance d'un Empire.

C'est en août 1912, pendant la première année de la République de Chine, que Segalen fait sa première offrande à l'Empire défunt. L'œuvre qu'il publie cette année-là est *Stèles*, recueil de poèmes divisé en six parties, embrassant les cinq orientations selon la conception chinoise—Sud, Nord, Est, Ouest, Milieu—avec en plus un emplacement ne relevant d'aucune direction : le « bord du chemin ». En réalité, depuis septembre 1910 où sont nés les premiers poèmes de *Stèles*, au fur et à mesure que l'Empire réel se décompose, se compose dans l'œuvre l'Empire imaginaire. Au milieu de ce croisement étrange se trouve la date fatale : le 10 octobre 1911, le jour où est née, comme le font remarquer Marie Dollé et Christian Doumet dans la Préface de *Stèles*¹, la stèle « Prince des joies défendues », qui se termine par ces mots annonciateurs : « L'Empire des joies défendues n'a pas de déclin ».

C'est le début, mais un début fondamental, dans la restauration littéraire de l'Empire chinois chez Segalen.

¹ Segalen 1999 : 8-9.

De 1909 à 1914, cette période charnière de l'histoire de la Chine dont l'axe se situe au 12 février 1912—date de l'abdication du dernier Empereur—, est définitivement la période la plus féconde dans la vie créative de Segalen. S'il n'avait pas vécu profondément la mort de l'Empire, on pourrait se demander si ses œuvres seraient aussi riches, puissantes et unifiées autour d'un seul sujet : l'Empire chinois.

Peintures succède à *Stèles*, et assume la part la plus belle dans cette œuvre de restauration. En effet, l'auteur de *Peintures* (commencées en décembre 1911 et publiées en 1916), dont l'écriture débute avec la naissance de la République, est plus conscient que jamais de ressusciter dans l'œuvre tout le passé glorieux d'un Empire qui expire. *Cortèges et Trophée des Tributs des Royaumes*, tel un rouleau horizontal, dévoile successivement des peuples tributaires venant de toute part de l'Empire, qui, marchant dans les paysages les plus variés, vont rendre leur hommage au Fils du Ciel, homme seul, homme unique, au beau milieu sous le Ciel. *Peintures dynastiques*, en seize portraits d'empereurs, retrace magistralement quatre mille ans d'histoire ponctuée de chutes et de recommencements. Mais le dix-septième tableau est curieusement vide de visage. C'est celui qui est consacré à la dynastie des Qing. Déjà morte dans la réalité, celle-ci seule, à l'extrémité de la chaîne dynastique, échappe à la mort. L'époque est peinte comme une mer calme et plate délaissée par le vent, et délaissée par l'histoire. Et l'œuvre se clôt avec cette signature de date : « 3^e année de la période Siuan-T'ong », c'est-à-dire 1911. Une fin ironique, quand on sait que le premier jet de *Peintures* n'apparut qu'après la Révolution du 10 octobre 1911 ; mais salvatrice, car

l'Empire est sauvé de sa chute, au moins dans l'espace imaginaire. Ainsi, en deux sections, l'Empire de Chine se présente à nous dans toute son étendue, spatiale et temporelle. Reste la troisième dimension, spirituelle, que *Peintures magiques*, placé au début de l'œuvre, se charge de rendre. Teintées de couleurs tantôt taoïstes, tantôt bouddhiques, tantôt confucéennes, tantôt de croyances populaires, ces tableaux donnent un paysage spirituel varié et coloré du vieil Empire.

Désormais dans l'œuvre de Segalen, c'est surtout cette dimension-là que le poète va creuser davantage. *Odes*, recueil de poèmes jamais achevé dont le premier jet est né en 1913, a pour ambition de faire revenir les souffles antiques de l'Empire, sous la forme la plus immatérielle, la moins périssable, qui est le chant. Ces chants ont pour modèle le *Livres des Odes* (*Shi jing* 诗经), et sont destinés à être présentés comme offrandes à « celui-là », qui est « un souffle, un esprit, une figure imaginaire, un moment, une présence aimée ou repoussée,—le ciel enfin¹ ». Les missions archéologiques en 1914 et en 1917 donnent naissance à deux œuvres : l'une raconte l'aventure dans l'espace—*Équipée*— ; l'autre dans le temps—*Chine. La Grande Statuaire*. De ces explorations naissent également un projet nouveau, plus poétique, plus méditatif, qui est celui de *Sites*. « [J]'essaierai de donner, comme jadis les lettrés errants, un recueil des dix-huit ou vingt "Sites admirables" de l'Empire sous le Ciel. J'y ai droit. Je l'ai couru dans toutes ses provinces² », écrit Segalen à Jules de Gaultier. C'est un livre de voyage, mais aussi un livre de fantômes : des fantômes du passé qui

¹ Segalen 1995, II : 597.

² Segalen 2005, II : 815.

viennent à la rencontre du voyageur. Le flux du temps y souffle, apportant des mémoires et des méditations...

L'Empire chinois dans l'œuvre de Segalen comporte tous les éléments caractérisant le mythe impérial : immémorial, éternel, toujours au milieu sous le Ciel... Le mythe est rétabli ; cependant, l'Empire est déjà autre.

DE L'EMPIRE À L'EMPEREUR : UN MYTHE EN MUTATION

Comme jadis, Qin Shihuangdi 秦始皇帝, fondateur de l'Empire, faisait de celui-ci une œuvre personnelle, le poète, auteur d'une œuvre, se présente comme fondateur d'un Empire. C'est un empire sans date sans fin, « sans marque de règne », ou plutôt avec celle-ci : 无朝心宣年 [Wu chao xin xuan nian], comme l'annonce le poète dans l'épigraphe du premier poème de *Stèles*. La traduction de Segalen lui-même : « Accompli durant la période Sin Suan [Xin Xuan 心宣] (ou de la promulgation de l'empire du cœur) de la dynastie “sans avènement dynastique¹” ».

De l'Empire de Chine nous sommes conduits à l'Empire d'un individu, et c'est encore une fois Segalen qui en fait l'aveu : « le transfert de l'Empire de Chine à l'Empire du soi-même est constant² ». Cet empire n'a qu'une seule dynastie : celle de l'homme. Je ne m'attarderai pas sur la géographie de l'empire du soi en cinq orientations selon le modèle chinois, tel que nous le voyons dans *Stèles* ; je mettrai davantage l'accent sur les trois éléments essentiels du mythe impérial qu'on retrouve

¹ *Ibid.*, I : 1246.

² *Ibid.*

dans l'Empire du soi de Segalen : intemporel, au milieu, sous le Ciel.

Intemporel, autrement dit, non mesurable par le temps du monde. L'individu placé sur le trône est à lui seul une dynastie, dont la durée correspond à celle d'une vie. Le poème « Sans marque de règne » annonce ainsi :

Mais de cette ère unique, sans date et sans fin, aux
caractères indicibles, que tout homme instaure en
lui-même et salue,
À l'aube où il devient Sage et Régent du trône de son
cœur¹.

L'Empire du soi échappe au temps mesurable, mais aussi à l'espace géographique. Parmi les orientations de *Stèles*, celle qui est la plus mythique s'avère évidemment le Milieu : « centre et Milieu / Qui est moi² ». Mais ce Milieu est mobile, car l'Empereur est nomade. Partout où il va, il emporte avec lui sa Cité Interdite, comme Yangdi 杨帝 des Sui (Souei) qui, dans une des *Peintures dynastiques*, étale tous les jours pendant son voyage dans le pays, à la nuit tombée, une tente représentant sa ville de Luoyang 洛阳 (Lo-Yang) : « Toujours fidèle à Lui-même, il n'aimait contempler le monde qu'en se tenant au milieu³. » Toujours au cœur de sa Cité Interdite, le Fils du Ciel reste immobile même dans ses mouvements. Un et unique, il reçoit le Divers—les offrandes du monde. C'est précisément le sens du rouleau *Cortèges et Trophée des Tributs des Royaumes*, peinture allégorique qui illustre de façon merveilleusement chinoise l'esthétique toute personnelle de Segalen : le Divers. Les peuples de par

¹ Segalen 1995, II : 40.

² *Ibid.*, II : 106.

³ *Ibid.*, II : 238.

toute la terre, représentant « les dehors et les ailleurs », marchent vers « LUI, Centre, Milieu, Fils unique du Ciel-Un¹ ».

Du Milieu fixe selon la notion géographique au Milieu mobile selon l'organisation spatiale du sujet, le mythe de l'Empire glisse secrètement vers le mythe de l'Empereur. Cet Empereur se situe par ailleurs non seulement au milieu sur la terre, mais également sous le Ciel en étant son représentant terrestre, comme ce que nous montre la fin de *Cortèges et Trophée des Tributs des Royaumes* :

C'est Lui. Reconnaissez qu'Il est unique sous le Ciel qu'Il joint de la tête aux pieds à la Terre. Quel Souverain fut jamais ainsi à la fois homme et sacré ?

C'est bien Lui,—et tout s'en vient le reconnaître, Lui,—non pas tel Empereur ou tel autre, mais ce singulier successif élu par le mandat du Ciel ; ce Présent jour aux lendemains obscurs ou pleins de rayons ! Régent dont le nom est marque de règne ; chaînon dans la chaîne dynastique ! Si près et proche de son peuple qu'il se doit et doit se dévouer jusqu'à la foudre et la pluie et l'opprobre au seul bonheur de ce peuple ; si haut dans le Ciel vertigineux qu'il y plonge sa tête responsable et réunit en médiateur les deux Principes qui se conjuguent à travers Lui².

Contrairement à Guangxu, Fils du Ciel sacré mais sacrifié, enchaîné à une lourde tradition et privé du pouvoir d'agir, le Fils du Ciel ici, au beau milieu de *Peintures*, est parfaitement homme et sacré à la fois. Il est homme, mais homme d'une seule dynastie dont la « chaîne dynastique », s'il y en a, se constitue de moments d'une vie—ces « Présent[s] jour[s] aux lendemains

¹ *Ibid.*, II : 191.

² *Ibid.*, II : 212.

obscur ou pleins de rayons ». Il est sacré, car il est élu par le mandat du Ciel. Mais que signifie ce « Ciel » ? Dans un contexte chinois, il ne s'agit évidemment pas du Ciel chrétien, mais d'un ordre cosmique supérieur, d'une « transcendance immanente ».

Assumer l'ordre cosmique : tel est le rôle du « Fils du Ciel ». Tout comme l'Empereur chinois confère l'investiture aux monts et aux fleuves, l'Empereur dans *Stèles* nomme ses êtres familiers :

Je veux investir mes êtres familiers. Qu'ils n'envient plus rien désormais aux sages, aux Saints, aux conseillers et aux généraux qui ne furent pas devant l'ennemi,—car je décide :

Le laurier fidèle et fleuri sera mon satellite, ce pin qui m'observe et reste droit est fait juge de seconde classe ; mon puits devient Grand Astrologue puisqu'il voit le Ciel profond en plein jour.

[...]

Ainsi, recevez de moi vos apanages, ô mes êtres familiers et en raison de vos qualités justes. Tel par le Fils du Ciel le mont T'aï pour sa hauteur et son poids déclaré Duc et gardien de l'Empire¹.

N'oublions pas que le fondateur de l'Empire, dans le cas de Segalen, est non seulement un individu mais aussi et surtout un poète. En donnant un nom à chaque chose, l'ordre du monde est constitué, ou plutôt, rétabli. Car, les mots ont ce pouvoir de retrouver l'origine, comme l'annonce Segalen au début des *Immémoriaux* :

L'heure était propice à répéter sans trêve, afin de n'en pas omettre un mot, les beaux parlers originels : où s'enferment, assurent les maîtres, l'éclosion des mondes,

¹ *Ibid.*, II : 56

la naissance des étoiles, le façonnage des vivants, les ruts et les monstrueux labours des dieux¹.

Ce Fils du Ciel se révèle poète : le seul qui soit capable de retrouver l'origine par les mots, de refonder l'Empire dans l'œuvre, ainsi que de le rendre impérissable. C'est alors qu'advient le mythe du poète.

Ainsi, nous voyons que le mythe de la Chine impériale, s'il existe effectivement dans l'univers de Segalen, est pourtant un terrain mouvant. Le mythe de l'Empire de Chine, aussi fascinant qu'il soit pour Segalen, s'affaiblit et se meurt face à la réalité. Le poète pourtant, en fondant une œuvre, fonde—et refonde—un Empire qui est l'Empire. Ce faisant, le mythe de l'Empire se transforme en mythe du poète, car c'est dans les mots et par les mots seulement que l'Empire peut retrouver son origine et son immortalité.

Bei HUANG
Université Fudan, Shanghai

¹ *Ibid.*, I : 107.

**UN DIALOGUE AVEC *PEINTURES*, OU UNE
LECTURE CHINOISE DE LA « VISION DE LA
CHINE » DE SEGALEN**

Dans les œuvres de Victor Segalen, la Chine est évidemment l'aspect le plus original et le plus important¹. Son recueil *Peintures* (1916), puisant ses sources dans des peintures et des archives chinoises réelles ou imaginaires, achève « une lente marche à travers les Palais dynastique² », dessine le contour de l'histoire de la Chine tout en exprimant l'interprétation propre à l'auteur. Il s'agit là évidemment d'une œuvre représentative de Segalen et une fenêtre par où les lecteurs français peuvent apercevoir la culture chinoise.

Cependant, le 6 janvier 1911, celui-ci écrit à Debussy : « Au fond ce n'est ni l'Europe ni la Chine que je suis venu chercher ici, mais une vision de la Chine. Celle-là, je la tiens et j'y mords à pleines dents³. »

¹ Texte traduit par Nan Shao et relu par Philippe Postel

² Segalen 1995, II : 214.

³ Segalen 2005, I : 1148

Autrement dit, la Chine de Segalen n'est pas une « Chine réelle », mais en réalité une « vision de la Chine ».

Dans *l'Essai sur l'Exotisme : Une esthétique du Divers*, il déclare de même : « A sentir vivement la Chine, je n'ai jamais éprouvé le désir d'être chinois¹. » Cette expression montre d'abord une lucidité de Segalen qui ne prétend pas avoir connu, à travers ses propres expériences, la Chine réelle ; et en même temps, cela révèle sa quête personnelle de l'exotisme—il espère être sauvé à l'aide du transfert de l'« Empire du Milieu » à l'« Empire du Moi ».

Cette vision est bien sûr significative pour les lecteurs français, car en empruntant des éléments exotiques, l'écrivain exprime sa propre façon de voir le monde extérieur et le monde intérieur : ceci est déjà étudié par de nombreux spécialistes de Segalen. Mais en même temps, cette Chine—ni tout à fait réelle ni tout à fait fictive—donne un impact « exotique » non moins fort sur les lecteurs chinois :

Car il y a peut-être, du voyageur au spectacle, un autre choc en retour dont vibre ce qu'il voit. Par son intervention, parfois si malencontreuse, si aventurière (surtout aux vénérables lieux silencieux et clos), est-ce qu'il ne va pas perturber le champ d'équilibre établi depuis des siècles ?... Tout cela, réaction non plus du milieu sur le voyageur, mais du voyageur sur le milieu vivant².

En réalité, ce que « la vision de la Chine » exige des lecteurs chinois est exactement une « réaction [...] du

¹ Segalen 1995, I : 766.

² *Ibid.*, I : 746.

voyageur sur le milieu vivant ». Certains lecteurs, perturbés par la Chine littéraire qui est loin de celle qui leur est familière, ne veulent pas accepter cette Chine dans l'œuvre de Segalen. Or ce faisant, ils refusent en même temps l'auteur lui-même.

Au contraire de ces lecteurs qui refusent Segalen, plutôt que de nous en détourner, nous voulons envisager ce choc. Autrement dit, nous essaierons d'interpréter cette « vision de la Chine » à travers un regard chinois. En effet, même si les lecteurs chinois sont familiers de la culture chinoise, ils sont pourtant invités, par la force « exotique », à l'appréhender en tant que « l'autre » et d'un regard neuf. De ce point de vue, la « vision de la Chine » de Segalen est significative non seulement pour les lecteurs français, mais aussi pour les lecteurs chinois. Segalen a raison de dire : « il y a partout de vrais aliments. Ce qui manque le plus ce sont les vrais appétits¹. »

Dans *Peintures*, Segalen défie la vision « orthodoxe » de l'histoire, c'est-à-dire la vision confucéenne. Il exprime sa vision rebelle en mettant l'accent non pas sur les bons empereurs, mais sur ceux qui ont perdu leur dynastie. Cette vision neuve nous étonne, mais nous rappelle en même temps que dans l'histoire de la Chine il existe aussi certaines voix dissidentes quoique faibles. Nous sommes alors invités à réécouter ces paroles non-conformistes. Dans *Peintures dynastiques*, l'auteur brosse les portraits des dix-sept empereurs réputés par leurs comportements non vertueux. Sachant qu'il a choisi le camp des « mauvais », l'auteur déclare dès le début que « Ni le Maître, encore moins ses disciples, soyez-en sûrs, ne daigneraient se commettre avec nous, et n'auraient

¹ *Ibid.*, I : 763.

assez de mépris pour le spectacle où je prétends vous complaire¹. » Or ce qui nous semble intéressant, c'est que Zi Gong 子贡 (c. V^e siècle av. J-C.), l'un des meilleurs disciples de Confucius, et l'un des plus riches, a déjà donné son point de vue non-conformiste à propos de l'Empereur Jie [Koei] 桀 des Xia 夏 et l'Empereur Zhou 纣 [Tcheou] des Shang 商. Tandis que tout le monde considère ces deux personnages comme des incarnations du mal, Zi Gong prononce ces mots :

Les crimes de Zhou ne se comparent pas à ceux de notre temps. Aussi l'homme de bien déteste habiter sur le cours inférieur d'un fleuve, car tous les crimes du monde s'y accumulent².

纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。(论语·子张)

Et selon Ying Shao 应劭 (c. II^e siècle), dans le *Fengsu tongyi* 风俗通义 (*Des Coutumes et des Croyances*), Mencius (Mengzi 孟子, c. 390-305 av. J-C.), celui qui raconte l'histoire de Confucius au début de *Peintures dynastiques*, a tenu des propos similaires à ceux de Zi Gong :

Yao et Chouen ne sont pas si vertueux, et Jie et Zhou ne sont pas si vicieux.

尧、舜不胜其美，桀、纣不胜其恶。(风俗通义·正失篇)

¹ *Ibid.*, II : 213.

² Le Blanc 2009 : 214-5.

Ces paroles ne se voient pas dans la version courante du *Mencius*, qui pourtant contient des commentaires dont l'esprit contestataire est proche de celles-ci :

Mieux vaudrait que le *Shu*, « Les Documents », ne fût jamais écrit plutôt que de prêter foi à tout ce qu'il raconte. Arrêtons-nous à deux ou trois fiches du chapitre « Wucheng », « L'Heureuse Issue de la guerre ».

尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。(孟子·尽心下)

« Wucheng » 武成 est le titre d'un chapitre du *Shu jing* (ou *Annales de la Chine*), dans lequel est racontée la bataille entre l'Empereur Wu 武 des Zhou 周 et l'empereur Zhou 纣 des Shang 商. Selon Mencius, les récits tels que « le sang coulait par ruisseaux et entraînait les pilons [dont les soldats se servaient pour écorcer leur riz, ou, selon plusieurs interprètes, entraînait les boucliers des soldats morts]¹ » (血流漂杵。[尚书·武成]) sont excessifs et par conséquent ne sont pas crédibles.

Un autre exemple : Wang Chong 王充 (27-c. 97), un penseur non-conformiste bien connu de l'époque des Han 汉, critique dans son œuvre *Lunheng* 论衡 (*Discussions critiques*²) l'exagération, l'invention, voire le paradoxe à propos des empereurs Jie et Zhou dans les classiques confucéens. Il y voit une volonté confucéenne de fausser l'image de ces deux personnages. Quant à l'exagération et l'embellissement de la morale des empereurs mythiques

¹ Couvreur 1999, quatrième partie, ch. III : « Heureuse issue de la guerre » : 190.

² Voir Wang Chong 1997, traduit par Nicolas Zufferey. Une autre traduction, intégrale et présentée avec le texte chinois, par Marc Kalinowski, est parue récemment sous le titre *Balance des Discours* (Wang Chong 2011).

Yao 尧 et de Shun 舜, il la condamne en la considérant comme une déification de ces deux souverains.

Dans l'histoire chinoise, on peut même repérer des éloges de Jie et de Zhou. L'auteur anonyme du Liezi 列子 (c. IV^e siècle) fait dire à Yang Zhu 杨朱—le quasi contemporain de Mencius—des paroles étonnantes. Selon lui, même si « tout le bien dans ce monde, on l'attribue à Chouen [Shun], à Yu, duc de Tcheou [Zhou], et à K'ong-tseu [Kongzi, Confucius] », tandis que « tout le mal dans le monde, on l'attribue à Kie [Jie] et à Tcheou-sin [Zhou]¹ » (天下之美, 归之舜、禹、周、孔, 天下之恶, 归之桀、纣。[列子·杨朱]), et qu'à ces premiers « après leur mort, une gloire de dix mille générations échet² » (死有万世之名。) alors que ces derniers, « morts, reçurent les noms de fous et de monstres³ » (死被愚暴之名。), toute cette différence radicale est anéantie par la mort. Malgré la gloire dont ils bénéficient, les empereurs modèles « n'ont connaissance ni des louanges, ni des reproches qu'on peut leur faire. Ils ne sont guère différents d'un tronc d'arbre et d'une motte de terre⁴ » (虽称之弗知, 虽赏之不知, 与株块无以异矣。); malgré la mauvaise réputation dont ils souffrent, les empereurs rejetés « ignorent tous ces jugements. Ils ne sont guère différents d'un tronc d'arbre et d'une motte de terre⁵. » (虽毁之不知, 虽罚之弗知, 此与株块奚以异矣。) Pourtant, les « sages » comme Yao et Shun « ne

¹ Lie-tseu [Liezi], *Le vrai Classique du Vide parfait*, Livre septième : Yang Tchou [Yang Zhu], ch. XII : « La mort universelle », dans Liou Kia-hway 1980 : 551.

² *Ibid.* : 552.

³ *Ibid.* : 553.

⁴ *Ibid.* : 552.

⁵ *Ibid.* : 553.

connurent pendant toute leur vie aucun jour de bonheur¹ » (生无一日之欢。), tandis que les « hommes pervers » comme Jie et Zhou « suivaient leurs désirs et possédèrent toute joie durant leur vie². » (生有纵欲之欢。). À comparer le sort des deux types d'empereurs, il semble que le renom après la mort est vain alors que la joie de la vie est réelle :

Pour les quatre saints, la postérité a eu de belles paroles, mais ils ont vécu dans l'affliction jusqu'à la fin de leurs jours et, dans la mort, ils ont suivi la voie commune des mortels. Sur les deux êtres méchants, la postérité a pu dire tout le mal qu'elle pouvait, mais ils ont joui d'une vie heureuse jusqu'au bout et, dans la mort, ils ont suivi la voie commune des mortels³.

彼四圣虽美之所归，苦以至终，同归于死矣；彼二凶虽恶之所归，乐以至终，亦同归于死矣。

Voilà sans doute l'opinion la plus proche de celle de Segalen dans l'histoire littéraire chinoise⁴. Les interrogations de Zi Gong, de Mencius, de Wang Chong et de Yang Zhu (par l'intermédiaire de Liezi) se font aujourd'hui réentendre à travers *Peintures* de Segalen. D'autant plus que, si l'on parle de la vérité historique, il est possible que Jie et Zhou ne soient pas aussi exécrables, et que Yao et Shun ne soient pas aussi vertueux. Dans le *Zhushu Jinian* 竹书纪年 (*Annales sur bambous*, 299 av. J-C.), nous lisons ceci : « Shun exila Yao » (舜囚尧), « Shun enferma Yao » (舜放尧). Mais les historiens des époques suivantes feignent de ne pas le savoir. Imaginons

¹ *Ibid.* : 552.

² *Ibid.* : 553.

³ *Ibid.*

⁴ Segalen doit connaître le *Liezi*, car il le cite deux fois dans *Stèles*.

que, si Segalen avait lu ces lignes qui ternissent quelque peu l'image des bons empereurs Yao et Shun, il les aurait placées à la tête des mauvais empereurs. Ainsi, la vision de l'histoire de la Chine telle que Segalen l'exprime dans *Peintures*, outre qu'elle va à l'encontre de l'orthodoxie confucéenne, apporte un soutien occidental à une certaine voix marginale qui existe à l'intérieur de la tradition chinoise, mais qui a été négligée pendant longtemps. Segalen nous invite en quelque sorte à reconsidérer les documents historiques dans lesquels les points de vue sont différents de ceux de l'orthodoxie confucéenne, et sans doute pourrions-nous alors élaborer une nouvelle représentation de l'histoire de la Chine.

Certes, si Segalen lance cette voix rebelle et montre un point de vue non-conformiste, ce n'est pas qu'il entende réécrire l'histoire de la Chine : il veut seulement exprimer son propre sentiment. Or, cette voix rebelle se fait aussi entendre parmi certains historiens chinois contemporains de Segalen. Le fait est que, vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, bien des œuvres de Nietzsche commencent à être traduites en français ; et c'est presque en même temps que beaucoup d'intellectuels chinois comme Wang Guowei 王国维 (1877-1927) et Lu Xun 鲁迅 (1881-1936), en avant-garde des autres, arrivent à connaître l'œuvre de Nietzsche dans le texte original en allemand, ou bien dans des traductions japonaises ou anglaises. Fascinés par le charme de cette philosophie, ils révèlent dans leurs œuvres la passion pour la pensée nietzschéenne. Ainsi, sous de tels mouvements parallèles de pensée dans les deux sociétés, la voix de Segalen n'est nullement absente dans la Chine de la même époque.

Lu Xun, grand écrivain chinois et cadet de Segalen de trois ans, rédige à Tokyo, en 1907, ses premiers écrits dont deux montrent particulièrement une influence nietzschéenne : « Wenhua pianzhi lun » 文化偏至论 (« Les aberrations de la culture ») et « Moluo shi li shuo » 摩罗诗力说 (« Sur le Pouvoir des Poètes de Mara¹ »). Dans le premier de ces écrits, Lu Xun lance son appel : « donner moins de prix à la matière et davantage à l'esprit, revaloriser l'individu et dévaluer la majorité² » (掙物质而张灵明 , 任个人而排众数). Contre la médiocrité humaine, il célèbre la volonté, l'individu et la vie, propageant ainsi la pensée nietzschéenne.

Comme Segalen, Lu Xun prend le contre-pied de la pensée orthodoxe : au lieu d'apprécier les poètes couronnés, il complimente les « poètes des Mara » dont « la force stimule le plus les gens, et dont les propos sont les plus profonds³ » (力足以振人 , 且语之较有深趣). Ce qu'il appelle « Mara », c'est en réalité le diable ; et les « poètes de Mara » sont les poètes considérés comme sataniques : « tous ceux des poètes qui sont résolus à la révolte, qui visent à l'action et que la société n'apprécie guère⁴ » (举一切诗人中 , 凡立意在反抗 , 指归在动作 , 而为世所不甚愉悦者悉入之). Nous y trouvons les noms de Byron, Shelley, Pouchkine, Lermontov et Petöfi,

¹ Voir pour la traduction de ces deux textes en français le recueil Lu Xun, *La Tombe* (Lu Xun 1981). *La Tombe* (*Fen 坟*) a été publié en 1927 ; l'article « Les aberrations de la culture » est paru à l'origine dans le mensuel *Henan 河南*, en août 1908 ; l'article « Sur le pouvoir des poètes de Mara » dans le même mensuel en février et mars de la même année.

² Lu Xun 1981 : 69.

³ *Ibid.* : 91.

⁴ *Ibid.*

qui sont considérés par Lu Xun comme des moteurs mêmes de l'histoire littéraire.

Le choix rebelle de Lu Xun ressemble tout à fait à celui de Segalen dans sa compréhension de l'histoire de la Chine. Segalen, dans *Peintures*, écarte rapidement les bons empereurs pour ne s'intéresser qu'aux mauvais. Le tyran Jie s'y transforme en figure symbolique exaltant la liberté et la joie de l'individu : « Ce qu'ils ont fait, n'est-ce pas méritoire, inversement vertueux, plus difficile peut-être que l'exercice quotidien de toutes les vertus¹ ? » Il découvre en plus que le caractère *jie* 桀—signifiant « cruel »—est interchangeable, en chinois classique, avec un caractère ayant la même prononciation, mais signifiant « éminent » (*jie* 杰). Ainsi, lorsque le surnom posthume de Jie est évoqué dans *Peintures*, nous voyons que l'empereur est en même temps défini comme « ce plus fort, ce plus mâle, ce plus homme de tous les hommes² ».

Il est vrai que l'interprétation que Lu Xun développe à propos de la culture littéraire mondiale n'est pas exactement celle de Segalen pour l'histoire chinoise ; mais les louanges qu'ils formulent à propos d'individus rebelles sont présentées dans le même contexte social et portent une signification comparable. Ce rapprochement permet de constater d'une part que les écrivains chinois modernes ne sont nullement en dehors des courants du monde, et que d'autre part les œuvres sinologiques de Segalen peuvent faire réfléchir aussi les lecteurs chinois.

En réalité, outre la célébration de l'individu et la vie, il y a, chez Lu Xun ainsi que chez Segalen, une intention cachée. C'est au fond contre la léthargie de l'époque où ils

¹ Segalen 1995, II : 214.

² *Ibid.*, II : 216.

vivent que les deux écrivains lancent le défi. « Sur le Pouvoir des Poètes de Mara » débute ainsi :

人有读古国文化史者，循代而下，至于卷末，必凄以有所觉，如脱春温而入于秋肃，勾萌绝朕，枯槁在前。

Le lecteur d'une histoire des cultures antiques, passant d'époque en époque, est immanquablement étreint, en parvenant à la fin du livre, par un frisson mélancolique, comme si, s'arrachant aux douceurs du printemps, il pénétrait dans les rigueurs de l'automne.

Cela nous rappelle ces lignes de *Peintures* : « combien les beaux déclin dynastiques ont eux-mêmes leur décadence dans la chute¹ », et :

aucun Homme enfin,—ne saurait plus se dresser ni à l'aide ni à l'encontre d'un gouvernement et d'une époque aussi calmes et plats que le visage de la mer quand la délaisse le vent².

Nous pouvons voir par là que, influencés par la pensée nietzschéenne l'un comme l'autre, Lu Xun et Segalen présentent certains points de vue convergents. Seulement, les buts de ces défis sont différents chez l'un et l'autre écrivains. Tandis que Segalen réalise dans son œuvre le salut individuel à travers le transfert de l'« Empire du Milieu » à l'« Empire du moi », Lu Xun souhaite surtout que son pays en déclin puisse être revivifié par l'élan vital. Cela est dû aux écarts entre les situations des deux sociétés. L'Europe, à l'époque de Segalen, est la plus puissante du monde, et l'« individu » est d'une

¹ *Ibid.*, II : 247.

² *Ibid.*, II : 252.

importance exclusive ; alors que Lu Xun, qui voit son pays glisser vers l'abîme, ressent surtout le besoin urgent de construire un « pays de l'Homme », ce qui doit passer par l'étape consistant à « dresser l'individu ».

Pourtant, la vraie tendance de l'histoire de Chine est largement écartée dans la conception de Lu Xun. La « masse » qu'il avait voulu « exclure » est devenue le moteur de la construction de la Chine moderne et a sauvé la Chine du péril, bien que « sauver la patrie en sacrifiant les individus » pose des problèmes non-négligeables. De ce point de vue, nous sentons à la fois heureux et tristes pour Lu Xun. En définitive, Lu Xun se situe à mi-chemin entre Segalen et la Chine de son époque : en proposant de « dresser l'individu », il rejoint Segalen, alors qu'il partage avec ses contemporains son souci de sauver le pays et le peuple.

À cause de cette « particularité » de la tendance historique de la Chine pendant un siècle, les idées de Lu Xun, surtout celles qu'il exprime dans ses écrits de jeunesse, ne sont plus aussi faciles à comprendre pour la plupart des lecteurs d'aujourd'hui. Il est donc naturel que les idées similaires de Segalen restent également obscures aux yeux des lecteurs chinois. Pour cette raison, si nous pouvons comprendre Lu Xun, nous comprendrons mieux Segalen ; de même, si nous pouvons comprendre Segalen, cela nous aidera à mieux comprendre Lu Xun. En Chine, la mission de « dresser l'individu » n'est pas accomplie, encore moins est réalisé le rêve de construire un « pays de l'Homme ». Nous voulons croire que c'est dans la « vision de la Chine » qu'est caché quelque chose d'utile pour l'évolution de la Chine dans l'avenir.

L'essentiel de l'*Essai sur l'Exotisme*, comme le souligne Segalen, est « l'apostrophe du milieu au voyageur, de l'Exotique à l'Exote qui le pénètre, l'assailit, le réveille et le trouble¹. » Oui, sa « vision de la Chine » m'a assailli, réveillé et troublé ; et maintenant je cherche à dire mon impression sur cette vision. Ainsi le vœu de Segalen peut se réaliser : « Je ne souhaite pas que ceci demeure inerte. Fût-ce en un geste ; fût-ce en un son, je serais heureux que ceci ait porté². » De plus, en tant que « voyageur-né », en tant qu'« exote », moi aussi j'espère qu'un jour viendra, où je pourrai visiter le pays natal de Segalen, sentir tous ce qu'il a senti en Chine, m'offrir « l'ivresse du sujet à concevoir son objet ; à se connaître différent du sujet ; à sentir le Divers³ » et, finalement, construire ma propre « vision de la France » afin de remercier ce sage qui a élaboré une « vision de la Chine », en m'acheminant sur la voie du salut individuel.

Yiping SHAO
Université Fudan, Shanghai

¹ *Ibid.*, I : 749.

² *Ibid.*, I : 777.

³ *Ibid.*, I : 750.

IMAGINAIRE DE LA GRANDE MURAILLE. POUR ARRIVER À SEGALEN

La Grande Muraille, édifice réel et visible encore aujourd'hui à travers ses nombreux vestiges rénovés, appartient entièrement à la Chine impériale, puisque l'histoire de sa construction successive accompagne l'histoire même des dynasties, notamment celle des Qin 秦, des Han 汉, des Yuan 元 et des Ming 明. Mais on sait aussi que depuis la fin des Ming (1368-1644), cet immense rempart a cessé d'être utile dans son rôle de frontière et de défense militaire pour remplir une fonction de plus en plus symbolique et nourrir un imaginaire toujours plus complexe en raison de la multiplicité des connotations qu'elle implique. Dans la vision contemporaine, elle est la huitième merveille du monde et symbole de la civilisation chinoise.

Le propos initial de notre intervention était de montrer l'usage particulier que Victor Segalen, voyageur et poète, avait fait de cette « Longue Muraille » (*Changcheng* 长城). Mais avant d'arriver à lui, il nous a semblé tout aussi intéressant de passer en revue les significations diverses que prend en général l'image de la Grande Muraille non seulement aux yeux des Occidentaux, mais

aussi aux yeux des Chinois, et de manière forcément très sommaire, parce que, malgré les quelques études déjà faites sur ce sujet, l'histoire de cette « construction » reste encore à faire.

LA GRANDE MURAILLE AUX YEUX DES CHINOIS

D'abord, en Chine même, la Grande Muraille est perçue et représentée de façon assez différente selon les temps impérial et post-impérial. Avant le XX^e siècle, le thème de la Grande Muraille était étroitement lié à son aspect historique : dans de nombreux poèmes et chansons, il évoque la guerre, l'exil aux confins, la souffrance de la séparation, l'exploitation des forçats et des esclaves pour des corvées inimaginables, la tyrannie impériale. Cette image tout à fait négative se cristallise dans la fameuse légende populaire de « Meng Jiangnü pleurant aux pieds de la Grande Muraille » (*Meng Jiang Nü ku Changcheng* 孟姜女哭长城). Cette légende qui a connu de nombreuses versions au fil du temps est le plus souvent interprétée comme une dénonciation de la cruauté de l'Empereur Qin Shihuang 秦始皇.

Avec les temps modernes qui voient la Chine s'ouvrir peu à peu au monde par force ou par volonté, la Grande Muraille commence à prendre une valeur plus abstraite et plus ambiguë. Elle devient peu à peu le symbole de la Chine elle-même, de l'esprit chinois, dans ce qu'elle a de négatif ou de positif. Et cette dualité symbolique accompagnera et partagera jusqu'à nos jours la vision de la Grande Muraille chez les Chinois, mais l'aspect positif devient nettement dominant.

Le grand écrivain de la modernité chinoise, Lu Xun 鲁迅 (1881-1936), dans un texte très court publié en 1925 intitulé « Grande Muraille » (*Changcheng* 长城), a fait de cette construction le symbole du repli sur soi, de l'esprit fermé, de tous les défauts d'une Chine conservatrice, impuissante et étouffante. En voici un passage traduit par nous :

Je me sens toujours entouré par une grande muraille. Les matériaux qui la constituent sont faits de briques anciennes et de briques nouvellement rajoutées. Ces deux choses font alliance pour former une forteresse qui nous encercle. Quand cessera-t-on de rajouter de nouvelles briques à la Grande Muraille ? Cette Grande Muraille, grandiose et damnée !

Je me sens toujours entouré par une grande muraille. Les matériaux qui la constituent sont faits de briques anciennes et de briques nouvellement rajoutées. Ces deux choses font alliance pour former une forteresse qui nous encercle. Quand cessera-t-on de rajouter de nouvelles briques à la Grande Muraille ? Cette Grande Muraille, grandiose et damnée !

Dans ces lignes qui nous font penser à bien d'autres textes de Lu Xun qui appellent à « sauver les enfants² » (*jiujiu haizi* 救救孩子) de l'écrasante tradition confucéenne, on voit que la Grande Muraille continue à prendre un sens très négatif comme dans le passé, mais il s'agit déjà d'un sens beaucoup plus abstrait, plus intellectuel. La Grande Muraille ici est moins une construction réelle qu'une allégorie.

Le renversement de valeur dans un sens positif commence sans doute avec Sun Yat-sen [Sun Zhongshan] 孙中山 (1866-1925). Ce fondateur de la Chine moderne

¹ Lu Xun 2005, III, *Hua Gai Ji* 华盖集 : 61.

² *Ibid.*, I, *Kuangren Ri Ji* 狂人日记 [*Le Journal d'un Fou*] 455.

et du Parti Nationaliste Chinois (*Guomindang* 国民党) fut le premier à souligner en 1918 l'importance historique et politique de la Grande Muraille en établissant un rapport explicite entre cette « merveille du monde » et le concept de la « nation » chinoise, concept essentiel pour l'avènement d'une nouvelle Chine.

L'image de la Grande Muraille comme symbole positif de la nation chinoise sera renforcée et presque popularisée dans les années trente par la chanson d'un film sur le thème de la Résistance anti-japonaise. Cette chanson, dite « La Marche des Volontaires » (*Yiyong jun jinxing qu* 义勇军进行曲), fut composée en 1935 par Tian Han 田汉 (1898-1968) pour les paroles et par Nie Er 聂耳 (1912-1935) pour la musique. Les deux compositeurs s'inspiraient largement du « Chant de guerre de l'Armée du Rhin » et avaient en vue de réaliser une « Marseillaise à la chinoise » capable de créer une grande émotion collective et de susciter l'enthousiasme patriotique. En voici la première strophe :

起来！不愿做奴隶的人们，
 把我们的血肉筑成我们新的长城。
 中华民族到了最危险的时候，
 每个人被迫着发出最后的吼声。
 起来！起来！起来！
 我们万众一心，
 冒着敌人的炮火，
 前进！
 冒着敌人的炮火，
 前进！前进！前进！进！
 Debout ! Nous ne voulons plus être des esclaves,

C'est avec notre chair et notre sang que nous allons bâtir
notre nouvelle Grande Muraille.
La nation chinoise connaît son plus grand danger,
Chacun doit pousser un dernier cri.
Debout ! Debout ! Debout !
Nous, qui ne faisons plus qu'un,
Bravons les tirs ennemis,
En avant !
Bravons les tirs ennemis,
En avant ! En avant ! En avant !

Ainsi, dans un moment critique de l'histoire de la Chine moderne, le besoin d'affirmer l'unité nationale face à l'invasion étrangère trouve dans l'image de la Grande Muraille un véhicule efficace. Comme pour signaler le renouvellement de la signification de ce symbole et marquer la volonté de rupture avec l'ancienne Chine, la chanson ne dit pas seulement « Grande Muraille », mais « nouvelle Grande Muraille ».

À l'époque contemporaine, depuis 1949, les connotations positives de la Grande Muraille deviennent quasiment dominantes à partir du moment où « La Marche des Volontaires », comme « La Marseillaise » en effet, est devenue l'hymne national de la Chine nouvelle¹. Aujourd'hui, aux yeux du grand public et dans l'usage officiel, la Grande Muraille est toujours un symbole positif de la Chine. Au même titre que le Fleuve Bleu et le Fleuve Jaune, elle participe de ce qu'on appelle « l'imaginaire national » et répond au besoin d'appartenance à une communauté. Comme image, lexicalisée et stéréotypée, elle signifie fierté, grandeur, gloire du peuple chinois, et sert à l'expression du

¹ Titre provisoire le 27 septembre 1949, et officiellement inscrit dans la *Constitution* en 1982.

patriotisme dans beaucoup de chansons et surtout dans des chansons à l'adresse des Chinois d'Outre-Mer. Elle trace ainsi de nouveau une frontière pour délimiter une communauté imaginaire, non pas celle de la « Chine impériale », mais celle de la « Nation chinoise ». Par ailleurs, elle est la marque par excellence de la « sinité », quand on songe aux nombreuses marques commerciales *made in China* qui portent le nom de « Grande Muraille ».

Nous disions bien « grand public ». Car il est toujours des esprits critiques qui combattent cet imaginaire collectif moderne et se demandent s'il convient de faire de la Grande Muraille le symbole de « l'esprit de la nouvelle Chine », comme l'historien Ge Jianxiong 葛剑雄 (né en 1945) ou l'écrivain Wang Meng 王蒙 (né en 1934). Ce dernier, dans un colloque sino-français, a fait une intervention sous le titre « La Grande Muraille comme symbole¹ ». L'essentiel de son texte consiste à dépouiller la Grande Muraille de toutes ses connotations politiques habituelles en Chine contemporaine.

Mais par-delà ce regard critique des intellectuels, on pourrait aussi chercher à savoir d'où vient exactement cette image clichée de la Grande Muraille, qui, d'un vestige ancien évoquant surtout la tyrannie et l'échec de l'Empire, devient le symbole glorieux de la puissance de la Chine nouvelle. Y a-t-il là un certain écho de l'imaginaire européen de la Grande Muraille ? Nous laissons cette question ouverte à discussion, n'ayant pas fait de recherches plus avancées sur une histoire croisée des représentations, et nous nous contenterons d'un survol rapide du côté de l'Occident.

¹ Voir Wang Meng 2002 : 293-5.

LA GRANDE MURAILLE AUX YEUX DES OCCIDENTAUX

Depuis le livre de Marco Polo qui, certes, n'a pas mentionné la Grande Muraille, mais qui en fera beaucoup parler à cause de ce silence même, jusqu'au grand nombre de récits des voyageurs, des historiographes, des missionnaires, des sinologues qui viennent après lui, en passant par les ouvrages de ceux qui ne sont jamais allés en Chine mais qui en ont bien rêvé, la matière concernant un certain imaginaire collectif occidental de la Grande Muraille est trop riche pour pouvoir dresser une liste exhaustive des références. Si les jugements sont toujours partagés, le sentiment de fascination semble plus ou moins dominant et contribue à un lent processus de mythification de ce monument architectural. Pour ne citer que le propos d'un voyageur anglais du XVIII^e siècle, Jean Bell d'Antermony (1691-1780), qui visita en 1721 la Grande Muraille (à la suite de l'ambassade envoyée par Pierre I^{er} à l'empereur Kangxi 康熙), et dont la relation de voyage fut traduite en français en 1766 : « cette muraille peut passer à juste titre pour une merveille du monde, et l'empereur qui la fit construire mérite cent fois plus d'éloges que le prince qui fit bâtir les Pyramides d'Égypte, s'il est vrai qu'on doive préférer les entreprises utiles à celles qui n'ont d'autre objet que de satisfaire la vanité¹. » Remarquons que ce rapprochement avec les Pyramides d'Égypte se retrouvera chez bien d'autres auteurs, comme Diderot (dans l'article « Muraille de la Chine » de l'*Encyclopédie*) ou Voltaire.

Ce dernier, grand amoureux de la Chine de Confucius, et bénéficiaire des informateurs du terrain, est sans doute

¹ Bell 1766 : 6.

de ceux qui contribuent le plus à l'imaginaire positif de la Grande Muraille. Parmi plusieurs de ses textes où il est question de la Chine et de sa Muraille, nous citerons un passage à titre d'exemple, dans lequel il reprend le parallèle avec les Pyramides d'Égypte et discute aussi comme Jean Bell d'Antermony autour de l'idée de la vanité et de l'inutilité. Toutefois, non seulement il n'attribue pas la construction de la Grande Muraille à la vanité, mais son inutilité même reconforte sa vision d'une Chine idéale, gouvernée par les lois et où règne l'esprit de la paix :

Il faut convenir que la grande muraille de la Chine est un des monuments qui font le plus d'honneur à l'esprit humain. Il fut entrepris trois cents ans avant notre ère : la vanité ne le construisit pas comme elle bâtit les pyramides. Les Chinois n'imitèrent point les Huns, qui élevèrent des palissades de pieux et de terre pour s'y retirer après avoir pillé leurs voisins. L'esprit de paix seul imagina la grande muraille. Il est certain que la Chine, gouvernée par les lois, ne voulut qu'arrêter les Tartares, qui ne connaissaient que le brigandage. [...] Les mœurs, la langue, les usages, la religion, le gouvernement, étaient trop opposés. La grande muraille fut admirable et inutile : le courage et la discipline militaire eussent été des remparts plus assurés¹.

Nous passons sur bien d'autres noms importants du XVII^e et du XIX^e siècles (comme Martino Martini [Wei Kuangguo 卫匡国] (1614-61), Ferdinand Verbiest (1623-88) [Nan Huairen 南怀仁], Joseph-Marie Amiot (1718-93) [Qian Deming 钱德明], Évariste Huc (1813-1860) [Gu Bocha 古伯察], etc., qui ont tous joué un certain rôle dans la représentation occidentale de la Grande Muraille),

¹ Voltaire 1835, V, *Fragments sur l'histoire* : 228.

pour arriver tout de suite au début du XX^e siècle. À cette date, l'aspect merveilleux de la Grande Muraille est solidement établi et en quelques sorte vulgarisé grâce à une version légendaire qui célèbre en ces termes l'édifice : « Great Wall, mightiest work of man, the only one that would be visible to the human eye from the moon » [La Grande Muraille, l'œuvre humaine qui a le plus de puissance, le seul édifice visible à l'œil nu de la lune]. Cette légende trouverait sa source dans un titre largement diffusé en 1932 de la série de dessins animés *Believe it or not !* créés par le dessinateur et chroniqueur américain Robert Ripley. Celui-ci était lui-même influencé dans sa représentation par *The Great Wall of China*, livre publié en 1909 par le célèbre voyageur William Edgar Geil¹ (1865-1925), surnommé le « Marco Polo moderne », qui a été le premier au monde à parcourir la Grande Muraille dans toute sa longueur.

On pourrait donc penser que cette fascination que les Occidentaux manifestent depuis plusieurs siècles dans leur divers écrits pour la Grande Muraille ne manque pas de produire des répercussions chez des Chinois eux-mêmes, informés qu'ils sont, d'une façon ou d'une autre, de la représentation de cet édifice chez des Occidentaux. L'aspect positif de la Grande Muraille en Chine moderne se présente, nous semble-t-il, comme le résultat d'un mélange de deux imaginaires collectifs, et cela à la faveur des éléments historiques autrement complexes.

¹ Voir Geil 1909.

LA GRANDE MURAILLE CHEZ SEGALEN

Nous avons parlé jusqu'ici d'un imaginaire collectif et général de la Grande Muraille et souvent dans un sens historico-politique. Mais quand il s'agit des textes purement littéraires, la place est certainement très grande à la créativité individuelle : chaque écrivain peut faire un usage personnel d'un objet réel pour le transformer en fiction ; et le propre du langage littéraire consiste à abolir le référent tout en maintenant son signifiant. Au degré de fictivité, on reconnaît le travail de l'écriture. C'est le cas de Kafka qui construit sa propre « Grande Muraille de Chine ». C'est aussi celui de Segalen, à cette différence près que Kafka ne fut jamais en Chine, alors que Segalen a bien vu de ses propres yeux et a bien arpenté de ses propres pieds la « Longue Muraille » au nord de Pékin, à un de ses endroits les plus stratégiques, la « Passe de Kiu-yong » [Juyong guan 居庸关], dans les environs de Badaling 八达岭, et cela durant trois jours, du 29 au 31 juillet 1909. De cette visite sont nés trois textes de trois types qui font partie respectivement des *Lettres de Chine* (la correspondance avec sa femme), de *Briques et Tuiles* et de *Stèles*, et qui nous invitent ainsi à observer de très près la manière dont un même lieu réel peut passer progressivement du concret à l'abstrait, du pittoresque au symbolique.

La longue lettre que Segalen écrit de Nan-K'euou [Nankou] 南口 à sa femme le 31 juillet 1909 permet de reconstituer très facilement l'itinéraire précis de ces trois jours¹ avec tous les détails de la visite : repos, repas,

¹ Voici l'itinéraire que nous pouvons reconstituer. Le 29 juillet 1909 : départ de Pékin en train ; descente du train et déjeuner à Cha-ho hien [Shahe xian] 沙河县 ; Tchang-p'ing [Changping] 昌平 ;

spectacles de la route, caravanes qui font du commerce des deux côtés de la Passe de Juyong, un mandarin qui y passe avec toute son escorte, la mention d'une double porte percée au milieu de la Grande Muraille, la description du rempart crénelé « assez inutile et fort beau », des remarques sur la séparation entre deux mondes : « Au nord, c'est encore la Chine politique, mais en réalité c'est déjà toute la Mongolie qui découvre. Le col est franchi. Le regard est à cheval sur deux mondes et deux races¹. »

Tous ces éléments se retrouvent de façon plus condensée dans le texte des *Briques et Tuiles* intitulé « Dévalée, Défilé, La Passe », qui est aussi daté de Nan-K'ou, le 31 juillet 1909, et se rapporte donc au même voyage. On peut remarquer ici que Segalen travaille son texte sur la base de la lettre écrite à sa femme en prêtant plus attention au sens littéral des noms de lieu en chinois. Ainsi la « Passe » en question est cette fois littéralement nommée par « la Passe, Kiu-yong kouan » (ou Juyong Guan 居庸关 en *pinyin*), et « Nan-K'ou » (ou Nankou 南口) apparaît aussi selon son sens littéral en chinois « bouche [du] sud » : « Pendue à sa bouche sud, Nan-K'ou, sud de la Passe, tourne vers elle sa pointe qui s'enfonce en coin entre les deux versants². » En effet, « Nan-K'ou » est bien la petite ville qui se trouve au sud

« quatre heures pleines de cheval » ; visite des Treize Tombeaux et « couché tout près des tombeaux ». Le 30 juillet : départ des Treize Tombeaux ; « 2 heures et demie de cheval » ; « arrivée au soir » à Nan-K'ou [Nankou] 南口. Le 31 juillet : Nan-K'ou ; la Passe de Nan-K'ou [Nankou Guan] 南口关 ; Kiu-yong kouan [Jurong Guan] 居庸关 ; Nan-K'ou . 1er août : retour à Pékin.

¹ Segalen 2005, I : 944.

² Segalen 1995, I : 860-1.

de la Passe « Kiu-yong kouan » ; et pour aller de Pékin à Juyong Guan, il fallait passer d'abord par Nankou. Cette élaboration basée sur un travail de littéralisation du nom chinois, très caractéristique de l'écriture exotique de Segalen, se cache même dans cette phrase : « La Passe.— La Grande Muraille. Et cela ferme ainsi toute la Chine Nord ! » Pourquoi choisir précisément le verbe « fermer » ? N'est-ce pas parce que le mot chinois *guan* 关, correspondant ici au mot « Passe », signifie aussi « fermer » : une « Passe », un *guan*, est ce qui sert à « fermer » un espace.

Toujours dans cette page des *Briques et Tuiles*, on relève encore, à travers la variation des expressions, l'idée de « deux mondes » (« Deux mondes se rejoignent par là, à travers elle¹ ») et l'idée de la beauté et de l'inutilité des remparts (« ses formidables remparts qu'elle surhausse d'inutiles créneaux² »). Ce qui est nouveau par rapport à la lettre à sa femme, c'est le passage concernant les détails architecturaux de cette porte doublement percée de la Passe du Juyong :

A mi-route entre Nan-K'ou et la Passe, Kiu-yong kouan, fortifiée aussi, et décorée de la superbe porte semi-octogonale, si bouddhiste et hindoue par ses bas-reliefs, si chinoises par ses balustres cylindro-nuageux du faîte, si égyptienne par son assise trapézoïdale³...

On reconnaît ici un vestige très célèbre du Juyong Guan, vestige connu sous le nom de Yuntai 云台 (« plateforme en forme de nuage »), qui date du XIV^e siècle et qui subsiste encore aujourd'hui. (Le Juyong

¹ *Ibid.*, I : 860.

² *Ibid.*, I : 861.

³ *Ibid.*

Guan a été entièrement rénové en 1992). Et l'adjectif « nuageux » dans le texte de Segalen est certainement délibérément choisi.

Dans *Stèles* enfin, recueil de poèmes composés un an après la visite, le texte qui s'inspire de ce même lieu s'appelle simplement « La Passe ». Les éléments mentionnés dans *Briques et Tuiles* se trouvent encore plus condensés et élaborés pour devenir presque inconnaissables par rapport au référent. Subsiste toujours l'idée de « deux mondes » : « deux mondes s'abouchent ici¹ ». On pourrait supposer que c'est ici encore un poète sinisant qui « parle chinois en français » en s'aidant du sens littéral des toponymes. Si Segalen remplace la formule « deux mondes se rejoignent » par « deux mondes s'abouchent », c'est sans doute en raison de l'image de la « bouche » dans le nom chinois « Nan-K'eu ». « K'eu » [kou] □ signifie littéralement « bouche ». Quant à la Grande Muraille qui est explicitement évoquée dans ce poème, elle retrouve son nom littéral en chinois : « Longue Muraille » (*Changcheng* 长城).

Pourtant, malgré l'emploi littéral de tous ces noms très chinois, et à force d'élaborations successives, ce poème de « La Passe » semble prendre une valeur beaucoup plus abstraite par rapport aux deux textes précédents, surtout pour un lecteur qui ne connaît rien de sa source. L'idée de « deux mondes » subsiste certes, mais elle s'éloigne bien de la circonstance concrète de la visite du Juyong Guan pour se prêter à une lecture plus symbolique, puisque, placée en tête de ce poème-stèle, l'épigraphie chinoise (empruntée à une stèle de la province du Sichuan 四川) signifie « Limites entre Yin et Yang » (*Yin yang jie* 阴阳)

¹ *Ibid.*, II : 101.

界), ce qui nous emmène bien loin de la Grande Muraille. Ici la « Passe », anonyme, abstraite, ne sépare pas tant les Chinois des Tartares, mais devient une Passe de l'esprit qu'on peut rapporter à tout territoire mental.

On voit bien que l'usage de la Grande Muraille par Segalen reflète son usage de la Chine en général, d'une Chine à la fois concrète et abstraite. Un travail d'allégorisation est toujours à l'œuvre dans son traitement des éléments chinois. Cette « Passe » du Juyong Guan, vécue corps à corps sur le terrain, s'estompe, s'évapore, se dématérialise au fur et à mesure qu'elle « passe » du texte circonstanciel de la correspondance au texte de l'écriture poétique. Ici un « discours » sur la Grande Muraille est hors de question, pas de *topos* ni sur l'Empire chinois ni sur la Nation. Et c'est ainsi que Segalen poète échappe plus ou moins au cliché d'un imaginaire collectif.

Haiying QIN
Université de Pékin

IV

CHINE IMPÉRIALE ET
RÉPUBLIQUE POPULAIRE DE CHINE

LA RÉSURGENCE DU MYTHE DE LA CHINE IMPÉRIALE DANS LA CHINE MAOÏSTE VUE PAR LES VOYAGEURS FRANÇAIS

De Marco Polo à Victor Segalen, en passant par les jésuites des XVII^e-XVIII^e siècles et les voyageurs du XIX^e siècle, s'est constituée, dans l'imaginaire européen et plus particulièrement français, une représentation mythique de la Chine comme un empire immuable, fermé sur lui-même, avec à sa tête un empereur à la fois invisible et tout-puissant. Elle s'est à ce point ancrée dans les esprits que même après la chute de la dynastie des Qing 清 (1644-1911) et la proclamation de la République en 1912, les voyageurs français continuent de décrypter l'actualité chinoise à travers ce filtre imaginaire : la république est considérée comme un régime inadapté à la mentalité chinoise, et la période des Seigneurs de la guerre qui suit la mort du premier Président Yuan Shikai 袁世凱 en 1916 comme une période de troubles nécessaire en attendant la fondation d'une nouvelle dynastie. Cette vision des choses est cependant progressivement mise à mal par les événements : malgré des difficultés réelles, la République parvient peu à peu à s'imposer comme le seul régime possible pour une Chine entrée dans

l'ère de la modernité, et lorsqu'en 1949, après plusieurs années de rivalité politique puis de lutte armée entre le Parti Nationaliste (*Guomintang* 国民党) et le Parti Communiste Chinois (P.C.C.), celui-ci prend le pouvoir et fonde la République Populaire de Chine (R.P.C.), toute tentative de restauration impériale apparaît comme définitivement exclue.

La naissance de cette Chine nouvelle ne manque pas d'être saluée par les rares écrivains français à qui leurs sympathies pour le régime maoïste vaut de pouvoir voyager dans le pays dans les années 1950, tels que Claude Roy (*Clefs pour la Chine*, 1953 et *La Chine dans un miroir*, 1953), Armand Gatti (*Chine*, 1956), Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir (*La Longue Marche*, 1957) ou encore Étienne (Tong yeou-ki ou le nouveau singe pèlerin, 1958). Mais suite à la reconnaissance de la R.P.C. par le Général de Gaulle au début de l'année 1964, ce ne sont plus seulement des « amis de la Chine », mais des diplomates, des experts, des hommes politiques, des journalistes ou même de simples touristes qui peuvent dès lors se rendre dans le pays et en rapporter leur témoignage. Or, malgré une grande diversité de tons, de positions et d'expériences, nombre des ouvrages sur la Chine qui paraissent dans les années 60 et 70 présentent une caractéristique commune et *a priori* étonnante : ils dépeignent la Chine maoïste en recourant à l'imagerie de la Chine impériale, comme si la rupture créée par la victoire du P.C.C. en 1949 n'avait pas eu lieu.

Sur quels éléments se fonde le rapprochement entre la Chine du présent telle qu'elle est observée et la Chine du passé telle qu'elle est imaginée ? Ne peut-on voir dans cet amalgame une résurgence du mythe de la Chine impériale,

et si oui, par quels procédés le mythe est-il réactivé ? Enfin, comment expliquer cette réactivation du mythe dans des récits qui se veulent avant tout des témoignages sur la Chine contemporaine ? Telles sont les questions auxquelles nous allons tenter de répondre en analysant les récits de trois voyageurs qui, par leur personnalité, leurs fonctions, leur talent d'écrivain et leur audience, nous ont paru plus que d'autres mériter d'être retenus.

Le premier d'entre eux par ordre chronologique, Jules Roy (1907-2000), journaliste et romancier, a fait un voyage de huit semaines en Chine à l'automne 1964, en compagnie d'une jeune photographe et d'une petite équipe cinématographique, pour y collecter des matériaux et témoignages sur la révolution chinoise, en vue d'écrire un livre et de réaliser un film pour la télévision. Tout au long de son voyage, il a adressé des articles au magazine *L'Express*, et en 1965, un an après son retour, il a publié *Le Voyage en Chine*¹, un récit qui lui a valu de fortes critiques de la part des intellectuels français surpris de ne pas y trouver l'éloge de la Chine maoïste auquel ils s'attendaient.

Le second auteur retenu, André Malraux (1901-1976), écrivain et homme politique, s'est rendu quant à lui en Chine durant l'été 1965, à titre privé, dans le cadre d'un périple plus vaste en Asie motivé par des raisons de santé. Mais parce qu'il était alors Ministre d'État chargé des Affaires culturelles, il a été reçu par les autorités chinoises comme un représentant du Général de Gaulle. Le récit de

¹ Les numéros de pages qui suivront nos citations de Jules Roy renverront à Roy 1965. Quant au film que Jules Roy et son équipe devaient réaliser, nous ignorons s'il a été effectivement produit et diffusé.

ce voyage de deux semaines a pris place, entre ses souvenirs de l'Inde et ceux du Japon, dans le livre difficilement classable des *Anti-mémoires* que le public s'arrache à sa sortie en 1967 ; l'ouvrage est ensuite devenu, sous le même titre, le premier des deux volumes qui composent *Le Miroir des Limbes* publié pour la première fois en 1972¹.

Le troisième voyageur sur lequel on s'arrêtera est Alain Peyrefitte (1925-1999), lui aussi homme politique et écrivain, qui a effectué durant l'été 1971 une mission de huit semaines en Chine en tant que Président de la Commission des Affaires culturelles, familiales et sociales de l'Assemblée Nationale. Cette mission avait pour objectif premier l'étude de la Chine, mais elle visait aussi à relancer les relations franco-chinoises, auxquelles la Révolution culturelle avait mis un coup d'arrêt en 1966, et à préparer le voyage en Chine du Président Georges Pompidou (voyage qui aura effectivement lieu en 1973). Alain Peyrefitte a publié les résultats de son enquête sur la Chine en 1973 sous le titre *Quand la Chine s'éveillera... le Monde tremblera* ; le livre est très vite devenu un best-seller et a sans cesse été réédité jusqu'à aujourd'hui².

¹ Les numéros de pages qui suivront nos citations de Malraux renverront à Malraux 1992. Le récit du voyage en Chine occupe les pages 389 à 457.

² Par la suite, Alain Peyrefitte fera beaucoup d'autres voyages en Chine (18 au total !), officiels ou privés, et en tirera la matière de plusieurs essais, tous parus chez Fayard, sur l'évolution de la Chine (*La Tragédie chinoise*, 1990 ; *La Chine s'est éveillée, Carnets de Route de l'Ère Deng Xiaoping*, 1996) ou sur l'ambassade Macartney auprès de l'empereur Qianlong (1793-94) pour laquelle il se passionne (*L'Empire immobile ou le Choc des Mondes*, 1989, et *Un Choc de Cultures*, 3 vol. : 1. *La Vision des Chinois*, 1991 ; 2. *Le Regard des Anglais*, 1998 ; 3. *L'Œil des Missionnaires*, 2000). Sauf mention

Bien qu'aucun de nos voyageurs ne soit maoïste, communiste ou même simplement marxiste, tous trois partagent l'enthousiasme et l'admiration de nombre de leurs contemporains pour celui qui a fondé la République Populaire de Chine. Dans chacun de leurs récits, la figure de Mao Zedong 毛泽东, sa personnalité, sa vie et ses hauts faits occupent une place prépondérante. Le récit du voyage de Malraux en Chine commence par une évocation de la Longue Marche de Mao dont le souvenir est suscité par une méditation sur la Chine communiste à Hong Kong, puis il retrace une visite au musée de la révolution à Canton 广州 et une autre à Yan'an 延安 où il est encore beaucoup question de Mao ; mais il est principalement constitué des trois entretiens que l'auteur a eus avec des dirigeants chinois (successivement Chen Yi 陈毅, Zhou Enlai 周恩来 et Mao Zedong), et celui avec Mao est le plus développé. Bien qu'il l'ait ardemment désiré, Jules Roy pour sa part ne rencontre pas directement Mao, il l'aperçoit seulement lors des fêtes de commémoration de la fondation de la R.P.C. auxquelles il est convié, et doit se contenter d'entrevues avec Chen Yi et Zhu De 朱德 ; mais tout au long de son récit alternent les chapitres retraçant la vie de Mao et ceux où il relate son propre périple, périple qui le conduit comme Malraux sur des sites ou dans des musées à la gloire de Mao. Enfin, l'ouvrage de Peyrefitte accorde lui aussi une importance toute particulière au fondateur de la R.P.C. puisqu'il débute par un premier chapitre tout entier consacré à Mao, sa vie, sa personnalité, le culte qui lui est rendu, suivi d'un second chapitre exposant sa pensée. L'auteur, comme

contraire, toutes nos citations d'Alain Peyrefitte renverront à Peyrefitte 1973.

Jules Roy, caresse l'espoir de rencontrer Mao mais doit se contenter de trois entretiens avec Zhou Enlai rapportés dans le détail au chapitre trois.

Dans tous ces passages consacrés à Mao, les auteurs utilisent les sources occidentales historiques disponibles en leur temps, notamment les ouvrages du journaliste américain Edgar Snow qui a côtoyé Mao à Bao'an 保安 dans le Shaanxi 陝西 en 1936 (*Red Star over China*, 1937, traduit en français sous le titre *L'Étoile rouge sur la Chine*, 1965, et *The Other Side of the River*, 1961, traduit en français en 1963 sous le titre *La Chine en Marche*) et à qui ils empruntent beaucoup même s'ils ne le citent pratiquement jamais. Les informations sur la vie de Mao qu'ils rapportent, sinon toujours les propos qu'il a tenus dans le cas de Malraux¹, sont donc exacts ou du moins conformes à ce qui était connu en leur temps. Par ailleurs, les propos traduisent l'admiration sans mélange des trois auteurs pour celui qui, parti de rien, a su guider le peuple paysan vers sa libération des forces féodales qui l'asservissaient, et conduire le pays à retrouver son indépendance et sa dignité après un siècle de soumission à l'impérialisme étranger. À la suite d'Edgar Snow, ils en font tous un chef révolutionnaire qui a fait sortir son pays

¹ Comme des sténographies de l'entretien que Malraux a eu avec Mao ont été conservées, il a été possible de confronter ses souvenirs avec la réalité : Jacques Andrieu a ainsi démontré que Malraux avait prêté à Mao des paroles qu'il n'avait pas pu prononcer (voir « Mais que se sont donc dit Mao et Malraux ? », dans *Perspectives chinoises*, n° 37, octobre 1996, pp. 50-63). Mais comme l'a justement fait remarquer Jacques Lecarme dans une étude plus récente, on ne saurait juger des *Antimémoires* comme on le ferait des écrits d'un journaliste ou même d'un mémorialiste (voir « *Le Miroir des Limbes*, les limbes de la Chine », *Présence d'André Malraux, Dossier : Malraux et la Chine*, n° 5-6, printemps 2006, pp. 117-28).

d'une léthargie séculaire et l'a fait entrer dans la modernité. Et tous soulignent combien la personnalité, la vie et la pensée de cet homme d'action et homme d'État exceptionnel sont glorifiées dans son pays : partout dans les villes et les campagnes, des statues géantes en plâtre ou en bronze, des portraits en pied, des effigies de toutes sortes arrêtent le regard ; dans les musées, son histoire a été réécrite en geste légendaire ; sa pensée politique, résumée dans le fameux *Petit Livre rouge*, est devenue un dogme, etc. Mais s'ils ne manquent pas de transmettre cette image chinoise de Mao en héros révolutionnaire guide de la nation, nos voyageurs superposent aussi peu à peu à celle-ci un autre modèle, celui de l'empereur de Chine, lointain et inaccessible.

La question de la rencontre avec Mao hante le récit de chacun de nos auteurs et qu'elle ait finalement réellement lieu ou non, que Mao apparaisse en personne ou que lui soit substitué un tenant-lieu, dans tous les cas cette rencontre est présentée comme hautement improbable et quasi surnaturelle. Dès son arrivée à Pékin, Jules Roy, qui est accueilli sans grande pompe à l'aéroport, comprend qu'il n'est pas considéré comme un hôte de marque (p. 33) et il commence à craindre de ne pouvoir s'entretenir avec Mao : « À l'ambassade de Chine à Paris, je me souvins qu'on m'avait dit : "Vous rencontrerez certainement notre président." J'en conclus un peu vite que je lui parlerais, mais la phrase pouvait signifier seulement que je le rencontrerais. » (p. 203) Et effectivement, convié au banquet donné par Mao à l'Assemblée nationale à la veille de la fête du 1^{er} octobre, c'est à peine s'il peut voir « la silhouette grise de Mao glisser » (p. 205) dans l'immense hall puis, à la fin du

banquet, monter sur l'estrade pour tendre son verre à la salle et... aussitôt disparaître, aussi mystérieusement qu'il était apparu ! Il en va de même le lendemain pour le défilé du 1^{er} octobre : après une apparition à la tribune, « le dieu vivant s'en était allé sans que personne l'ait vu. » (p. 209) Certes, en employant ironiquement nombre de métaphores religieuses pour évoquer le culte qui est rendu par tous à Mao, Jules Roy montre qu'il ne cède pas pour sa part à ce qu'il appelle la « maolâtrie », mais en ponctuant régulièrement son récit de ses interrogations sur la possibilité d'une rencontre chaque fois que ses guides font des mystères sur ce qui se prépare (voir p. 261, p. 262, p. 265, p. 303, p. 304), il n'en contribue pas moins à faire de Mao une figure inaccessible, quasi divine, et lui-même reconnaît cette ambivalence : « Aurais-je résisté moi-même [à la « maolâtrie »] si l'on m'avait jugé digne d'entrer dans le saint des saints ? Je me le demandais souvent. » (p. 303)

Du fait de sa notoriété et de ses fonctions, même s'il est en voyage privé, Malraux ne doute pas quant à lui qu'il aura les honneurs d'entrevues au plus haut niveau, et effectivement, il est d'abord reçu par le vieux maréchal Chen Yi, alors ministre des Affaires étrangères, puis par le Premier Ministre Zhou Enlai, mais l'entrevue suprême qu'il espère se fait attendre : « On ne sait si le président Mao, rétabli, se rendra à Pékin, ou si l'audience aura lieu dans sa villa de Hang-tcheou. Quand ? Bientôt. Mais encore ? Trois jours, quatre, peut-être moins... » (p. 423) Après une escapade à Yan'an pour tuer le temps, l'espoir resurgit, mais l'incertitude continue de régner : « Retour. Hier soir, on téléphone que je veuille bien ne pas quitter l'ambassade. À treize heures, nouveau coup de

téléphone : on m'attend à quinze heures. En principe, c'est pour l'audience du président de la République, Liou Shao-shi ; mais le "on" fait supposer à l'ambassadeur que Mao sera présent. » (p. 427).

Les mêmes espoirs et les mêmes interrogations se retrouvent chez Alain Peyrefitte : « Verrions-nous l'un des trois grands ? Sur cette question, point de lumières, ni avant notre départ de France, ni à notre arrivée en Chine : le mystère fait partie de la règle du jeu. » (p. 53) Même quand une entrevue semble se confirmer, l'incertitude continue de régner : « Ainsi qu'il était de coutume dans la Chine ancienne, pour l'accès des étrangers à l'empereur, on nous tint dans l'ignorance jusqu'au dernier moment. » (p. 54). Et il en va de même la seconde fois : « Le dimanche suivant, tandis qu'on visitait la Grande Muraille, on nous murmura que nous serions reçus à notre retour à Pékin. Par qui ? On ne savait pas. [...]. Les desseins d'en haut sont impénétrables. » (p. 62). Au total, Peyrefitte aura trois entrevues, non avec Mao qui restera absent et invisible, mais avec le Premier Ministre Zhou Enlai. Néanmoins, s'il se laissera voir, celui-ci restera entouré du même halo de mystère que Mao, comme s'il en était le parfait tenant-lieu.

D'un texte à l'autre, se retrouvent aussi les mêmes notations qui font de Mao ou de son substitut Zhou Enlai un être à part, au-dessus du commun des mortels : s'il est accompagné de courtisans, ceux-ci, chez Peyrefitte, forment un cortège « qu'il conduit majestueusement » (p. 75), ou bien se tiennent à distance respectueuse de lui, en « demi-cercle » (p. 55) ou en « cercles concentriques » (p. 62), tandis que pour Malraux, « il n'y a qu'un groupe, qui semble coupé en deux parce que ceux qui me font face

se tiennent à distance derrière le personnage central, vraisemblablement Mao Tsé-toung » (p. 427). Tel un empereur donnant une audience, les deux fois où il apparaît aux yeux de Jules Roy, Mao est juché sur une estrade. Chez Peyrefitte, Zhou Enlai se tient pareillement « sur une terrasse légèrement surélevée » (p. 55), et sa démarche même est singulière : il ne marche pas, mais « glisse » sur le sol (p. 55 et p. 75), comme déjà chez Jules Roy (p. 205). De même pour Malraux, Mao « marche pas après pas, raide comme s'il ne pliait pas les jambes, plus empereur de bronze que jamais » (p. 447).

Certes, dans chacune de ces entrevues, le voyageur français a le privilège de parler longuement avec cet être d'exception, mais la conversation en tête à tête n'enlève rien à la distance. Malraux note ainsi : « le ton de sa voix était simple, même cordial, et il était assis en face de moi. Mais un vide l'entourait, comme s'il avait fait peur. » (p. 453) Et l'ultime vision du personnage, au moment des adieux, est encore celle d'un être séparé et isolé : Malraux rapporte que les derniers mots que répète plusieurs fois Mao sont pour dire « Je suis seul » (p. 452) et que, lorsque son « auto démarre », c'est seul qu'il le voit encore : « Comme lorsque je suis arrivé, mais cette fois en pleine lumière, il est seul en costume sombre au centre d'un cercle un peu éloigné de costumes clairs » (p. 453). Et Alain Peyrefitte note pareillement à propos de Zhou Enlai au moment où il le quitte : « Il ne bouge pas, seul au sommet de ces marches, détaché devant les vieillards qui lui ont fait escorte et demeurent sur une ligne respectueuse, à deux pas en arrière. » (p. 77)

En décrivant Mao Zedong et Zhou Enlai, tels qu'ils les rencontrent ou les aperçoivent, comme des êtres à part,

seuls, isolés, supérieurs aux autres hommes, inaccessibles et mystérieux, nos voyageurs ressuscitent l'image des empereurs du passé. Et de fait, c'est explicitement que Mao ou son substitut sont fréquemment assimilés par nos voyageurs à la figure impériale. Jules Roy ne cesse de désigner Mao par des expressions telles que « l'empereur Mao » (p. 157) ou « l'empereur régnant » (p. 292), ou d'évoquer « la dynastie des Mao » (p. 390). Alain Peyrefitte le désigne par l'expression « l'Empereur rouge » (p. 28) et voit en lui « le successeur des empereurs » (p. 39) auxquels il le compare plusieurs fois¹. Quant à Malraux, il rappelle à plusieurs reprises que Mao lui « fait penser aux empereurs » (p. 452), ressemble à « un empereur de bronze » (p. 447 et p. 453) ou à « une figure légendaire revenue de quelque tombeau impérial » (p. 448).

Il ne s'agit pas là seulement de métaphores : de manière plus générale, ce sont toutes les images, toutes les idées associées traditionnellement à l'empereur qui sont ressuscitées par nos auteurs à propos de Mao et du pouvoir communiste, à commencer par les lieux qui sont le siège même du pouvoir. Les audiences officielles auxquelles sont conviés les voyageurs se passent dans des bâtiments construits par la Chine communiste, tels que le Palais des Affaires étrangères ou le Palais du Peuple, mais partout, ce ne sont que salles immenses et vides, couloirs interminables, comme dans la Cité Interdite. Malraux

¹ Dans l'édition révisée de *Quand la Chine s'éveillera...* parue en 1990, Alain Peyrefitte a ajouté de nombreuses notes qui accentuent encore ce portrait de Mao en « successeur des Fils du Ciel » (pp. 44-5) ou en « nouveau Qin Shihuangdi—le “premier empereur” qui unifia la Chine au III^e siècle avant notre ère » (p. 51).

évoque les sites où ont eu lieu ses trois audiences successives en utilisant pratiquement les mêmes termes et en soulignant la similitude : « Les couloirs du palais des Affaires étrangères ont la même immensité désolée que ceux de l'hôtel de Canton. Après maintes pièces apparemment vides, le bureau du maréchal-ministre Chen-yi » (p. 403) ; « Les mêmes couloirs sans fin que pour atteindre le bureau du maréchal, [...] le même édifice, les mêmes enfilades de pièces vides », (p. 416) ; et de nouveau, « un couloir de plus de cent mètres » (p. 425). Peyrefitte parle lui aussi des « interminables couloirs d'un Palais du Peuple complètement vide » (p. 75). Ainsi, une impression d'immensité et de vide se dégage des bâtiments officiels du régime communiste, comme dans la Cité Interdite où les étrangers étaient reçus naguère sans parvenir à rien y voir.

Celle-ci n'est d'ailleurs jamais bien loin. Malraux l'aperçoit dès qu'il sort du Palais du Peuple : « La porte par laquelle nous sortons, l'ambassadeur de France et moi, s'ouvre devant l'ancienne Cité Interdite. » (p. 413) Puis, en parcourant ses « admirables cours [...] vides », il se sent reporté au temps de Loti et de « la vieille Chine » (p. 413), et dans la vision finale qu'il en donne après s'être remémoré celles de sa jeunesse, la Chine impériale du passé et la Chine maoïste du présent finissent par se confondre tout à fait : « Quand, ayant quitté la majesté des cours, nous nous retournons, les toits orangés à peine recourbés sur les murs sang-de-bœuf sont d'une telle puissance architecturale que les caractères géants qui exaltent la République populaire semblent fixés là de toute éternité, et que la terrasse semble construite pour les discours de Mao. » (p. 414) Du « vaste salon » du Palais

du Peuple où il est reçu par Zhou Enlai, Peyrefitte dit pour sa part apercevoir « les hauts murs prune de la Cité Interdite, couronnés de tuiles jaunes », et il ajoute cette précision dont l'inexactitude traduit bien l'assimilation qui est faite du pouvoir maoïste au pouvoir impérial : « dans cette enceinte vivent, au voisinage de Mao et de Chou [Zhou Enlai], les membres du Bureau politique. » (p. 62). Quant à Jules Roy, s'il rapporte que son guide, au cours de sa première sortie dans Pékin, le force à aller voir sur la colline du Charbon « l'arbre [...] à la basse branche duquel le dernier empereur s'était pendu quand une révolte atteignit les portes de Pékin », cela afin de le persuader que les temps anciens sont bien révolus, il ajoute aussitôt : « La dynastie défunte me faisait penser à la nouvelle ». Et à la question qu'il pose alors par association d'idées : « Où réside le président Mao Tsé-toung ? », son guide lui répond « qu'on ne savait pas, que le président visitait souvent la Chine et que, ne possédant rien, il ne résidait nulle part » (p. 42).

Dans la Chine communiste comme dans la Chine impériale, les lieux du pouvoir s'avèrent donc inconnus, inaccessibles ou vides, ne révélant rien de leurs secrets au commun des mortels, et son représentant suprême, même s'il fait de courtes apparitions, reste une figure absente et énigmatique : « On ne savait jamais où il était, où il allait, d'où il venait, ni s'il assisterait aux fêtes, dit Jules Roy de Mao. De même qu'autrefois l'empereur ne se déplaçait que de nuit pour que nul ne le vît, rien ne signalait son approche ou son départ. » (p. 389) L'opacité qui l'entoure est si grande qu'on ne sait même pas, en définitive, s'il est mort ou vivant. Après avoir rapporté les précédents de Qin Shihuangdi 秦始皇地 et de Gengis Khan dont la

mort a été tenue secrète pendant plusieurs semaines, Alain Peyrefitte s'interroge : « La tradition reprendrait-elle le dessus ? Ne va-t-on pas jusqu'à s'imaginer que depuis longtemps Mao n'est plus, et qu'un sosie le remplace pour ses rares audiences ? » (p. 5)

Mais si le nouvel empereur qu'est Mao est singulièrement absent, son pouvoir est omniprésent. « Pourquoi aurait-il besoin de se montrer, puisqu'il est partout présent ? » remarque Peyrefitte (p. 6). En effet, le voyageur est sans cesse confronté à ses effigies, de même qu'à sa pensée que des calligraphies, des affiches, des banderoles et des haut-parleurs ne cessent de rappeler. Mais c'est aussi et surtout qu'il est assisté de tout un corps de fonctionnaires qui étendent sur l'ensemble du pays et de ses habitants leur contrôle et leur surveillance. Et de même que Mao est sans cesse comparé à l'empereur, les membres du Parti et les bureaucrates de la Chine communiste se retrouvent sous la plume de nos voyageurs systématiquement assimilés aux mandarins du passé.

Jules Roy désigne constamment ses guides et interprètes par l'expression « mon escorte de mandarins », et il s'indigne de l'étroite surveillance qu'ils exercent sur ses moindres gestes, mais aussi entre eux. La société maoïste telle qu'il la dépeint est une société où tout le monde se méfie de tout le monde, se contrôle et vit dans la peur, où le mensonge est monnaie courante et la sincérité impossible, où règne une stricte hiérarchie et où personne, par conséquent, n'est responsable de rien ni en mesure de prendre la moindre initiative. À la plupart de ses demandes de visites ou de rencontres qui lui semblent nécessaires pour mener son enquête, il se voit opposer des refus systématiques sans jamais en connaître les raisons.

Ses guides agissent avec lui dans la plus parfaite opacité, lui intimant l'ordre tantôt de rester à son hôtel, tantôt de se préparer à sortir pour une destination inconnue, tantôt d'y rentrer pour s'y reposer alors qu'il n'en éprouve pas le besoin, le condamnant à attendre et à s'impatienter à longueur de journée. Ces « mandarins du nouveau régime » (p. 74) font écran entre lui et le peuple, l'empêchant de voir par lui-même et de parler à qui que ce soit en dehors des interlocuteurs qui lui sont imposés. « J'étouffais », « je souffrais de la suspicion dont je me sentais entouré » (p. 78) : les plaintes répétées du voyageur enflent au fur et à mesure qu'avance le récit, et à plusieurs reprises il se rebiffe, refuse d'obtempérer, accuse ses interlocuteurs de le tromper, de le priver de liberté et de l'empêcher finalement de mener l'enquête pour laquelle il est venu.

Pour Peyrefitte, « le Parti, l'armée, l'administration », sont aussi « les héritiers de la “bureaucratie céleste”¹, le mandarinat millénaire » (p. 432). Même s'il ne semble pas en avoir personnellement souffert, comme Jules Roy il admet que la société maoïste est une société totalitaire, où la surveillance et la délation sont des pratiques courantes, où les esprits sont embrigadés et soumis, où la liberté et la confiance n'existent pas. Et à maintes reprises il souligne que ces pratiques sont les mêmes que celles qui avaient cours déjà sous l'empire. Ainsi, évoquant la pénurie de livres—« hors les discours ou ouvrages de réflexion de

¹ L'expression renvoie ici au recueil d'articles de l'historien Étienne Balázs, *La Bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle...* (Balázs 1968), qui a contribué lui aussi à la lecture de la Chine maoïste à travers la grille de l'empire traditionnel en faisant de la bureaucratie communiste une héritière de l'ancien système mandarin.

Mao » et « des ouvrages techniques »—qu'il a constatée dans les librairies chinoises cinq ans après le déclenchement de la Révolution culturelle, il remarque : « Là encore, la politique suivie par Mao s'inscrit dans la tradition chinoise. Le grand Chin Shih Huang-ti, le constructeur de la muraille de Chine, avait proscrit par décret tous les livres, notamment les textes confucéens. » (p. 251) Et dans son chapitre intitulé « Des esprits courbés », il constate encore : « L'art de redresser et recourber les esprits vient en Chine du fond des âges. [...] En réalité, tout se passe comme si Mao avait pris [...] la succession de l'empereur, gardien de la doctrine, appuyé sur un vaste appareil inquisitorial pour en maintenir la pureté. » (p. 404-405) Quant à Malraux, s'il ne s'attarde pas sur la peinture de la « bureaucratie céleste », il donne une idée de son fonctionnement hiérarchique en faisant précéder le récit de son entrevue avec Mao du récit de ses longs entretiens, d'abord avec Chen Yi, le vice Premier ministre, puis avec Zhou Enlai, le Premier Ministre. Et il montre qu'il n'est pas dupe du discours de commande que lui tiennent les subordonnés de Mao, en ponctuant par exemple les paroles de Chen Yi de remarques telles que : « J'en doute » (p. 408), « La Chine s'accorde au disque comme elle s'accorde au cérémonial. [...] Dans le maréchal, tout est de convention [...]. Je ne trouve pas un véritable dialogue. » (p. 410)

De nombreux autres rapprochements entre la Chine maoïste et la Chine impériale pourraient être relevés sous la plume de nos voyageurs : l'une comme l'autre se méfient des étrangers et les traitent en vassaux, se rêvent comme le centre de l'univers et estiment se suffire à elles-mêmes, dressent entre elles et le reste du monde une

« Grande muraille » autant physique que symbolique, etc. Plutôt que de les illustrer par de nouveaux exemples, il nous paraît préférable d'observer que ces analogies récurrentes se fondent, non sur des données objectives ou des analyses historiques, mais sur les textes des écrivains qui ont le plus contribué à la constitution du mythe de la Chine impériale dans l'imaginaire occidental.

Le Père Huc, dont le *Voyage en Chine* en particulier a eu dès sa parution en 1843 un succès qui ne s'est jamais démenti jusqu'à aujourd'hui, est la référence le plus souvent invoquée chez Jules Roy et Alain Peyrefitte. Ainsi, la représentation qui est faite chez ces deux auteurs de la bureaucratie maoïste en mandarinat impérial doit beaucoup aux portraits que le Père Huc a faits avec brio des mandarins qui l'ont arrêté aux portes du Tibet et escorté jusqu'à Canton d'où il a été expulsé : ici comme là, ce sont les mêmes tracasseries, les mêmes règlements tatillons voire stupides, les mêmes refus systématiquement opposés à la moindre demande, la même hypocrisie et la même surveillance de tous les instants. Outre qu'il souligne souvent explicitement la similitude entre la Chine de Mao et celle du P. Huc (pp. 162-4, p. 179, p. 268, etc), Jules Roy a abondamment puisé dans les écrits de ce dernier pour les épigraphes de ses chapitres : sur un total de 37 épigraphes (dont 6 seulement sont tirées de textes chinois, toutes les autres étant des citations d'écrivains occidentaux portant principalement sur la Chine), dix renvoient à *L'Empire chinois* du Père Huc, ou à ses *Souvenirs d'un voyage dans*

la Tartarie et le Tibet, ou encore à son ouvrage *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Tibet*¹.

Après le P. Huc, ce sont les récits auxquels a donné lieu l'ambassade anglaise de Lord Macartney auprès de l'empereur Qianlong en 1793 qui appuient le plus souvent l'équivalence entre la Chine maoïste et la Chine impériale, en particulier concernant les rapports de la Chine avec les étrangers. Au début de son récit, Jules Roy s'étonne que les fonctionnaires qui l'accueillent feignent d'ignorer ce qu'il est venu faire en Chine et l'interrogent avec méfiance sur ses intentions. Il se demande si on ne le met pas « sur le même pied que l'ambassadeur Macartney quand il arriva, en 1793, présenter ses lettres de créance et qu'on le fit attendre pendant des semaines, une banderole accrochée à son bateau avec ces mots infamants : “Barbare rouge apportant un tribut”. » (p. 39). Alain Peyrefitte rapporte plus longuement comment fut traitée l'ambassade anglaise : on exigea de Lord Macartney qu'il fit le *kotow* [*koutou* 叩头] (triple série de trois prosternations) devant l'empereur et on lui fit savoir que l'empire n'avait nul besoin de ses présents ni de ses offres de commerce (pp. 302-3). Il explique que, se considérant comme le centre du monde et « la seule civilisation sous le ciel » (p. 301), la Chine impériale estimait « se suffire » et ne pouvait concevoir les visites des autres peuples que comme des visites de « réparation » ou d'« hommage ». Et selon lui, ce qui vaut

¹ Par ailleurs, trois épigraphes viennent des *Stèles* de Victor Segalen, une de *Connaissance de l'Est* de Claudel, enfin une autre reprend la fameuse pensée de Pascal sur la Chine (voir p. 373). Malraux quant à lui renvoie aux *Derniers jours de Pékin* de Pierre Loti qu'il se remémore en visitant la Cité Interdite (voir p. 413) puis de nouveau à la fin du récit de son séjour en Chine (voir p. 456).

pour la Chine impériale vaut encore pour la Chine communiste, comme le montrent les réactions des Chinois à l'annonce de la prochaine visite du président des États-Unis : « Parmi les dizaines de Chinois, professeurs d'universités, étudiants, ouvriers, paysans que nous interrogeâmes les jours suivant la publication de cette nouvelle, il n'en fut pas un qui ne répondît : "Nixon vient s'incliner devant le président Mao." » (p. 303) Après son essai *Quand la Chine s'éveillera...*, Peyrefitte consacra des années de sa vie à l'étude de l'ambassade Macartney au sujet de laquelle il publiera plusieurs ouvrages où il multipliera encore, dans des digressions ou dans des notes, les rapprochements entre la Chine maoïste et l'empire plein de superbe découvert par les voyageurs anglais à la fin du XVIII^e siècle¹.

Parmi les textes qui ont contribué au mythe de la Chine impériale, outre les récits des voyageurs du passé, il est aussi des textes de fiction, en particulier ceux de Kafka ainsi que l'a fort bien montré Philippe Zard². Peyrefitte cite nommément l'écrivain pragois dans sa description du totalitarisme maoïste : pour montrer à quel point « tous les Chinois sont identifiés, encadrés, suivis de près », il rapporte l'histoire d'un cycliste chinois qui a connu d'innombrables tracasseries pour avoir brûlé un feu rouge, la présentant comme « une histoire vraie qui ressemble à un conte de Kafka » (p. 398). Chez Jules Roy, nombreuses sont les pages aux accents kafkaïens, telle la suivante qui vaut la peine d'être longuement citée tant elle multiplie les références implicites à *La Muraille de Chine* :

¹ Voir notamment Peyrefitte 1991 : xc.

² Voir Zard 2001 : 109-31.

[...] les Chinois ? [...] Fermés, cadénassés derrière la sympathie qu'ils offraient, infranchissables comme les portes béantes qui ne menaient à rien ou ces canaux qui traversaient la ville en tunnels. Le pouvoir avait déserté les anciens palais où les gardiens de musées ne veillaient plus que sur des fantômes et des fossés d'eau noire, pour occuper des lieux secrets où les sentinelles l'arme au poing ne savaient même pas ce qu'elles défendaient.

Dans quels conseils se décidait mon sort ? Quels interprètes, qui oubliaient aussitôt ce qu'ils traduisaient, trahissaient mes intentions ? Par quels cheminements couverts le message qui paraissait s'enfoncer dans le néant atteindrait-il l'autorité collective suprême ? [...] Je n'avais rien à tenter pour forcer le seuil du saint des saints et, tant qu'il ne s'ouvrirait pas de lui-même, les fonctionnaires feindraient de ne pas comprendre ce que je voulais ou me répondraient que les archives étaient détruites. Sous la dynastie de Mao comme sous les autres, personne ne savait rien de personne. » (pp. 99-100)

Mais plus encore que Kafka, c'est le souvenir de l'œuvre littéraire de Segalen qui marque les récits de nos trois voyageurs. Si Malraux ne s'y réfère pas explicitement et si Peyrefitte ne le cite qu'une fois pour son *Essai sur l'exotisme* dans une note rajoutée à la réédition de 1990 de *Quand la Chine s'éveillera...* (p. 67), l'un et l'autre semblent bien faire écho à son roman *René Leys* dans leur évocation respective de la Ville impériale de Pékin en « ville échiquier » (image que Segalen a reprise de Marco Polo) et du Palais impérial en « Cité Interdite ». Chez Jules Roy, outre que son recueil *Stèles* fournit trois épigraphes (p. 31, p. 301 et p. 331), Segalen est nommément cité dans la description de ces mêmes lieux (p. 35, p. 42 et p. 299) ; il l'est encore lorsque l'auteur évoque les femmes chinoises « inexpugnables à

tous les désirs » (p. 48) ; enfin le Premier Empereur et son tombeau sont présentés en des termes issus tout droit de *Peintures* (p. 53 et p. 98). Mais la référence à Segalen va bien au-delà : c'est tout *Le Voyage en Chine* qui se révèle calqué dans son projet comme son développement sur le roman *René Leys*.

Comme le narrateur de *René Leys* qui projette d'écrire un livre sur l'empereur Guangxu 光緒 (Kouang-Siu) récemment disparu, Jules Roy a pour dessein d'écrire un livre sur la révolution maoïste qui vient d'avoir lieu, mais comme lui aussi, au cours de son enquête, partout il se heurte à des portes closes, des interdits, des secrets et des mystères (voir p. 42 notamment où le roman est explicitement cité). Ses audiences dans les lieux emblématiques du pouvoir ne lui apprennent rien, ses guides et interlocuteurs se dérobent ou lui mentent, et plus il avance dans son récit, plus il désespère de pouvoir jamais connaître la « vraie Chine » (p. 283). S'il croit pendant un temps voir en son guide M. Tsai un ami sincère susceptible de l'éclairer et de lui parler un langage vrai, il finit par comprendre qu'il n'a aucune révélation à en attendre, comme le narrateur segalénien de son jeune ami René Leys, car il n'est qu'« un honnête mandarin subalterne » (p. 353). Par ailleurs, les mêmes situations se retrouvent d'un récit à l'autre, dont nous ne donnerons qu'un exemple parlant. Bien que Jules Roy durant son voyage soupçonne que la Chine va être bientôt en mesure de faire exploser une bombe atomique, ses interlocuteurs, au premier rang desquels M. Tsai, nient avec véhémence cette éventualité ; mais le voyageur français découvre bientôt que l'explosion vient d'avoir lieu et que la nouvelle a déjà fait la une de tous les journaux hors de

Chine (voir p. 295sq.) ! Cette situation cocasse rappelle celle du roman de Segalen où René Leys apprend au narrateur que le général Yuan Che-kai se trouve à Wu Han, alors que tous les journaux ont déjà annoncé son retour à Pékin. Ainsi, les bureaucrates maoïstes et René Leys se révèlent pour chaque narrateur des informateurs aussi peu ou aussi mal informés que quiconque, des affabulateurs qui cultivent le secret par plaisir alors même qu'il n'y a peut-être pas, finalement, de secret à découvrir ! Les conséquences en sont aussi identiques : de même que le narrateur de *René Leys* peu à peu se détourne de son projet initial de livre sur l'empereur Guangxu pour se concentrer sur le récit de sa quête impossible, de même Jules Roy en vient progressivement à renoncer à écrire le récit de la révolution chinoise pour ne plus raconter que ses déboires de journaliste empêché d'enquêter. Dans les deux cas, un autre livre cependant est né au terme de l'enquête avortée, un livre qui ne lève aucun des mystères sur la Chine mais qui dit le mystère de la Chine pour le voyageur français, et le referme sur lui-même : « [...] et je devenais matière de mon livre puisque les Chinois n'avaient pas voulu que j'écrive le leur » (p. 401), déclare finalement Jules Roy en écho au narrateur de René Leys qui boucle son récit sans avoir levé aucun des mystères de la vie de Guangxu.

Le Père Huc, Lord Macartney, Kafka, Segalen, toutes ces références font resurgir l'image d'un empire puissant, mystérieux, fermé sur lui-même et se considérant comme le centre du monde, dirigé par un homme seul, isolé en son palais et invisible aux yeux de tous, exerçant un pouvoir absolu grâce à un corps de fonctionnaires serviles. Mais comment cette vision se concilie-t-elle chez

nos voyageurs avec l'image, qui est aussi la leur, d'une Chine révolutionnaire et d'un Mao héroïque, ayant fait entrer la Chine dans l'histoire et accompli cette prouesse inédite qu'est la Longue Marche¹ ? La peinture qu'ils font de la Chine maoïste en Chine impériale ne contredit-elle pas leur intention affichée de témoigner sur la Chine contemporaine en pleine évolution pour tenter de répondre à la question que tout le monde se pose alors : « Où va la Chine ? » À vrai dire, la contradiction n'est qu'apparente et la clef du paradoxe se trouve dans le mythe même de la Chine impériale qu'ils contribuent à réactiver.

L'empereur, selon ce mythe tel que l'œuvre de Segalen en particulier a contribué à le répandre en se fondant sur des sources chinoises, est invisible et absent car il ne gouverne pas comme le ferait un souverain occidental, par son action et par sa volonté : telle l'étoile polaire, il est un point focal, un axe autour duquel s'ordonne le monde et se réalise l'unité de l'empire. Il reçoit son pouvoir du Ciel entendu comme la divinité suprême qui régit l'univers, et joue entre le Ciel, les hommes et la Terre un rôle de médiateur. C'est pour cette raison qu'il est désigné par l'expression « Fils du Ciel » (*Tianzi* 天子) et que, sous le nom de « mère de l'empire » (*Guomu* 國母), il est vénéré par le peuple comme le représentant incarné de tous les ancêtres divinisés. Or ces appellations se retrouvent sous la plume de nos voyageurs à propos de Mao à qui ils reconnaissent la même fonction cosmologique qu'à

¹ Rappelons que Malraux a été le chantre de cette révolution communiste et anti-impérialiste dans ses romans *La Condition humaine* et *Les Conquérants* avant que de faire le récit épique de la Longue Marche dans ses *Anti-mémoires*.

l'empereur, même s'ils ne reprennent pas à leur compte mais attribuent au peuple chinois la croyance en la divinité de celui-ci. Ainsi, et bien qu'il le déplore, Jules Roy considère que la vénération dont Mao est l'objet en fait un « dieu vivant » (p. 209) et équivaut à celle que le peuple accordait autrefois à l'empereur qu'il appelait « mère de l'empire », « tant qu'il avait le mandat du ciel » (p. 42). Certes, dans la Chine maoïste, les cultes du passé ont été abolis, mais selon Malraux, « cette Chine si peu religieuse, mais qui fut si fortement reliée à sa terre, à ses fleuves, à ses montagnes et à ses morts, est liée à sa résurrection par un autre culte des ancêtres, dont l'histoire de la révolution est l'évangile, et Mao le fils au sens où l'empereur était le Fils du Ciel » (p. 425) ; et plus loin il attribue quasiment au Président de la R.P.C. un rôle cosmologique de régulateur lorsqu'il estime que « Mao ne conçoit la modernisation de l'agriculture, et l'industrialisation, qu'à travers les puissantes structures chinoises dans lesquelles le Parti exprime, guide et ordonne les masses comme l'empereur ordonnait les forces de la terre. » (p. 442) Enfin, Peyrefitte explique longuement à ses lecteurs que, dans la Chine de Mao comme dans celle du passé, « le modèle [politique] chinois est d'essence religieuse » (p. 31) : si « le Fils du Ciel a été remplacé par le Fils du Peuple », celui-ci a le même « rôle de médiateur » que celui-là (p. 30) et se tient « au-dessus de la mêlée, comme l'étoile polaire au-dessus de l'horizon » (p. 32). Quant au culte de la personnalité dont Mao est l'objet, Peyrefitte avance l'hypothèse que celui-ci ne l'aurait accepté que pour se conformer à l'image qu'attendait un peuple pour qui il est difficile « d'effacer les habitudes créées par des traditions

tri-millénaires de culte impérial » (p. 38) : « celle que ses compatriotes se font d'un homme en qui, inconsciemment, ils voient non seulement le chef de la révolution, mais le successeur des empereurs et le garant de l'unité chinoise. » (p. 39)

La conception chinoise de l'empereur comme un être quasi divin, médiateur entre le Ciel et la Terre, ne fournit pas seulement à nos voyageurs une explication des rapports entre Mao et le peuple chinois, elle rend compte aussi à leurs yeux des hauts et des bas de l'histoire de la Chine. En effet, si l'empereur reçoit du Ciel son mandat (*tianming* 天命), celui-ci peut lui être retiré : les rébellions, les intrigues de palais, les invasions étrangères, voire les catastrophes naturelles, tous les phénomènes susceptibles de troubler l'ordre de l'empire sont considérés comme les signes d'un « changement de mandat » ou d'une « révolution » (*geming* 革命). Nos trois voyageurs rappellent ainsi combien l'intrusion des puissances occidentales en Chine a été fatale à l'empire mandchou et a fait le lit de la révolution. Mais ils montrent aussi que ces périodes de troubles ne sauraient remettre en cause le modèle impérial : lorsque l'anarchie règne, il suffit d'une figure forte, d'un homme exceptionnel qui réussisse à ressouder autour de lui le peuple, et l'empire se trouve restauré. C'est ce schéma qu'avait en tête le P. Huc lorsque, dans *L'Empire chinois*, méditant sur le destin de la Chine alors en pleine décadence, il appelait de ses vœux « un homme d'un vaste génie, un homme vraiment grand », « un empereur à larges idées et doué d'une volonté de fer » pour sauver l'empire. Enchaînant sur la méditation du P. Huc qu'il place en épigraphe de son dernier chapitre, Jules Roy

début celui-ci par ce constat : « À présent, l'empereur dont il rêvait s'était levé et régnait, acclamé comme le père et la mère du peuple » (p. 389). Faisant écho au P. Huc, Peyrefitte le dit aussi : « Quand une dynastie arrive au pouvoir, c'est que la précédente s'est montrée incapable d'arrêter le flot montant des rébellions. Dans le chaos s'imposent des hommes forts auxquels on fait appel pour le dominer. » (p. 278) Et à ses yeux, Mao est de ceux-là qui a su redonner à la Chine son unité et son indépendance : « Depuis 1949, la victoire totale remportée par Mao a donné à la Chine une paix qu'elle n'avait jamais connue depuis le début du XIX^e siècle. [...] Une seule autorité impose sa loi [...]. Elle [*la Chine*] fait face elle-même à son destin. » (pp. 286-7).

Ainsi la révolution maoïste, conformément au mythe de l'empire chinois, se trouve-t-elle intégrée à un devenir plus large, celui de « la Chine éternelle » à laquelle se réfèrent maintes fois nos voyageurs et qui est pour eux d'essence impériale. Elle se trouve aussi condamnée à se renier, car une fois l'unité restaurée, l'ordre doit de nouveau régner et donc l'élan révolutionnaire se figer : « Déjà c'est un temps disparu », dit Malraux de l'épopée de la Longue Marche en visitant le musée de la Révolution à Yan'an où tout est « fixé », « jusqu'à la dernière salle où figure, empaillé, le brave cheval qui porta Mao » (p. 424). Jules Roy, que sa visite des musées de la révolution confronte à la même pétrification de l'insurrection maoïste, le constate aussi : « Un homme n'est jamais rebelle que le temps de devenir chef. Une fois installé au plus haut poste, il incarne à son tour l'autorité, l'honneur et les traditions. » (p. 391)

Le « modèle » de la Chine impériale intègre ainsi les révolutions, y compris la révolution maoïste, en faisant de celles-ci non pas des ruptures radicales, des solutions de continuité, mais les garants mêmes de la continuité impériale d'une dynastie ou d'un règne à l'autre. Mao viendrait-il à disparaître, ce mouvement de renouvellement périodique de l'empire ne s'en trouverait pas arrêté. Observant des enfants rentrant de l'école, Jules Roy se demande s'il se trouve « parmi eux un nouveau Mao qui abattrait celui-là quand il aurait perdu à son tour le mandat du ciel » (p. 336). Et dans l'analyse qu'il proposera des événements qui surviendront dans les décennies suivantes, Alain Peyrefitte ne fera encore que reprendre ce schéma, voyant dans les manifestations étudiantes de la Place Tian'anmen en 1989 une simple rébellion que le « nouvel empereur » Deng Xiaoping 邓小平, en digne successeur de Mao, peut légitimement réprimer pour sauvegarder l'unité de l'empire et éviter le chaos¹.

À la question « Où va la Chine communiste ? », on le comprend dès lors, nos récits de voyage apportent une réponse claire : elle devient ce qu'elle n'a jamais cessé d'être, de Qin Shihuangdi à Mao, malgré d'inévitables périodes d'affaiblissement ou de division, un empire fort et uni, se suffisant à lui-même, totalitaire et répressif, au centre du monde et le plus puissant du monde. Le « réveil » annoncé par Peyrefitte à la suite de Napoléon 1^{er}

¹ Voir notamment *La Tragédie chinoise* : « La Chine a derrière elle une longue tradition de rébellions noyées dans le sang. Tous les chefs de la Chine, depuis des siècles, des empereurs à Deng (...), ont été d'accord sur un point : cet immense empire ne saurait être maintenu que par un régime de fer. » (Peyrefitte 1990 : 259)

(« Quand la Chine s'éveillera... le monde tremblera »), n'est donc qu'un événement prévisible, ou plutôt, devrions-nous dire, un non-événement en ce qu'il ne fait que ramener à une situation connue. À Hong Kong, sur le seuil du territoire chinois, Malraux se dit : « Ici commence le grand jeu, parti de la poussière pour rétablir le plus grand empire du monde » (p. 391), et plus tard il déclarera à Mao : « Vous êtes en train de refonder la Grande Chine, Monsieur le Président » (p. 437). À un chapitre intitulé « La féodalité extirpée » (ch. XIV), Peyrefitte fait succéder un chapitre intitulé « L'empire-du-milieu restauré » (ch. XV), et de son premier à son dernier essai sur la Chine, il ne cessera de le répéter : « [...] il faut se rendre à l'évidence [...] : la Chine est en train de redevenir le plus grand empire du monde¹. » Quant à Jules Roy, qui sera suivi en cela de Peyrefitte, il tire toutes les conséquences de cette réactivation du mythe de l'empire chinois en faisant resurgir la peur du Péril jaune qui lui est intrinsèquement liée : « On peut tout craindre d'un empereur [Mao] qui avait calligraphié, quand il était instituteur, à l'entrée de sa classe, ces mots qu'il n'a cessé de répéter depuis : "Le monde nous appartient". » (pp. 394-5) Malgré tous les changements qui se sont encore produits en Chine depuis la mort de Mao, il n'est pas sûr que ce mythe de l'empire chinois, avec son corollaire le mythe du Péril Jaune, soit aujourd'hui tout à fait oublié...

Muriel DÉTRIE
Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III

¹ Peyrefitte 1996 : 175.

STARBUCKS ET LA CITÉ INTERDITE : L'EMPIRE CONTRE-ATTAQUE

A en croire Chen Guanzhong 陈冠中, journaliste hongkongais, la Chine sera entrée dès 2013 dans un âge d'or, dont l'un des signes les plus incontestables sera l'acquisition par le groupe chinois Wangwang 旺旺 de Starbucks, le café américain. Le conglomérat désormais nommé Starbucks-Wangwang, commercialisera dans le monde entier ses produits phares, tels que le « caffè Latte au longane et au thé Longjing » (桂圆龙井拿铁¹). Les descriptions qui émanent d'une fiction anti-utopique, trahit à peine la réalité, puisque depuis le début de l'année 2009, dix ans après son implantation en Chine, l'enseigne américaine qui possède 700 boutiques en Zone Chine (comprenant Taiwan, Hong Kong et Macao, à côté

¹ Chen Guanzhong 2009 : 11-2. Le groupe Wangwang (I Lan Foods Industrial Co., Ltd in Taiwan) a commencé son investissement en Chine continentale en 1992 en créant Want-Want China Holdings Limited. Le groupe spécialisé dans la commercialisation des boissons et biscuits à apéritif, possède plus de 329 points de vente à travers la Chine.

de la Chine continentale qui en possède 350), distribue un café chinois, un arabica du Yunnan labellisé South of the Clouds (*Fengwu xiangyun* 凤舞祥云), que les clients trouvent dans la Zone Chine, à Singapour, en Malaisie, et à long terme dans les quarante-neuf pays du réseau mondial, selon les vœux de Martin Coles, président de Starbucks Coffee International¹. Starbucks est ainsi le témoin privilégié du dynamisme expansif de la Chine. De ce point de vue, l'incident qui s'est produit en 2007 dans son parcours, à savoir son retrait de la Cité Interdite, prend des valeurs symptomatiques, car il marque le moment de basculement où le nationalisme victimaire et revendicatif se transforme en campagne de reconquête, à travers l'alliance de la logique commerciale et des alibis culturels.

Le 14 juillet 2007, la chaîne américaine Starbucks s'est retirée de la Cité Interdite à Beijing 北京, fermant un café controversé depuis son ouverture en 2000 dans l'enceinte de ce symbole de la civilisation chinoise. Cette décision contrainte a été prise à l'issue de la mise place d'une politique de réorganisation prise par les Chinois, qui consistait à mettre de l'ordre dans la gestion des enseignes privées présentes au sein de l'ancienne demeure des empereurs Ming 明 et Qing 清 (XIV^e-XX^e siècles), un musée visité en 2006 par 8,76 millions de personnes, dont 1,6 million d'étrangers. Il semblerait que Starbucks avait refusé la proposition faite par l'administration du musée de continuer à opérer, mais en changeant d'enseigne, même si d'autres concessions importantes avaient été faites : pour se faire discret, face aux polémiques périodiques, Starbucks avait enlevé deux ans auparavant

¹ « Starbucks lance le café chinois »@ (consulté le 20 janvier 2009).

tout signe distinctif de son enseigne dans ce lieu emblématique de la Chine : placé loin des allées axiales, près de la Porte de la Pureté céleste (Qian Qing Men 乾清门) et occupant un espace insignifiant (une quinzaine de mètres carrés, avec au maximum cinq places assises, partageant la boutique avec des rayons de souvenirs), le salon de café se contentait de ventes à emporter¹.

L'action décisive qui a fini par déloger l'enseigne américaine résulte d'un pamphlet écrit par un célèbre présentateur de la télévision centrale (CCTV), Rui Chenggang 芮成钢 : le 12 janvier de la même année, sur son blog, il avait appelé Starbucks à quitter la Cité Interdite, estimant que le café « était en dysharmonie totale avec la Cité Interdite » (开在故宫里面 [...] 实在太不合适) et « bafouait la culture chinoise² » (糟蹋中国文化). Du jour au lendemain, plus de 500 000 internautes ont fait écho à cette prise de position, en y apportant un soutien massif. Certains sondages publiés sur l'Internet³

¹ Sun Bing 孙冰, un journaliste de l'*Hebdomadaire économique de Chine* (*Zhongguo jingji zhoukan* 中国经济周刊), affirme avoir de la peine à retrouver le café, lors de sa visite du palais, le 29 janvier, tant il se retranchait dans un coin hors des axes fréquentés. Il affirme aussi qu'il y avait un café italien, sept fois plus grand, où restaient affichés en grand « Merry Christmas. Vœux du Palais » ; tenu par les Chinois, il ne posait pas de problème. Sun Bing, « Selon les chercheurs, “toutes les boutiques, y compris Starbucks, doivent se retirer de la Cité Interdite”@ » (学者称“不止星巴克, 故宫中所有店铺都该清出”) (consulté le 20 janvier 2009).

² Rui Chenggang@ (consulté le 20 janvier 2009).

³ Les motifs de l'appel au retrait de Starbucks est la discordance avec le décor, sur le site du *Quotidien du peuple* (*Renmin wang* 人民网), selon 88,3% (10 066 sondés) ; sur le site QQ (*Tengxun wang* 腾讯网), cette opinion représente 44,09% (7 924 sondés), tandis que 52,44% (9 426 sondés) l'attribuent au fait que sa présence « bafoue la culture chinoise », *ibid.*

évaluent à 80% le taux d'opinions favorables au retrait de Starbucks, pourcentage confirmé d'ailleurs par une émission de province de grande audience qui donne 85% de voix favorables au départ du café américain¹. À ce soutien « populaire » et spontané succède la publication de pages entières sur la question dans la presse officielle, dont le *Quotidien du Peuple* (*Renmin Wang* 人民网), organe du Parti, qui a accueilli dans ses rubriques le libelle de l'animateur le 19 janvier, dans une version légèrement remaniée. Le relais officiel s'exprime aussi par l'intervention de Jiang Hongbin 姜鸿斌, député du Heilongjiang 黑龙江 : venu à Beijing participer à la 5^e session de la 10^e Assemblée populaire nationale, il a déposé une motion le 9 mars, réclamant le départ immédiat de Starbucks², dont la présence au sein du Palais, à ses yeux, « massacre la culture nationale et blesse la dignité nationale ».

« CONCURRENCE » COMMERCIALE

L'événement révèle une concurrence commerciale accrue entre les intérêts locaux et les multinationales. La fermeture contrainte de Starbucks, en effet, n'était pas étrangère à la volonté des autorités chinoises de reprendre en main le contrôle du secteur à un an de l'ouverture des XXIX^e Jeux Olympiques à Beijing, tout en créant le monopole dans l'exploitation commerciale au Palais. Deux mois plus tard, un nouveau café ouvre ses portes

¹ 23 850 voix pour, 5 218 voix contre. Voir le reportage du 26 février 2007 : « Faut-il faire partir les cafés ?@ » (consulté le 20 janvier 2009).

² « Un député appelle au retrait de Starbucks du Palais impériale@ » (人大代表要求星巴克离开故宫) (consulté le 20 janvier 2009).

dans la Cité Interdite, à l'endroit même de l'ancienne succursale de Starbucks, mais avec une différence notoire : désormais sous l'enseigne de « Forbidden City Café », directement géré par le Musée du Palais impérial, il vend, outre du café, des boissons chinoises, dont le thé noir et le thé vert. L'ouverture de ce nouveau café fait partie d'une série de mesures prises par l'administration du Palais, la mise en ordre étant l'un des alibis pour créer le monopole dans l'exploitation commerciale. Par un ensemble de règlements, tels que le « Décret sur la fabrication et le contrôle des produits culturels propres au Musée du Palais impérial », le « Décret sur l'autorisation de l'entrée des produits au Musée du Palais impérial » ou le « Décret sur les marques du Musée du Palais impérial¹ », les autorités mettent fin à la coexistence de diverses marques et enseignes disséminées sur trente-quatre points de vente dans l'enceinte. Désormais, seuls les articles produits par le Palais ou labellisés « Musée du Palais impérial » ou « Cité Interdite » sont autorisés à être commercialisés. Les sociétés et marques non conformes ou réfractaires à cette nouvelle réglementation se voient privées du droit de renouveler leurs contrats. Starbucks, ayant décliné la proposition de la direction, a dû plier bagage avant le terme du contrat.

Si la victoire des autorités chinoise est palpable dans la censure de Starbucks, en revanche son départ est loin de traduire la défaite de l'enseigne². Ce retrait tactique

¹ « Construisons un Palais impérial que l'on peut emporter : entretien avec Li Wenru, administrateur adjoint du Palais@ » (故宫博物院副院长李文儒：打造「带得走」的故宫).

² Nombreux sont ceux qui ont mis un bémol à ce triomphe : Huang Bo 黄波, « Starbucks retiré du Palais impérial, c'est notre défaite@ » (退出故宫的星巴克打败了我们), *Journal de la jeunesse de Chine*

n'entrave en rien sa politique de développement en Chine, et plus particulièrement à la capitale, où elle poursuit son *success story* par une forte croissance.

Ce géant de Seattle fondé en 1971, aujourd'hui la plus grande chaîne multinationale de cafés, s'est implanté en Chine dès 1999, cinq ans avant la France¹. En janvier 1999, il ouvre son premier magasin à Beijing, dans le China World Trade Center (Guomao zhongxin 国贸中心) et en mai 2000, un magasin à Shanghai 上海, dans la rue Huaihai 淮海². En septembre 2007, il comptait 250 magasins sur la Chine continentale, répartis dans 24 villes, et 540 en zone « Greater China », comprenant Taiwan, Hong Kong, Macao. Il en a ouvert 40 nouveaux sur le territoire chinois en 2008. Aujourd'hui, fort de 13 000 magasins dans 49 pays à travers le monde, la compagnie compte faire de la « Greater China » son deuxième marché après l'Amérique, alors qu'elle a commencé à fermer près de 600 magasins aux États-Unis et 61 en Australie dans le cadre d'un plan qui, depuis presque un an, tente de renverser la tendance à la baisse de ses ventes et enrayer la chute de ses profits³.

Sa stratégie d'expansion constante n'est pas sans poser le problème de l'identité de la marque. La compagnie a adopté, dans la phase initiale de son implantation en Chine, par prudence, un mode de financement qui repose essentiellement sur le partenariat local. Mais le taux de croissance continu lui a permis de redevenir majoritaire.

(*Zhongguo qingnian bao* 中国青年报), le 19 juillet 2007 (consulté le 20 janvier 2009).

¹ Voir Guillaume Évin, « Starbucks s'attaque à la France@ », *L'Éxpansion.com*, le 15 janvier 2004 (consulté le 25 février 2009)

² Voir le site Starbucks en Chine@ (consulté le 20 janvier 2009).

³ Voir « Starbucks lance le café chinois@ ».

En 2006, elle a racheté à hauteur de 90% les actions Beijing Mei Da Coffee Co., en envisageant d'augmenter sa part de participation dans Taiwan's Uni-President Corp., qui est à la tête de 100 magasins à Shanghai et dans les villes environnantes. Cette opération de rachat correspond au désir de la compagnie de mieux préserver la couleur de son enseigne. Ce contrôle commercial direct s'accompagne d'un choix calculé des sites et de la décoration intérieure. Une trentaine de salons, à Beijing par exemple, sont répartis dans des quartiers touristiques ou d'affaires, notamment dans les centres commerciaux huppés¹. Visant une clientèle privilégiée, constituée essentiellement de jeunes branchés, le café américain garantit en Chine comme ailleurs l'« expérience Starbucks » par le bien-être que procure ce troisième lieu. Véritable trait d'union entre le lieu de travail et le domicile, les clients se retrouvent dans les salons de café Starbucks pour faire une pause et se relaxer dans des fauteuils confortables. Les jeunes « petits bourgeois » (*xiao zi* 小资) ou les *yuppies* s'identifient à ce décor, qui « représente une culture délicate et un mode de vie occidental² ». Leur satisfaction s'explique parallèlement par la qualité innovante des produits, que l'enseigne leur propose, à travers une panoplie de boissons allant du simple expresso aux cafés les plus élaborés, cappuccino, frappuccino... ainsi que des viennoiseries.

La défense de l'identité n'exclut pas, pourtant, une grande flexibilité et adaptabilité. L'architecture, sans

¹ Voir le site de Starbucks en Chine@.

² Wang Huanming 王唤明, « Analyses de la stratégie de Starbucks sur le marché chinois@ » (浅析星巴克的中国市场攻略) (le 4 mars 2009).

perdre sa caractéristique propre, épouse l'environnement, en cherchant à se fondre dans le paysage : les grandes baies vitrées, en harmonie avec les quartiers d'affaires, côtoient les façades évocatrices du style traditionnel chinois, comme en témoigne le magasin implanté dans la vieille ville de Shanghai et qui imite un temple traditionnel. Le magasin de la Cité Interdite a su aussi tempérer les discordances visuelles en s'abritant derrière l'ensemble rouge ocre du Palais. Enfin la compagnie se soucie de son image morale en faisant bonne figure dans son élan caritatif, en versant un don de 5 millions de yuans (730 000 dollars US) sur cinq ans à 1 600 enseignants et plus de 420 000 élèves de la province du Sichuan 四川, frappée par le séisme du 12 mai 2008. En réalité, dès février 2006, un programme quadriennal « China Education Project » a été instauré, en collaboration avec la China Soong Ching Ling Foundation, appuyé par un don de 5 millions de dollars, dont 1,5 million destinés à parrainer l'éducation dans les régions démunies du Sud-Ouest, notamment pour aider à la formation des enseignants, la création de bourses pour les élèves nécessiteux et la construction des écoles. 600 000 dollars seront consacrés à un programme d'éducation relatif à la santé, la femme, et l'eau, en partenariat avec la China Women's Development Federation for Water and Sanitation Education Project¹.

Un marketing offensif mais adapté, conscient et respectueux de la spécificité du pays explique ce taux de croissance continu, contre ses rivaux locaux. Une conquête incontestable comporte pourtant un risque de retournement de jeu puisque de l'empire chinois, objet

¹ Voir le site de Starbucks en Chine@.

conquis, dépend le succès durable de la marque américaine. Dans ce jeu de réciprocité, la concurrence réactualise sa connotation étymologique : entre concurrent et concourant, la Chine n'est plus seulement un marché pour l'enseigne américaine, mais participe également à son innovation, comme en témoigne le lancement de « South of the Clouds ».

(AF)FRONT CULTUREL

La concurrence commerciale ne suffit pas à expliquer l'ampleur de la controverse qui, à l'évidence, touche aux enjeux culturels.

Aux yeux du présentateur vedette et de ses partisans, l'inacceptable réside dans le « lèse-symbole », perpétré contre le lieu sacré de la culture chinoise¹, comme il l'affirme lui-même : dans cette polémique, « la signification symbolique que revêtent le Musée du Palais impérial et Starbucks semble l'emporter sur leur nature propre ». C'est en effet autour du caractère inviolable de la culture chinoise que se sont mobilisés les arguments d'indignation, plus ou moins développés.

La contestation de Rui Chenggang repose sur une double stratégie d'alignement et de discrimination. Afin de montrer la nuisance qu'apporte Starbucks, il lui fallait d'abord hisser le café américain au statut de la culture, dans un glissement sémantique rapide qui donnait au mot « culture » une acception quelque peu extensible. Il fait

¹ Les interventions de Rui Chenggang sur ce sujet se concentrent sur ses blogs datés des 12, 15 et 19 janvier 2007. Voir le blog de Rui Chenggang@, ainsi que les entretiens qu'il a accordés aux différents médias. Pour la réponse de Jim Donald@ (consulté le 20 janvier 2009).

ainsi abstraction de la spécificité foncièrement alimentaire et commerciale de la culture symbolisée par l'enseigne, en la comparant à la culture chinoise, en l'occurrence, celle incarnée par la Cité Interdite, donc de nature bien différente. Sa crainte est ainsi de voir le café américain finir par « faire partie de la mémoire et de l'expérience de la Cité Interdite », sous le coup d'une confusion malvenue que sa présence provoquerait dans l'esprit des visiteurs.

Starbucks au sein de la Cité Interdite est en effet perçu avant tout comme un outrage culturel. Le choc provient moins de la co-présence d'un emblème commercial et d'un sanctuaire culturel, mais de deux cultures incompatibles. Dans une acception extrêmement extensible de la culture, voire par un glissement sémantique rapide, on oppose la Cité Interdite, représentative de la culture chinoise, à un café qui constitue « le véhicule et le symbole d'une certaine culture alimentaire, codifiée en Occident » (饮食文化的载体和象征, 在西方已经成为一种符号). Cette comparaison de l'incomparable, puisque l'un et l'autre relèvent de deux types de culture radicalement différents, a provoqué chez les polémistes des appréhensions infondées : certains craignent que le café américain ne finissent par « faire partie de la mémoire et de l'expérience de la Cité Interdite » (成为世界对于中国紫禁城记忆感受的一部分), par la confusion culturelle malvenue que sa présence provoquerait dans l'esprit des visiteurs, surtout étrangers.

Mais l'alignement sert à la discrimination et à la hiérarchisation. Starbucks incarne en effet une culture « qui n'est pas à la hauteur du palais raffiné » (不登大雅之堂). Rui Chenggang met l'accent sur le caractère « bas

de gamme » (*didang* 低档), « *fastfood* » (*kuaican* 快餐) de la chaîne américaine. Il tient à apporter un correctif à la représentation valorisante qu'on en fait en Chine : si elle flatte le goût des « petits bourgeois », jeunes branchés chinois, en revanche, aux États-Unis et dans d'autres pays, c'est « tout au plus le MacDo du café » (充其量只是咖啡中的麦当劳而已). Un tel statut est jugé naturellement indésirable, en comparaison avec une culture, noble, solennelle et sacrée, qualifiée de « trésors et miracles culturels » (世界文化瑰宝和奇迹) et rappelant le Taj Mahal, les pyramides ou le Palais de Buckingham. C'est la raison pour laquelle, dans une question rhétorique, Rui Chenggang se demande si on peut imaginer la fondue Grand-Mère de la Cité impériale (皇城老妈) implantée au sein de la Maison Blanche ou le pain farci « Go Believe » (*Ju bu li* 狗不理) vendu sur le Capitole. La boutade provocatrice vise en conséquence à évincer cette « culture commerciale », susceptible d'éroder la culture traditionnelle chinoise, comme il l'explique ailleurs¹.

L'antagonisme fondé sur l'amalgame des deux registres sert en réalité à justifier, de façon plus insidieuse, l'opposition entre la culture nationale et la culture étrangère. Rui Chenggang ironise sur le succès chinois de Starbucks, qu'il estime d'autant plus méritoire que le café ne fait pas partie de la tradition nationale : « En fait je n'ai aucune antipathie envers Starbucks, et je ne trouve pas non plus malséant pour les Chinois de boire du café,

¹ Voir « Starbucks prié de quitter le Palais impérial : vrai/faux problème@ » (故宫请出星巴克,真问题、伪问题?), *Hebdomadaire des Personnalités du Sud* (*Nanfang renwu zhoukan* 南方人物周刊), n° 5, 2007 (consulté le 20 janvier 2009).

excepté les effets sur la santé » (其实我对星巴克并没有什么反感，对中国人喝咖啡的现象除了健康之外也不觉得有什么不妥) ou « d'adopter un tel mode de vie en apprenant à boire du café ». Les petites phrases assassines se transforment en reproches ouverts qu'il adresse à ses concitoyens : consommateurs de thé, les Chinois sont jugés trop tolérants vis-à-vis de cette boisson étrangère. Par rapport aux pays traditionnellement consommateurs de café, où Starbucks n'a pas manqué de se heurter à la résistance, Rui Chenggang s'étonne que « chez nous, dans ce pays ancien de l'Orient, de tradition culturelle du thé, on soit si tolérant vis-à-vis de Starbucks ». À moins que les jeux ne soient équitables et réversibles : le succès de Starbucks n'a de vertu que s'il sert de modèle (commercial) à suivre, permettant à nos « boissons chinoises de pénétrer dans les sociétés dominantes (*mainstream*) en Occident ». La défense d'une noble cause culturelle s'écarte rarement, de ce point de vue, de perspectives pragmatiques, sous forme offensive ou défensive :

想想，这样一个国家竟然是星巴克全球的第二大市场而且无孔不入，遍地开花，这是否也值得我们思考点什么？故宫都可以，还有什么地方不可以？

Réfléchissons un peu : dire que notre pays est en passe de devenir le deuxième marché du monde pour Starbucks, qui y cherche une pénétration tous azimut, pour prospérer partout. Cela ne mérite-t-il pas réflexion ? S'il est admis dans le Musée du Palais impérial, ce sera les portes ouvertes à tout.

Le choix privilégié du front culturel contre un affront culturel révèle en réalité une stratégie médiatique bien

élaborée. Rui Chenggang, spécialisé en économie, s'accorde une légitimité d'autant plus grande qu'il aborde le sujet en toute « neutralité ». L'image de cette extériorité lui permet d'afficher l'« objectivité », voire l'intégrité morale d'un gentleman intéressé uniquement par l'« intégrité de la culture nationale ». Ce patriotisme placide, au-dessus de tout soupçon, comme il aime à le nommer en rejetant le titre de nationalisme, cache mal une véritable performance médiatique, qui lui assure, sinon une large adhésion, du moins une grande audience.

Rui Chenggang¹, animateur de BizChina, une émission anglophone diffusée tous les soirs sur la chaîne nationale CCTV, diplômé du Foreign Affairs College et formé à Yale, a interviewé une centaine de personnalités politiques et économiques du monde. Détenteur de multiples titres et honneurs, dont le prestigieux « Global Leader for Tomorrow » décerné en 2001 au Forum de Davos, journaliste économique, communiste et branché, conduisant une Jaguar pour se rendre au travail, il incarne l'élite chinoise d'aujourd'hui pour devenir l'idole de la jeunesse cultivée. C'est en professionnel de la communication qu'il a su conquérir et fidéliser son public, en créant par exemple son blog en septembre 2006, à la veille de ses six lustres. La manipulation des outils médiatiques a opéré dans la mobilisation de l'opinion. L'interactivité, ainsi, caractérise cette polémique qui a réuni les protagonistes, les internautes et les autorités.

¹ Sur Rui Chenggang, voir le *curriculum vitae* qu'il publie dans son blog. Voir aussi son livre, *La vie commence à l'âge de trente ans* (Rui Chenggang 2009). Le dernier numéro spécial que le *Courrier international* a consacré à la Chine le présente comme le visage d'un nouveau nationalisme chinois : voir « La Chine qui vient », *Courrier international*, Hors-série, oct.-nov.-déc. 2010, p. 92.

Rui Chenggang commence par impliquer Jim Donald, CEO de Starbucks, qu'il avait rencontré et mis dans l'embarras l'année d'avant à Yale en posant la question à l'assemblée et en sa présence. Il l'entraîne dans les débats, en lui écrivant à intervalle, afin de présenter à ses internautes un adversaire palpable. Même s'il multiplie les termes de courtoisie, Rui Chenggang trouve en lui la cible privilégiée en récusant au fur et à mesure ses arguments. L'animateur poursuit sa plaidoirie en prenant en compte les réactions des internautes, de façon à appuyer sa position, comme il le fait en affichant sur la même page son texte et celui de ses partisans. Enfin, il n'hésite pas à mêler l'opinion des internautes, parfois incontrôlée, au discours officiel, afin de rappeler la voix institutionnelle qu'il porte. C'est ainsi, en évoquant la position gouvernementale sur la diversité culturelle, qu'il a tenté de montrer les risques d'uniformisation que présente Starbucks¹.

L'argumentation de Rui Chenggang s'avère aussi sommaire que tranchée, propre au style des blogs et à la rhétorique journalistique. Il oppose une sorte de non-recevoir à toute contradiction, en posant des limites pour une question qu'il a pourtant lui-même soulevée. Pour lui, la culture chinoise est un absolu, une « ligne rouge » et une « ligne jaune » : Starbucks doit se retirer hors de cette frontière. La sacralisation du lieu pose un interdit, qui ne prête à aucune discussion. L'absence de nuance se double

¹ Il évoque la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, adoptée par l'ONU/UNESCO en 2005, ratifiée par le Conseil permanent de l'Assemblée populaire chinoise le 29 décembre 2006, et qui entre en vigueur en Chine à partir du 18 mars 2008 (consulté le 20 janvier 2009).

d'un ton catégorique et caustique. S'il s'abstient d'invectives, récurrentes sous les plumes xénophobes, en revanche, l'injonction et les formules à l'emporte-pièce émaillent son discours : « Starbucks est prié de se retirer du Musée du Palais impérial » (请星巴克从故宫里出去), ou « ce n'est pas une question de globalisation, mais c'est la culture chinoise qui est bafouée » (这不是全球化, 只是糟蹋中国文化). Le discours ne se prive pas d'ailleurs d'emphase moralisatrice : il utilise le mot « obscene » pour qualifier la gêne visuelle occasionnée par Starbucks, qu'il compare à une scène de guerre cruelle, mais qu'il tient à traduire lui-même par un euphémisme sarcastique, « qui entrave la contemplation » (有碍观瞻)¹.

UN UNIVERSALISME IMPROBABLE

L'émotion plus ou moins contenue de Rui Chenggang n'est que le reflet du tollé qui accompagne la polémique. Mais les réactions vives sont aussi l'expression d'un débat qui a une portée plus générale que consensuelle. Des enjeux commerciaux se mêlent à la considération politique, culturelle et axiologique, pour relier les réflexions aux interrogations séculaires sur le destin de la nation, exprimées ici avec une acuité inédite, propre au contexte de la mondialisation.

La question du nationalisme ravive les passions. La position de Rui Chenggang n'est pas sans attirer les critiques. On l'accuse d'un « nationalisme étriqué » (狭隘的民族主义), le soupçonnant même d'être prisonnier du « complexe des *Boxers* » (义和团情结), en référence aux

¹ Il cite sa source : le terme est tiré de *People vs Larry Flint*, film où le mot sert à décrire les scènes de guerres cruelles.

insurrections xénophobes qui ont éclaté en 1900¹. L'expression, plus ou moins pertinente, n'est pas sans pointer l'essentiel. La présence de Starbucks est de fait perçue d'autant plus comme une offense, voire un acte d'invasion, qu'elle rappelle le souvenir de l'humiliation subie par la Chine dans son histoire récente. La « mémoire » que souligne avec force l'animateur porte les stigmates du sac de la Cité Interdite par la coalition des huit pays étrangers, qui l'ont investie après avoir réprimé les *Boxers* insurgés. Le traumatisme du passé explique par ailleurs l'indignation de Rui Chenggang contre une autre présence étrangère, en vérité plus visible que Starbucks : les noms de sponsors gravés sur les panneaux explicatifs, tels que le panneau descriptif dressé devant la Salle de l'Harmonie Suprême et qui porte en dessous la mention « Made possible by American Express ». En dehors de la question de la réglementation en matière de sponsoring des monuments historiques, l'ire de l'animateur n'est pas sans rappeler la foudre chinoise qui s'était abattue sur des multinationales étrangères à l'humour quelque peu suspect : la même année 2004, sur une affiche publicitaire on voyait un basketteur chaussé de Nike prendre l'ascendant sur un maître de *kung-fu* ; sur une autre, un dragon glissait sur une colonne couverte d'une peinture éclatante « Nippon Paint ». Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que certains internautes s'effraient de la présence d'une « étoile sinistre » (*kexing* 克星, signifiant « mauvais destin ») dans le nom chinois de Starbucks, *Xingbake* 星巴克, tant elle brille comme le

¹ « Les chercheurs critiquent avec virulence le complexe des *Boxers*, provoqué par l'affaire Starbucks dans la Cité Interdite » (专家严厉批评故宫星巴克引发的义和团情结) (consulté le 20 janvier 2009).

drapeau américain¹. Les opposants à la thèse de l'invasion y voient une forme de paranoïa, qu'ils assimilent au manque de confiance à l'égard de la culture nationale et de sa capacité d'intégration. Nombreux sont ceux qui, avec le temps, s'inscrivent en faux contre l'imaginaire d'une Cité Interdite menacée par la culture étrangère, auquel incitent seulement des *a priori*, comme ces photos prises de l'intérieur du café, montrant en gros plan le gobelet et le logo sur fond des tuiles vernies. La vraie menace, pour eux, réside dans la dégradation provoquée par l'essaim de marchands du temple et de promotions touristiques, qui transforment le monument en foire du Trône. La protection du patrimoine suppose donc moins le départ de l'étranger qu'une réflexion sérieuse sur les rapports nécessaires et complexes entre le site protégé et

¹ La transposition onomastique@, malencontreusement agressive, mérite un détour. Le premier magasin Starbucks a été ouvert à Seattle en 1971 par trois partenaires : Jerry Baldwin, un professeur d'anglais, Zev Siegel, un professeur d'histoire, et l'écrivain Gordon Bowker. Les trois entrepreneurs, passionnés de café, ont été inspirés par Alfred Peet, qu'ils connaissaient personnellement, et ouvrent leur premier commerce pour vendre du café en grains de haute qualité et des machines à café. L'entreprise tient son nom de « Starbo », un camp minier du XIX^e siècle du mont Rainier, qui rappelle aux fondateurs « Starbuck », un personnage de *Moby Dick*, le roman d'Herman Melville. Ce nom renvoie plus spécifiquement à l'île de Starbuck, dans le Pacifique Sud. L'association avec la navigation en mer permet aux fondateurs d'apporter aux habitants de Seattle transis de froid, l'image du meilleur café en provenance des régions chaudes du monde. L'étymologie du nom est par ailleurs complètement étrangère à l'« étoile ». Ce nom rare provient du village Starbeck, près de Harrogate (Yorkshire) en Angleterre. Écrit au début « Starbok », apparu pour la première fois en 1086 dans *Domesday Book*, il trouve son origine dans le nom viking « Stor-Bokki », qui signifie littéralement « grande rivière » (consulté le 13 mai 2009).

son fonctionnement pratique, entre l'industrie culturelle et l'exploitation commerciale.

On peut reprocher à Rui Chenggang d'évincer cette question fondamentale pour se battre contre des moulins à vent. C'est ignorer qu'un changement imperceptible s'opère déjà dans l'obsession de confrontation, son discours prenant une allure beaucoup plus offensive qu'il n'en a l'air. Rui Chenggang, comme ses partisans, ne restent pas seulement sur la défensive, en se lamentant des blessures mal cicatrisées du passé. Ses écrits ne se privent pas d'exhortation insidieuse à la conquête. Il est tout à fait normal qu'il s'attache aussi bien à la culture chinoise qu'à son image à l'extérieur, d'autant que la Cité Interdite attirera le regard du monde entier lors des jeux olympiques à Beijing. En revanche, la réappropriation de la représentation internationale laisse percevoir le glissement d'un sujet de préoccupation autre que la seule protection de la culture chinoise. Classé patrimoine mondial depuis 1987, la Cité Interdite, se mesure, selon lui, aux merveilles du monde, non seulement en magnificence, mais aussi en puissance symbolique, puisqu'elle incarne une « culture nationale nodale » (*hexin minzu wenhua* 核心民族文化), en référence à la place centrale, essentielle, qu'elle occupe par rapport aux autres cultures. La définition qu'il donne ainsi à la culture chinoise fait du rayonnement de celle-ci dans le monde une nécessité, en écho au discours collectif triomphant généré par l'ascension de la Chine.

Rui Chenggang se fait le porte-parole du discours environnant tout en s'en démarquant. La mise en relief du culturel s'inscrit d'abord dans le changement de stratégie discursive du gouvernement chinois en matière de

politique extérieure. Devant l'inquiétude grandissante de la communauté internationale par rapport à la montée en puissance de la Chine, les autorités ont révisé en effet le mot d'ordre « ascension pacifique » (*heping jueqi* 和平崛起), dont le seul adjectif ne suffisait plus à apaiser les esprits. Elles tendaient à le remplacer par un autre, « développement commun » (*gongtong fazhan* 共同发展), et à transposer le modèle domestique de « société harmonieuse » (*hexie shehui* 和谐社会) à la vie internationale, en proposant un « monde harmonieux » (*hexie shijie* 和谐世界). Ce réajustement de tir vise à valoriser la notion de « *soft power* » (*ruanshili* 软实力), qui met au premier plan le pouvoir culturel. La démarche de Rui Chenggang épouse le discours officiel. Il fait économie ainsi de réflexions sur la nécessité de réformes en matière politique et institutionnelle, en orientant l'attention du public vers le champ de la « culture traditionnelle », indispensable au renforcement de la nation et à sa reconnaissance par la communauté internationale¹.

La démarche de Rui Chenggang entretient des rapports ambigus avec la majorité des productions discursives, littéraires, voire « artistiques » exprimant l'adhésion à l'idéologie officielle relative à la renaissance de la nation et au rêve de la reconquête. Le front culturel qu'il a choisi, en qualité cependant d'un animateur spécialisé

¹ Voir l'article édifiant écrit par un spécialiste du Centre d'étude sur la stratégie internationale, École du Comité central du Parti communiste chinois : Luo Jianbo 罗建波 « La Stratégie culturelle dans l'ascension chinoise » (中国崛起的对外文化战略), *Bulletin de l'École du Comité central du Parti communiste chinois* (*Zhonggong Zhongyangdang Xiaoxue bao* 中共中央党校学报), n° 3, 2006 (consulté le 18 mars 2009).

dans les questions d'économie internationale, le démarque des émissions télévisuelles de géopolitique qui expriment sans ambiguïté le désir de faire partie des puissances mondiales, comme le montre la série documentaire diffusée en 2006 sur la CCTV, consacrée à l'« Essor des grandes puissances¹», dessinant avec envie la cartographie historique de différentes puissances coloniales. Le discours de Rui Chenggang diffère aussi de certaines productions littéraires et artistiques. Le « *soft power* » sur lequel il insiste le distingue ainsi de l'agressivité qu'exhale une certaine littérature, incarnée entre autres par *Le Totem du loup* (*Lang tuteng* 狼图腾) : ce roman d'aventures, et surtout sa postface, cherche à étayer la thèse selon laquelle l'empire chinois doit sa vitalité à l'apport initial et périodique, au cours des siècles, des civilisations des steppes et du désert, qui ont su revigorer une civilisation agricole anémique². Rui Chenggang se tient à distance du bellicisme, du darwinisme primaire et de toute prétention dominatrice, même s'il préconise la pugnacité et la combativité, absolument nécessaires, selon lui, pour assurer la grandeur et le rayonnement de la nation, comme il l'explique à maintes reprises dans ses blogs, même si c'est lui qui a déclaré la guerre à Starbucks. Il se met à l'écart, enfin, du folklore qui caractérise la pléthore de feuilletons télévisés consacrés à la représentation, plus ou moins affabulée, de la vie du Palais durant les règnes des empereurs mandchous. L'exotisme intérieur et la décadence, qui flattent le goût

¹ Voir Ming Ye 2007 : 51-61.

² Jiang Rong 2008. La postface écrite par l'auteur, omise dans la traduction française, montre avec clarté sa réinterprétation de l'histoire chinoise. Voir Jiang Rong 2004 : 364-408.

de ses contemporains, ne peuvent susciter que l'aversion d'un présentateur adulé, qui se bat pour donner un visage « authentique » et « intact » de la culture chinoise, par le biais de la sublimation d'un site dont la magnificence architecturale suffit pour montrer sa noblesse aseptisée, exclusive du folklore, de l'étranger et de l'histoire. Ce rôle d'intercesseur qu'il s'assigne explique d'ailleurs l'abstraction qu'il fait de la cour et des empereurs dans ses évocations de la Cité Interdite, désubstantivée et déshistoricisée, qui opère par la pure puissance symbolique du nom.

Rui Chenggang, *in fine*, représente la jeune élite chinoise d'aujourd'hui, qui partage l'intime conviction que le vent d'Est l'emporte désormais sur le vent d'Ouest. Mais au lieu d'un nationalisme étriqué, dont on l'accuse à tort, il laisse percevoir une vision « universaliste » singulière, fondée sur la critique de la mondialisation. L'animateur se targue en effet de sa stature internationale et de sa double culture qui lui donne le goût de « lire Shakespeare dans la langue en écoutant l'opéra de Pékin » (边听京剧边阅读原文莎士比亚) et qui le met au-dessus de tout soupçon. Son « patriotisme » ouvert lui permet de promouvoir la culture chinoise au nom de l'universalisme. Deux sentences qu'il prononce favorisent l'intelligence de sa pensée : « ce n'est pas une question de mondialisation, c'est la culture chinois qui est bafouée » et « plus c'est national, plus c'est universel » (越是民族的, 越是世界的). Le laconisme traduit la force de la contre-attaque et de la reconquête : la mondialisation, synonyme d'une américanisation destructrice de la culture chinoise, est à redéfinir et à remplacer par une universalité qui repose sur cette culture bafouée et réhabilitée. Ce changement de

rôle fait penser à la théorie de *Tianxia* 天下 (l'« univers », ou « tout sous le ciel ») : il s'agit d'un universalisme inspiré par la tradition chinoise ; censé comporter une dimension transnationale et planétaire, il est opposé à un système du monde gouverné par l'empire qui n'est qu'une émanation d'intérêts étatiques¹. Cette philosophie « pancéleste », aussi généreuse qu'ahistorique, aussi séduisante que réinventée, dissimule mal la prétention à un universalisme alternatif². Tant qu'une culture est nourrie par une telle ambition, qui l'empêche de se considérer comme l'une des ressources fécondant l'humanité par sa richesse et sa différence, on risque d'être interdit d'accès à un monde en commun³, où il serait enfin possible de boire quelque chose sinon en convivialité, du moins en paix.

Yinde ZHANG

Université Sorbonne Nouvelle, Paris III

¹ Voir Zhao Tingyang 2005. Voir aussi Billioud ; Thoraval 2009 : 2-23.

² Un « universalisme » qui n'est pas exempt du « complexe du "premier du monde" », désavoué par nombre de chercheurs : voir (consulté le 13 mai 2009)

³ Voir Jullien 2008. Voir aussi les discussions autour de cet ouvrage dans *Le Débat*, n° 153, janvier-février 2009, avec les commentaires de François Jullien, Marcel Gauchet, Hervé Juvin, Philippe Raynaud, Léon Vandermeersch.

USAGES ÉCONOMIQUES DU MYTHE DE LA CHINE IMPÉRIALE

En propos liminaire, l'intitulé de l'intervention, telle qu'elle a été proposée, appelle quelques remarques. Tout d'abord, la valeur mythique de la Chine impériale est de nouveau d'une très grande actualité.

En effet, alors que la période qui a suivi la « libération » a produit ses propres mythes et s'est posée elle-même comme destructrice des mythes impériaux, abolissant jusqu'à l'Histoire pendant la Révolution culturelle, le nouveau « récit » de l'histoire chinoise (le « *muthos* ») réintègre désormais totalement la Chine impériale dans la continuité qui conduit jusqu'à notre époque. La vision « revisitée » de l'histoire de la Chine se fonde désormais sur l'idée que l'« émergence pacifique » (*heping jueqi* 和平崛起) de la Chine, slogan qui caractérise officiellement la période actuelle depuis qu'il a été forgé il y a un peu plus de cinq ans, en même temps que celui de « société harmonieuse » (*hexie shehui* 和谐社会), (recouvrant lui l'objectif domestique des actions politiques placées sous le signe du Plan), remet la Chine à un rang dont elle n'a été détrônée que brièvement, depuis les années qui ont précédé la Guerre de l'opium et les

traités inégaux jusqu'au retour de la Chine au premier plan, qui date de ces dernières années. Ainsi, l'éclipse de la Chine, qui aura duré un peu plus de cent cinquante ans, est très certainement imputée à la mauvaise gouvernance des derniers temps impériaux. Mais si éclipse il y a eu, et donc désormais retour de la Chine dans une continuité historique dont l'origine remonte à la fondation même de l'idée de « Chine », au tout début des premières dynasties, mais surtout de la dynastie Han 汉, c'est bien que la continuité impériale est présente dans cette reconstruction devenue très populaire. Le mythe chinois de la grandeur, celui de la « Chine impériale », joue à l'inverse de notre vision de l'histoire. Là où nous voyons en effet l'« émergence » d'une Chine appartenant au clan des nouveaux pays, la vision chinoise est celle d'une « restauration » (*huifu* 恢复) d'une remise dans l'ordre historique des choses.

La grandeur de la Chine, c'est donc bien celle qui participe du « mythe » de la continuité historique de la Chine, tissu sans couture. C'est donc bien « ce qu'il y a d'impérial dans la Chine » qui, en grande partie, est invoqué comme faisant sa grandeur. Il y a cependant aussi une « grandeur » de la Nouvelle Chine. Nous verrons qu'elle a été plusieurs fois invoquée, et qu'elle réapparaît naturellement en même temps que le rappel de la grandeur historique de la Chine.

En nous penchant sur cette question des « usages économiques » de la Chine impériale, il nous est apparu paradoxalement que la période révolutionnaire en avait fait le premier, et pas forcément le moindre usage. Ces usages économiques se sont, de façon un peu surprenante, estompés pendant la période des « réformes », celle qui

précisément allait replacer la Chine au tout premier plan des puissances économiques.

Il faudra cependant nuancer la perception de ce mythe de la Chine impériale : là où nous voyons tentation dominatrice (et les mots chinois d'empire, *diguo* 帝国 et d'impérialisme, *diguozhuyi* 帝国主义, si proches eux aussi, comme chez nous, pourraient y inciter), le mode d'expression chinoise voit naturellement force vitale mais surtout affirmation de la cohésion : l'affirmation de la Chine impériale, c'est avant tout l'affirmation d'une Chine redevenue maîtresse de son destin, avant même d'influer sur celui des autres, rendue à sa cohérence, avant même de faire référence à un type de gouvernement.

DANS LA CHINE RÉVOLUTIONNAIRE

Très paradoxalement, nous-mêmes, qui comparons volontiers les dirigeants chinois à leurs prédécesseurs impériaux, sommes parfois surpris de voir cette tradition endossée par eux-mêmes. Or Mao Zedong 毛泽东, dès les premiers temps de sa prise de pouvoir, a multiplié les allusions publiques à la Chine impériale, et « communiqué », comme nous dirions de nos jours, sur un mode impérial. La toute première représentation du nouveau régime, c'est-à-dire la proclamation de la République populaire de Chine, le premier octobre 1949, a été faite depuis la terrasse de la porte Tian An Men 天安门, celle qui donne son nom à l'esplanade la plus célèbre de Chine et qui était située, avant le démantèlement d'une partie de la Cité Interdite, en pleine demeure impériale, en avant du seuil où pouvaient pénétrer les envoyés étrangers.

On n'était là que sur un plan purement symbolique et politique, ne touchant pas au domaine économique. Mais c'était une préfiguration certaine de la « réappropriation » des symboles. Ce qu'a principalement cultivé la Chine révolutionnaire des trente premières années du régime, ce sont effectivement des allusions discrètes mais omniprésentes aux mythes de la Chine impériale, « récupérant » même le vocabulaire de ces mythes et le recyclant dans la vie quotidienne : ainsi la marque de vélo la plus populaire s'appelait-elle « Phénix » (*Fenghuang* 凤凰), en allusion à l'oiseau impérial mythique, emblème des couples régnants et de la pérennité du régime, et ainsi de nombreuses « marques » empruntaient comme d'ailleurs à l'époque républicaine de la première moitié du XX^e siècle, des références à la Chine du régime disparu.

Mais c'est assurément dans l'affirmation de soi que la réutilisation du mythe a été la plus fréquente et souvent la plus efficace. Dans sa politique d'autonomie économique et internationale des années 60 en effet, Mao a implicitement fait appel au ressort de la fierté nationale et donc impériale lorsqu'il s'est placé comme défi de « dépasser l'Angleterre » (*chaoguo Yingguo* 超过英国) ou d'effectuer un « grand bond en avant » (*Da yuejin* 大跃进). Il s'agit là de mobiliser l'énergie dans l'esprit de remettre la Chine à son rang dans les nations. Ce n'est donc pas tout à fait un hasard si les « étalons » choisis sont les deux grandes puissances impériales du XIX^e siècle. Dans un cas, celui du slogan « dépasser l'Angleterre », il y a naturellement la volonté claire d'inverser le cours de cette Histoire qui a ravalé la Chine au rang de puissance soumise. Dans l'autre, celui du Grand bond en avant, il s'agit, après la rupture avec

l'Union soviétique, de démontrer implicitement que la Nouvelle Chine peut faire aussi bien, toute seule, que l'ancien ami, lui-même ex-puissance impériale. Les principales réalisations de cette période, outre la production d'acier établie à des chiffres records, est naturellement l'achèvement du pont de Nankin, après le retrait de l'aide soviétique, et plus visible encore pour les étrangers familiers du lieu, en cette époque et au-delà, la construction là encore « en comptant sur ses propres forces » (*zili gengsheng* 自力更生) de l'hôtel de Pékin dans sa version « années 60 ».

La référence à la Chine impériale n'est naturellement pas explicite, mais c'est bien au nom de la grandeur chinoise que s'effectuent ces actions clairement destinées à notifier l'existence d'une Chine qui a repris possession d'elle-même, détentrice avant tout d'un « empire » sur elle-même ce qui à soi seul crée rupture vis-à-vis des deux époques précédentes, celle de la fin de la dernière dynastie (mandchoue, les Qing 清) et celle de la première Chine républicaine.

Plus tranchée sera la position d'une « Chine combattante », qui se manifeste dès 1950 pendant la guerre de Corée et se place en opposant-phare à la nouvelle suprématie américaine. Cette posture chinoise n'est pas liée à la sphère économique, mais il faut noter qu'elle a tenu une place non négligeable dans la posture internationale de la Chine de notre après-guerre. Renforcée après la constitution du groupe des pays non-alignés, cette posture allait placer la Chine dans une position la rendant capable de guider idéologiquement un certain nombre de pays proches : ce qui est intéressant ici, c'est que sans le dire, le rôle « protecteur » si souvent

associé au statut impérial, à l'intérieur et à l'extérieur de la Chine, se fait jour de nouveau, et que, naturellement, il n'est pas tout à fait étranger à la défense des intérêts économiques : assurément c'est le cas à propos de la Corée, sans doute de façon moins évidente lors de l'expédition, tout à fait conforme à un certain esprit « impérial », au début de l'ère des réformes, contre l'ancien « pays-frère », le Viêt-Nam. La vision du moment était naturellement celle d'une expédition purement destinée à recadrer les rapports politiques entre voisins : querelles de territoire, mais aussi potentiellement de ligne politique, alors que la Chine s'était montrée un soutien fort et un allié parfois plus indéfectible encore que l'URSS vis-à-vis du Viêt-Cong. Mais la suite de l'histoire suggère que ce regain d'agressivité envers un pays autrefois vassal était peut-être aussi destiné à marquer des territoires et à indiquer des intentions territoriales, telles qu'elles semblent de nouveau apparaître au moment où nous écrivons. Les usages économiques de la Chine impériale passent peut-être aussi par des rappels des anciennes zones d'influence de la Chine ancienne : la question du territoire maritime, et des ressources sous-marines qu'il recèle revient de telle façon dans l'actualité ces jours-ci que l'expédition, finalement assez piteusement achevée contre le Viêt-Nam, au printemps 1979, peut avoir préfiguré un autre type de querelle que celui qui était alors avancé.

DANS LA CHINE DES RÉFORMES

Autant il y avait un paradoxe à fonder un certain nombre d'entreprises de la Chine révolutionnaire sur le

terrain des souvenirs impériaux, autant le « réveil » de la Chine et son ouverture aux réformes à partir de 1979 sous la houlette de la politique de Deng Xiaoping 邓小平 va très souvent surprendre par la modestie dont elle fait preuve.

Même si effectivement l'une des principales annonces de ce revirement pouvait se lire dans le traitement d'« Empire à empire » qui avait été déployé à l'occasion de la reprise des relations diplomatiques avec les États-Unis, depuis les premières conversations de 1974 jusqu'à l'arrivée des premiers corps diplomatiques, autant c'est une Chine affichant un visage tout à fait différent et humble qui s'est placée en face de son nouveau partenaire stratégique. De même, la période des réformes a mis considérablement en avant, dans les relations avec les partenaires étrangers, la situation amoindrie de la Chine, désireuse de renouer avec l'Occident et prête à faire de nouveau des concessions que l'on pouvait rapprocher des gestes d'ouverture presque humiliants du XIX^e siècle. Ainsi la fameuse loi sur les « joint-ventures », incluant des trêves fiscales aux entreprises étrangères installées dans les zones économiques spéciales, ainsi que l'instauration même de ces zones, ont semblé avant tout une illustration du propos emblématique du nouveau maître de la Chine à l'époque : Deng Xiaoping mettait en avant la thématique du « ne se montrer fort qu'en cas de nécessité » (*taogang yanhui* 陶刚宴会).

Ceci étant observé il n'est pas exclu que, la planification chinoise ayant la capacité anticipatrice que l'on a pu maintes fois observer, ce type d'attitude n'ait fait que préparer encore mieux un retour de la Chine au devant de la scène. Deux exemples convergents de

l'ambiguïté de cette posture peuvent être donnés dans le domaine monétaire. Aujourd'hui encore, et malgré la place considérable que la Chine a prise dans le domaine financier, elle continue, comme on l'a vu en particulier aux sommets du G20, et surtout à celui de l'automne 2009, de vouloir sur ses questions n'apparaître que comme l'un des membres du « consortium » des pays moins riches. De la même façon, l'idée d'une gouvernance du monde à deux, le fameux G2, qui apparaît à certains moments indispensable dans les domaines économique et financier, est-elle repoussée par la Chine au motif qu'elle se doit de travailler dans un esprit de coopération avec tous les pays impliqués dans un partenariat avec elle, ce qui est clairement un refus de la posture impériale. Pour finir, le refus même d'intégrer la monnaie chinoise, le *renminbi* 人民币, dans le concert des monnaies convertibles (rappelons que la devise chinoise n'est pas échangeable, n'a donc pas cours, en dehors des frontières de son pays d'origine, en tout cas officiellement, même si, de plus en plus, cette limite est battue en brèche) est une preuve délibérément administrée par la Chine qu'elle refuse d'affirmer son *imperium*, en particulier dans le domaine économique, alors que chacun sait le poids qu'elle a pris dans les affaires du monde.

LE GRAND RETOUR DE LA CHINE IMPÉRIALE

Probablement est-on là en pleine dialectique chinoise. Il faut se souvenir que cette insistance sur l'humilité, vertu chinoise, et vertu en particulier, dans la tradition confucéenne, des plus forts, n'a pas été l'apanage de la Chine revenant brutalement sur le devant de la scène. Dès

2005, au moment où un tournant visible pouvait être discerné dans l'importance que la Chine avait prise dans l'économie du monde, l'affaire de la prise de contrôle avortée de la société pétrolière Unocal par la compagnie chinoise apparentée à l'État CNOOC avait dû montrer les limites d'une réaffirmation trop hâtive du rôle « impérial » de la Chine. En effet, alors même que la Chine se sentait plus forte, et surtout plus riche et capable d'entrer dans le grand jeu capitaliste, la réaction américaine de blocage à cet investissement a dû faire sentir que s'il devait y avoir un « usage économique » du mythe de la Chine impériale, il devait être utilisé avec la plus grande prudence vis-à-vis d'interlocuteurs étrangers.

Le retour de la Chine impériale, affirmée dans le domaine économique comme dans le domaine politique, allait donner lieu à une nouvelle interprétation « moderniste » et chinoise de l'empire, bien plus que celle que pouvait laisser craindre les comportements « impérialistes » d'une Chine riche tentant maladroitement de racheter les actifs décotés ou en péril de l'Occident. D'ailleurs, les débuts de la crise financière, dès 2007, allaient de nouveau ralentir cette remontée en puissance : forte de ses devises, la Chine, par l'intermédiaire de ses bras investisseurs armés, avaient montré de l'intérêt pour des banques britanniques en difficulté en particulier. Finalement, les investissements initialement réalisés furent vite décotés lorsqu'une deuxième vague apparut en 2008. Par ailleurs, la constatation que ces achats ne donnaient pas forcément l'accès à l'information que les investisseurs étaient en droit d'attendre conforta le recours à la deuxième « posture impériale » : celle d'un empire rassuré sur lui-

même et attendant que l'on vienne solliciter son action. Le tournant a probablement été marqué lors du fameux week-end de fin septembre 2008 où la Chine apparut en pleine lumière comme l'arbitre de la faillite possible de deux entités financières américaines, une semaine après la faillite bien réelle de Lehman Brothers. En effet, alors que le Trésor américain semble avoir été prêt à laisser tomber ses deux plus grosses entités « hypothécaires » (« Fannie Mae » et « Freddie Mac », qui gèrent les « en-cours » des prêts hypothécaires de faible valeur), l'intervention verbale et les risques évoqués par les interlocuteurs financiers chinois (possibilité que la Chine cesse d'être un investisseur de référence et de recours dans les instruments de dette américains) semble avoir été le point tournant du sauvetage du système.

Plus que d'un usage économique, c'est donc d'une influence qu'il s'agit maintenant de parler. Installée dans le paysage global comme un incontournable « empire financier », c'est « en creux » que la Chine use de son rôle. On est ramené ici très près de la définition ancestrale de l'Empire, par Marcel Granet¹ déjà et par Léon Vandermeersch² : il ne s'agit pas d'une grandeur impériale coercitive, mais bien plutôt incitative, probablement beaucoup plus efficace que dans l'affirmation de soi.

Bien sûr, on peut trouver des exemples forts de comportements impériaux de la Chine dans le domaine économique, mais ceux-là ne se rattachent pas au mythe et ne s'inscrivent pas dans la continuité : ce sont tout simplement des comportements induits logiquement par la force nouvellement acquise : on pourrait par exemple faire

¹ Voir Granet 1999 ou 1994.

² Voir Vandermeersch 2009.

témoigner l'avancée de la Chine en Afrique, la façon dont le Soudan a été dans un premier temps réduit à un rôle d'approvisionnement en matières premières et surtout en hydrocarbures pour la Chine. On pourrait même retrouver ici ou là des éléments de comportements impériaux dans les détails les plus futiles : la présence de la « figure de l'Empereur » (Mao) sur la monnaie chinoise, la façon dont les contributeurs taiwanais aux progrès de l'économie chinoise sont traités, lorsqu'ils viennent en Chine, c'est-à-dire en parents certes, mais de seconde zone, et bien souvent restreints dans leurs contacts avec les plus hautes autorités, même dans les périodes les plus ouvertes dans l'histoire des relations « entre les deux rives ».

De la même façon, et aux limites du raisonnement appliqué au domaine économique, la conquête spatiale et l'affirmation par la Chine qu'elle a regagné par ses technologies (qui sont parties prenantes du jeu économique) le rang qui lui est dû, sont un rappel fréquent, sinon constant, que la Chine place ces activités au tout premier rang de celles qui lui permettront de réaffirmer son « retour ».

Pour finir, et cette fois dans un domaine purement économique, le tournant de l'année 2010, c'est-à-dire le moment où les statistiques ont permis à la Chine de se déclarer sans équivoque le deuxième pays dans le monde par la taille de son PNB, a clairement constitué un usage économique de l'idée de Chine impériale, puisqu'il s'agissait de s'affirmer en face du Japon, cet ancien « vassal » historique, mais aussi certainement un rival régional et avant tout et surtout un pays qui avait le premier tracé la voie de la « Renaissance de l'Asie ». Le

retentissement qu'eut en Chine cet événement qui, d'un strict point de vue économique, n'a pas la signification qui lui a été donnée (par habitant, il est évident que la Chine est loin d'être aussi « riche » que le Japon), éclaire sans équivoque le désir de convoquer les souvenirs impériaux pour justifier le présent et ses réussites économiques.

Plus sérieusement, la caractéristique d'un comportement « impérial » étant de ne pas accepter facilement la réversibilité des relations, dans des systèmes où l'interlocuteur de l'« Empire » n'est jamais sur un pied d'égalité, les questions monétaires et la question plus générale du développement de la Chine grâce à l'afflux massif de capitaux étrangers, s'imposent à l'esprit. Derrière l'affirmation que la Chine est encore trop peu développée pour accepter d'entrer dans le jeu monétaire, dans la pratique toujours répandue de l'appel aux technologies de pointe venant de l'étranger, il y a naturellement un détournement subtil du rapport de pays développé à pays en développement : la Chine, en déclarant unilatéralement qu'elle avait besoin de l'étranger, mais en interdisant systématiquement des règles absolument libérales d'entrée des capitaux sans barrières et en se servant, comme on commence de plus en plus à l'en soupçonner, de techniques importées chez elle au titre de l'aide à son propre développement, renoue avec la pratique d'un pays qui dicte ses propres lois, en tout cas du point de vue économique.

En conclusion d'un examen qu'on ne saurait tenir pour définitif, car la Chine se réapproprie en permanence son passé et ses comportements historiques, il n'est pas exagéré de suggérer qu'en effet, la Chine impériale est présente dans les relations économiques du monde

d'aujourd'hui. Elle n'est pas « menaçante », au sens où un péril serait systématiquement associé à la montée d'une puissance nouvelle et qui a toujours inquiété ses interlocuteurs européens, par sa masse et son caractère parfois incompréhensible. Elle est très certainement en train de se « chercher » elle-même, et peut-être ce que nous voyons comme un « retour de l'impérial » n'est-il que l'expression d'un sentiment national à l'échelle du pays. Est-ce à dire qu'une « simple » familiarisation avec ce qu'a pu être la Chine impériale permettrait de désamorcer les conflits et de rendre plus harmonieuse la rentrée de la Chine parmi les grandes puissances économiques. Assurément, il y a des erreurs à ne pas faire et qui consisteraient à ne pas tenir compte du poids encore réel de l'humiliation subie par l'Empire du milieu au XIX^e siècle. Tout rappel de ces situations, toute allusion même, ou même tout étonnement sur cette remise à niveau chinoise est sans doute génératrice de conflit potentiel dans le cadre de ce retour de l'impérial. Mais c'est un retour hypothétique et multiforme aussi, d'où n'ont pas encore été évacuées deux grandes composantes de l'évolution de la Chine moderne : l'expérimentation tout d'abord, et donc, tout instrumentalisé qu'il soit, le mythe de la Chine impériale peut donner lieu, depuis l'utilisation politique qui en sera faite dans ses conséquences économiques, jusqu'à la réappropriation au niveau individuel, à des orientations difficiles encore à prévoir et des directions tout à fait inopinées.

La deuxième grande dimension importante de ce retour, c'est la représentation mimétique que donnent les États-Unis : l'affirmation de l'Empire du milieu jusqu'au début du XIX^e siècle était celle d'une puissance tournée

sur elle-même, dans un monde déjà beaucoup plus multipolaire que celui qui allait lui succéder. Il n'en va pas de même aujourd'hui, où toute réaffirmation du caractère impérial de la Chine se fera nécessairement avec d'autres partenaires, mais en premier lieu en face du partenaire de référence sur le plan économique, c'est-à-dire les États-Unis. Des choix d'évolution et de planification que les dirigeants chinois feront en face de cette affirmation mimétique dépendra la résolution de nombreux problèmes que la Chine devra résoudre : par exemple celui de son modèle de développement, gourmand ou pas en énergie, désireux de jouir comme la puissance qui l'aura précédée sur la scène mondiale des avantages et des biens qui s'offrent ou bien respectueux des contraintes qui s'imposent, même au « souverain », mais aussi la question du rôle que la Chine souhaitera jouer dans le monde monétaire de demain : se pliera-t-elle aux règles qui semblent tant la rebuter aujourd'hui, celle de la convertibilité des monnaies et des parités flottantes, instaurées par un consensus occidental en 1975, ou bien trouvera-t-elle des règles nouvelles (ou reviendra-t-elle à des références plus anciennes ?) qu'elle tenterait de faire passer au titre de son influence désormais globale ? Les questions qui se poseront à propos des modèles politiques vont façonner les années qui viennent, surtout à la veille d'un « passage de la garde », à l'occasion de l'arrivée de nouveaux dirigeants en 2012, qui apparaît particulièrement périlleux. De la même façon, le choix que fera la Chine de la façon d'user de son statut « impérial » renouvelé va être décisif pour l'évolution de notre monde.

Jean-François DI MEGLIO
Président d'Asia Centre

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Allix, Edgar, « Le Physicisme des physiocrates », *Revue d'Économie politique*, 25 (1911), pp. 563-86.
- Ames, Roger T. *The Art of rulership, a study in ancient Chinese political thought*. Honolulu : University of Hawaii press, 1983.
- Argenson, René-Louis de Voyer. *Mémoires et journal inédit du marquis d'Argenson, ministre des affaires étrangères sous Louis XV*. Reprod. en fac-sim. Éd. par Charles-Marc-René de Voyer de Paulmy Argenson. 5 vol. Nendeln : Kraus reprint (Paris, Plon, 1857), 1979. Bibliothèque elzevirienne 2.
- Association internationale des amis de Pierre Loti. *Cahiers Pierre Loti*. Éd. par Albert-Constant Vulliez & Henri Borgeaud. Paris : s.n., 1952.
- Balàzs, Étienne. *La bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*. Trad. par Jacques Reclus. Paris : Gallimard, 1968. Bibliothèque des sciences humaines.
- Bayard, Françoise ; Félix, Joël ; Hamon, Philippe. *Dictionnaire des surintendants et contrôleurs généraux des finances : du XVII^e siècle à la Révolution française de 1789*. Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2000. Histoire économique et financière de la France.
- Béchu, Philippe ; Taillard, Christian. *Les hôtels de Soubise et de Rohan-Strasbourg : marchés de construction et de décor*. Paris : Centre historique des archives nationales Somogy, 2005.
- Belevitch-Stankevitch, H. *Le goût chinois en France : au temps de Louis XIV*. Paris : J. Schemidt, 1910.

- Bell, John. *Voyages depuis S. Pétersbourg en Russie dans diverses contrées de l'Asie... On y a joint une description de la Sibérie. Par Jean Bell, d'Antermony. Traduits de l'anglois par M***, avec des remarques historiques, géographiques, etc.* Trad. par Marc-Antoine Eidous. 3 vol. Paris : Robin, 1766.
- Bertrand, Pascal-François. « La seconde Tenture chinoise tissée à Beauvais et Aubusson. Relations entre Oudry, Boucher et Dumons », *Gazette des Beaux-Arts*, 116, n° 1462, (nov. 1990), pp. 173-84.
- Betray, Johannes. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China*. Romane: Universitatis Gregoriana, 1955.
- Billeter, Jean-François. « Pensée occidentale et pensée chinoise : le regard et l'acte », dans Galey, Jean-Claude (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1984, pp. 25-52.
- Billioud, Sébastien ; Thoraval, Joël. « La Chine des années 2000. Regards nouveaux sur le politique », *Extrême-Orient. Extrême-Occident*, n° 31, 2009.
- Blumenkranz-Onimus, Noëmi. *Les Manifestes futuristes : théorie et praxis*. Paris : Klincksieck, 1975.
- Bourde, André Jean. *Agronomie et agronomes en France au XVIII^e siècle*. 3 vol. Paris : S.E.V.P.E.N, 1967.
- Boxer, C. R. *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*. Hutchinson, 1965. History of human society series.
- Brion-Guerry, Liliane (éd.). *L'année 1913 : les formes esthétiques de l'œuvre d'art à la veille de la Première guerre mondiale, 1*. Paris : Klincksieck, 1971. Collection d'esthétique 9.
- Broadbent, Kieran. *A Chinese-English dictionary of China's rural economy*. Slough : Commonwealth agricultural bureaux, 1978.
- Broc, Numa. « Voyageurs français en Chine. Impressions et jugements », *Dix-huitième Siècle*, 22 (n° spécial Voyager, Explorer, 1990), pp. 39-49.
- Buber, Martin. *Chinesische Geister und Liebes Geschichten*. Frankfurt a. M. : Rütten und Loening, 1911.
- Buchon, Jean Alexandre C. *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique : avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*. 4 vol. Paris : A. Desrez (et Société du « Panthéon littéraire »), 1838. Panthéon littéraire.

- Buck, Pearl Sydenstricker. *Impératrice de Chine [Imperial Woman]*. Trad. par Lola Tranec-Dubled. Paris : Stock, 1956.
- Budde, Hendrik *et al.* (éd.). *Berliner Festspiele. Europa und die Kaiser von China : eine Ausstellung der Berliner Festspiele in Martin Gropius Bau*. Berlin. Frankfurt am Main : Insel-Verlag, 1985.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc ; Daubenton, Louis-Jean-Marie. *Histoire naturelle générale et particulière : avec la description du Cabinet du Roy*. Paris : Imprimerie royale, 1749-89.
- Campan, Jan van. *Vervolg op « De Haagse jurist Jean Theodore Royer (1737-1807) en zijn verzameling Chinese voorwerpen »*. Amsterdam, 2000.
- Cartier, Michel ; Will, Pierre-Étienne, « Démographie et institutions en Chine : contribution à l'analyse des recensements de l'époque impériale (2 ap. J.-C.-1750) », *Annales de Démographie historique*, 1971, pp. 161-245.
- Cavallo, Adolph S., *Tapestries of Europe and of colonial Peru in the Museum of fine arts, Boston*. 2 vol. Boston, Mass : Museum of fine arts, 1967.
- Charbit, Yves, « L'échec politique d'une théorie économique : la physiocratie », *Population*, 57 (2002/6), pp. 849-78.
- Chen Guanzhong. *Shengshi : Zhongguo 2013 盛世 : 中国 2013 [L'Âge d'or : la Chine en 2013]*. Hong Kong : Oxford Press, 2009.
- Chesneaux, Jean. *Les sociétés secrètes en Chine : (XIX^e et XX^e siècles)*. Paris : R. Julliard, 1965. Collection archives 17.
- Chu Ch'ien-chih, *Chung-kuo Ssu-hsiang Tui-yü Ou-chou Wen-hua chih Ying-hsiang 中国思想对于欧州文化的影响 [L'idéologie chinoise sous l'influence de la culture européenne]*. Shanghai : Commercial Press, 1940.
- Citton, Yves, « L'Ordre économique de la mondialisation libérale : une importation chinoise dans la France des Lumières ? », *Revue Internationale de Philosophie*, n° spécial *La Mondialisation. Un Point de vue philosophique*, édition du P. Norel, 2007-1, pp. 9-32.
- Clarke, J. J. *Oriental Enlightenment : The Encounter Between Asian and Western Thought*. London: Routledge, 1997.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- Cordier, Henri. « Les Correspondants de Bertin, secrétaire d'État au XVIII^e siècle », *T'oung Pao*, 14 (1913), pp. 227-57 ; pp. 465-72 et pp. 497-536.

Couvreur, Séraphin (tr.) :

1897 *Chou king [Shu jing] : texte chinois, avec une double traduction en français et en latin, des annotations et un vocabulaire*. Trad. par Séraphin Couvreur. Paris : E. Guilmoto.

1975 *Entretiens avec ses disciples*. Paris : Denoël Gonthier. Les Belles lettres-Médiations 509.

1999 *Les annales de la Chine [Shu jing]*. Paris: You-Feng.

Creel, Herrlee G. *The Origins of statecraft in China. 1 : The Western Chou Empire*. Chicago London, 1970.

Curtis, Julia B. *Chinese Porcelains of the Seventeenth Century : Landscapes, Scholars' Motifs and Narratives*. New York City : London: China Institute Gallery. Distributed by the University of Washington Press, 1995.

Dai, Yi 戴逸 (éd.), *Jianming qingshi 简明清史 [L'Histoire abrégée de la Dynastie des Qing]*, Beijing 北京 : Renmin chubanshe 人民出版社 , 1985.

Dai, Yi 戴逸, *Qianlong di jiqi shidai 乾隆帝及其时代 [L'Empereur Qianlong et son Époque]*, Zhongguo renmin daxue chubanshe 中国人民大学出版社, 1992.

Davis, Walter W. « China, the Confucian ideal and the European Age of Enlightenment », *Journal of the History of Ideas*, 44. 4 (oct.-dec. 1983), pp. 523-48.

De Meurs, Jacobus ; Nieuhof, Johan. [*Illustrations de L'Ambassade de la Compagnie orientale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine ou du Grand Cam de Tartarie, faite par les Srs. Pierre de Goyer et Jacob de Keyser*]. 1665.

Dematté, Paola ; Reed, Marcia (éd.). *China on paper : European and Chinese works from the late sixteenth to the early nineteenth century*. Los Angeles (Calif.) : Getty research institute, 2007.

Deng, Gang. *The premodern Chinese economy : structural equilibrium and capitalist sterility*. London : Routledge, 1999. Routledge explorations in economic history 13.

Der Ling, Princess. *Two years in the forbidden city, by the princess Der Ling*. London : T. F. Unwin, 1912.

Derathé, Robert, « Les philosophes et le despotisme », dans Francastel, Pierre (éd.), *Utopie et institutions au XVIIIe siècle, le pragmatisme des lumières*. Paris, La Haye : Mouton et Cie (Évreux, impr. Hérissey), 1963, pp. 169-84.

- Détrie, Muriel, « L'image de la femme chinoise dans la littérature française au XIXe siècle », dans Quetin, Laurine ; Tatin-Gourier, Jean-Jacques (éd.), *Regards croisés Chine-France*, Tours : Université François-Rabelais, 2009, pp. 85-96, publié aussi en Chine dans *Études françaises*, Wuhan 武汉 : Centre des Hautes Études Françaises de l'Université de Wuhan, 2009, pp. 14-22.
- Dimier, Louis, « Christophe Huet peintre de chinoiseries et d'animaux », *Gazette des Beaux-Arts*, 14 (1895), p. 352-366 et pp. 487-496.
- Döblin, Alfred :
- 1915 *Die drei Sprünge des Wang-lun : Chinesischer Roman*. Berlin : S. Fischer.
 - 1963 *Aufsätze zur Literatur*. Olten und Freiburg im Breisgau : Walter Verlag.
 - 1989 *Wang-Loun : roman*. Trad. par E. P. Isler. Paris : Fayard.
 - 2002 *Voyage et destin : récit et confession*. Trad. par Pierre Gallissaires. Monaco [Paris] : Éd. du Rocher. Anatolia.
- Du Halde, Jean-Baptiste :
- 1735 *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. 4 vol. Paris : P.-G. Le Mercier.
 - 1736 *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. 4 vol. À La Haye, chez Henri Scheurleer.
- Duteil, Jean-Pierre. *Le mandat du Ciel : le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus, 1552-1774*. Paris : Éd. Arguments, 1994.
- Duyvendak, Jan Julius Lodewijk, « Early Chinese Studies in Holland », *T'oung Pao*, 32, 5 (1936), pp. 293-344.
- Éhrard, Jean ; Pichois, Claude; Pomeau, René. *Littérature française : 1680-1750, 5: De Fénelon à Voltaire*. [Nouv. éd.] Paris : Arthaud, 1983.
- Ehrard, Jean. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. 2 vol. Chambéry : Impr. Réunies, 1963.
- Ehrenstein, Albert (tr.). *Räuber und Soldaten : Roman frei nach d. Chines*. Berlin : Ullstein, 1927.
- Élisseeff, Danielle. *Cixi, impératrice de Chine*. Paris : Perrin, 2008.
- Étiemble, René. *L'Europe chinoise*. Paris : Gallimard, 1988. Bibliothèque des idées.

- Fabre, Jean, « Le marquis de Mirabeau, interlocuteur et protecteur de Rousseau », dans *Les Mirabeau et leur temps*. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence, Paris : éd. du Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle et la Société des études robespierristes, Clavreuil, 1968, pp. 71-90.
- Farchadi, Albert, « La bonne fortune de M. André. Une lecture de L'Homme aux quarante écus », dans Berchtold, Jacques *et al.* (éd.), *Être riche au siècle de Voltaire : actes du colloque de Genève (18-19 juin 1994)*. Genève : Droz, 1996. Recherches et rencontres 8, pp. 220-36.
- Feng, Erkang 冯尔康, *Yongzheng zhuan 雍正传* [Biographie de Yongzheng] Beijing 北京 : Renmin chubanshe 人民出版社, 1985.
- Feng, Mingzhu 馮明珠 (éd.). *Harmony and Integrity : The Yongzheng Emperor and His Times. Yongzheng : Qing shi zongwenwu dazhan 雍正 : 清世宗文物大展*. Taipei 臺北 : Chuban 初版 Guoli gugong bowuyuan 國立故宮博物院, Minguo 民國 98, 2009.
- Geil, William Edgar. *The Great Wall of China*. New York : Sturgis & Walton company, 1909.
- Gernet, Jacques. *Chine et christianisme: action et réaction*. Paris : Gallimard, 1982. Bibliothèque des histoires.
- Gobineau de, Joseph Arthur, *Essai sur l'Inégalité des Races humaines* (1853-1855), Paris, Pierre Belfond, 1967.
- González de Mendoza, Juan. *Rerum morumque in regno Chinensi maxime notabilium historia... per R. P. M. Joannem Gonzalez de Mendosa,... ex hispanica lingua in latinam transtulit F. Joachimus Brulius,...* Trad. par Joachim Bruel. Antverpiae : apud viduam et haeredes F. Fickaert, 1655.
- Granet, Marcel :
 1994 *La civilisation chinoise : la vie publique et la vie privée*. [1929] Paris : A. Michel. Bibliothèque de L'Évolution de l'humanité 6.
 1999 *La pensée chinoise*. [1934] Paris : A. Michel. Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité 34.
- Greiner, Leo. *Chinesische Abende : Novellen u. Geschichten ; In Gemeinschaft mit Tsou Ping Shou aus d. chines. Ursprache*. Mit 10 Orig. Lithogr. von Emil Orlik. Berlin : Reiss, 1913.
- Grimm, Friedrich Melchior *et al.* *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.* 16 vol. Paris : Garnier, 1877-1782.

- Groot, Johann Jacob Maria de. *Sectarianism and religious persecution in China, a page in the history of religions*. 2 vol. Amsterdam : J. Müller, 1903.
- Gruber, Alain (éd.), *L'Art décoratif en Europe, 2 : Classique et baroque*. Paris : Citadelles et Mazenod, 1992.
- Gugong bowuyuan 故宫博物馆 [Musée de la Cité Interdite] (éd.). *Qingdai gongting huihua 清代宫廷绘画 [La Peinture de Cour de la Dynastie des Qing]*. Beijing 北京 : Wenwu chubanshe 文物出版社, 1992, n° 43-4.
- Guy, Basil. *The French image of China before and after Voltaire*. Éd. par Theodore Besterman. Genève : Institut et Musée Voltaire, 1963. Studies on Voltaire and the eighteenth century 21.
- Hainaut-Zveny, Brigitte d' ; Marx, Jacques (éd.). *Formes et figures du goût chinois dans les anciens Pays-Bas.Bruxelles [Paris] : Éd. de l'Université de Bruxelles ; diff. SODIS-ToThèmes, 2009. Études sur le 18^e siècle 37.*
- Hasbach, Wilhelm. *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*. Leipzig : Duncker und Humblot, 1890.
- Hauser, Henri, « Histoire d'un contrôleur général, d'un intendant et de deux jeunes Chinois », *Revue de Littérature comparée*, oct.-déc. 1929, pp. 714-27.
- Hauser, Otto (tr.). *Chinesische Gedichte aus der Han-, Tang- und Sungzeit*, Weimar : Duncker, 1917.
- Helman, Isidore-Stanislas ; Monnet, Charles. *Faits mémorables des empereurs de la Chine, tirés des annales chinoises, dédiés à Madame, orné de 24 estampes in 4° gravées par Helman, d'après les dessins originaux de la Chine, tirés du cabinet de Mr Bertin*, 1788.
- Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Honour, Hugh. *Chinoiserie : The Vision of Cathay*. (Reprinted). London : J. Murray, 1973.
- Huan, Kuan. *La dispute sur le sel et le fer*. Éd. par Jean Levi. Paris : les Belles lettres, 2010. Bibliothèque chinoise 2.
- Jarry, Madeleine. *Chinoiseries : le rayonnement du goût chinois sur les arts décoratifs des XVII^e et XVIII^e siècles*. Fribourg Paris : Office du livre Vilo, 1981.

- Jiang, Rong 姜戎 :
 2004 *Lang tuteng* 狼图腾 [*Le totem du loup*]. Wuhan 武汉 : Changjiang wenyi chubanshe 长江文艺出版社.
 2008 *Le totem du loup : roman*. Trad. par Hansheng Yan & Lisa Carducci. Paris : Bourin éd.
- Jullien, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Éd. par Institut de la pensée contemporaine. Paris: Fayard, 2008.
- Kang Youwei 康有为. « Shang Qing di di wu shu » 上清帝第五书 [« Le cinquième Rapport adressé à l'Empereur de la Dynastie Qing »], dans Chen Yongzheng 陈永正 (éd.), *Kang Youwei Shiwen xuan* 康有为诗文选 [*Recueil de Poèmes de Kang Youwei*]. Guangdong renmin chubanshe 广东人民出版社, 1983.
- Kircher, Athanasius. *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata,...* Amsterdam : J. Janssonium a Waesberge et E. Weyerstrael, 1667.
- Kleist, Heinrich von. *Michael Kohlhaas*. [Paris] Tournai: Casterman, 1981. L'Ami de poche 18.
- Kölvig, Ulla ; Mervaud, Christiane (éd.). *Voltaire et ses combats : actes du congrès international Oxford-Paris, 1994*. 2 vol. Oxford : Voltaire foundation, 1997.
- Kuang, Yaming 匡亚明. *Kongzi pingzhuan* 孔子评传 [*Biographie critique de Confucius*]. Qilu shushe 齐鲁书社, 1985.
- Küntzel, Georg. *Die drei großen Hohenzollern und der Aufstieg Preußens im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1922.
- Lach, Donald F., « The Chinese Studies of Andreas Müller », *Journal of the American Oriental Society*, 60 (1940), pp. 564-75.
- Laing, Alastair (éd.). *François Boucher, 1703-1770* (The Metropolitan Museum of Art, New York, February 17, 1986-May 4, 1986, the Detroit Institute of Arts, May 27-August 17, 1986, Réunion Des Musées Nationaux, Grand Palais, Paris, September 19, 1986-January 5, 1987). New York : Metropolitan Museum of Art, 1986.
- Lamalle, Edmond, S. J., « La propagande du Père Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine », *Archivum historicum Societatis Jesu : periodicum semestre*. Romae : Collegium scriptorum de historia S.I, IX (1940), pp. 49-100.
- Lambert, Gisèle. *Paysages, paysans : l'art et la terre en Europe du Moyen âge au XX^e siècle* [Exposition, Paris, 25 mars-26 juin 1994],

- Bibliothèque nationale de France. Éd. par Bibliothèque nationale de France. Paris : Bibliothèque nationale de France, Réunion des musées nationaux, 1994.
- Landry-Deron, Isabelle. *La preuve par la Chine : la « Description » de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*. Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2002. Civilisations et sociétés 110.
- Larrère, Catherine :
- 1992 *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle : du droit naturel à la physiocratie*. Paris : Presses universitaires de France. Léviathan.
 - 1996 « Les Physiocrates et Rousseau », dans Eigeldinger, Frédéric S. ; Trousson, Raymond, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : H. Champion. Dictionnaires & références 1.
 - 1998 « La physiocratie comme science nouvelle », dans Tinland, Franck (éd.), *Nouvelles sciences : modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet* [Colloque, décembre 1994, Montpellier]. Seyssel : Champ vallon. Milieux.
- Laval-Reviglio, Marie-Claire, « Les conceptions politiques des physiocrates », *Revue française de Science politique*, 7, 2 (avril 1987), pp. 181-213.
- Le Blanc, Charles, et Rémi Mathieu (tr.) :
- 2003 *Philosophes taoïstes, II : Huainan zi*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade 494.
 - 2009 *Philosophes confucianistes*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade 557.
- Le Clerc, Nicolas-Gabriel. *Yu le Grand et Confucius, histoire chinoise*. Soissons : Impr. de P. Courtois, 1769.
- Le Mercier de La Rivière, Pierre-Paul-François-Joachim-Henri. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. 2 vol. Londres, Paris : J. Nourse Desaint, 1767.
- Lecomte, Louis. *Un Jésuite à Pékin : nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*. Éd. par Frédérique Touboul-Bouyeure. Paris : Phébus, 1990. D'ailleurs.
- Leys, Simon. *Essais sur la Chine*. Paris : R. Laffont, 1998. Bouquins.
- Li, Shenwen. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*. Saint-Nicolas (Québec) Paris : les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2001. Anthropologie du monde occidental.

Liang Qichao 梁启超.

1902a « Zhongguo weiyi zhi Wenxue Bao : xin Xiaoshuo » 中国唯一之文学报：新小说 [« L'unique Journal littéraire de la Chine : Fiction nouvelle »], dans *Xin Min Congbao* 新民丛报 [Journal de la Rénovation du peuple], XIV, août 1902.

1902b « Shi Ge » 释革 [« Qu'est-ce que la révolution ? »], dans *Xin Min Congbao* 新民丛报 [Journal de la rénovation du peuple], XXII, décembre 1902.

1903 « La Théorie du grand Politologue Bluntschli », dans *Xin Min congbao* 新民丛报 [Journal de la Rénovation du Peuple], n° 38-9, octobre 1903.

Lie, Yu kou [Liezi]. *Traité du vide parfait*. Trad par Jean-Jacques Lafitte. Paris : A. Michel, 1997. Spiritualités vivantes 149.

Linguet, Simon-Nicolas-Henri. *Réponse aux docteurs modernes*. S. 1., 1771.

Liou, Kia-hway et Benedykt Grynopas (tr.). *Philosophes taoïstes : Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*. Paris : Gallimard, 1980. Bibliothèque de la Pléiade 283.

Liu, Zehua 刘泽华. « Zhanguo Shiqi de Shi » 战国时期的士 » [Les lettrés de l'époque des Royaumes Combattants], *Lishi yanjiu* 历史研究 [Recherches historiques], 4 (1987), pp. 42-55.

Loti, Pierre. *Les derniers jours de Pékin*. Paris : Calmann-Lévy, 1902.

Lu, Xun :

1981 *La Tombe*. Paris : Acropole. Collection UNESCO d'œuvres représentatives, Littératures étrangères.

2005 *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 [Œuvres Complètes de Lu Xun]. 18 vol. Beijing 北京 : Renmin wenxue chubanshe 人民文学出版社.

Luo Jianbo 罗建波. « Zhongguo jueqi de dui wai wenhua zhanlue » 中国崛起的对外文化战略 [La Stratégie culturelle dans l'ascension chinoise], *Zhonggong Zhongyangdang Xiaoxue bao* 中共中央党校学报 [Bulletin de l'École du Comité central du Parti communiste chinois], n° 3, 2006.

Luo, Qingsi 罗庆泗; Tang, Jiwen 唐文基. *Qianlong Zhuan* 乾隆传 [Biographie de Qianlong], Renmin chubanshe 人民出版社, 1994.

Ly Siou Y. *Les Grands courants de la pensée économique chinoise dans l'Antiquité (du VI^e au III^e siècle avant J.-C.) et leur influence sur la formation de la doctrine physiocratique*. Éd. Par l'Université de Bourgogne. Paris, Jouve, 1936.

- Mably, Gabriel de. *Doutes proposés aux philosophes économistes, sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. La Haye, Paris : Nyon, 1768.
- Malle, Silvana, « Marx on Physiocracy », *Rivista internazionale de Scienze economiche e commerciali*, 26, 4 (1976), pp. 364-86.
- Malleret, Louis. *Pierre Poivre*. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1974. Publications de l'École française d'Extrême-Orient 92.
- Malraux, André. *Antimémoires*. Paris : Gallimard, 1992. *Le Miroir des limbes*. Collection Folio 23.
- Martini, Martino. *De bello Tartarico historia...* Editio 3a recognita et aucta. Coloniae : apud J. Kalcovium, 1654.
- Marx, Jacques, « De la Chine à la chinoiserie. Échanges culturels entre la Chine, l'Europe et les Pays-Bas méridionaux (XVII^e-XVIII^e siècles) », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 85 (2007), pp. 735-79.
- Maspero, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris : Gallimard, 1971. Bibliothèque des histoires.
- Maurois, André. *Voltaire*. Paris : Gallimard, 1935.
- Meng, Hua, « Le Confucianisme relu et réécrit par Voltaire dans son Combat 'écraser l'infâme' », dans Kølving, Ulla ; Mervaud, Christiane (éd.). *Voltaire et ses combats : actes du congrès international Oxford-Paris, 1994*. 2 vol. Oxford : Voltaire foundation, 1997, I, pp. 657-65.
- Milsky, Marie-Françoise, « Les souscripteurs de l'Histoire générale de la Chine du P. de Mailla, aperçus du milieu sinophile français », dans *Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières, Actes du Colloque International de Sinologie*. Paris : les Belles lettres Cathasia, 1980. *La Chine au temps des Lumières 4*, pp. 101-23.
- Ming Ye. « L'Essor des grandes puissances : un documentaire-fleuve à la télévision chinoise », *Hérodote*, 2007/2, n° 125.
- Mirabeau, Victor Riqueti ; Quesnay, François. *Philosophie rurale, ou Économie générale et politique de l'agriculture*. Amsterdam [i.e. Paris] : Libraires associés, 1763.
- Molinier, Jean. *Les métamorphoses d'une théorie économique, le revenu national chez Boisguilbert, Quesnay et J.-B. Say*. Paris : A. Colin, 1958.
- Montanus, Arnoldus Van Bergen ou Van den Berg. *Atlas chinensis, being a second part of relation of remarkable passages in two*

- embassies from the East-India Company of the United Provinces to the vice-roy Singlamong and general Taising Li Pou and to Kong Hi, emperor of China and East-Tartary... Collected... by Arnoldus Montanus. English'd... by John Ogilby,...* London : printed by T. Johnson, 1671.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *De l'esprit des lois*. Éd. par Robert Derathé. 2 vol. Paris : Garnier frères, 1973. Classiques Garnier.
- Moyriac de Mailla, Joseph-Anne-Marie de (tr.) *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet empire traduites du Tong-Kien-Kang-Mou*. 13 vol. Paris, 1777-85.
- Musée Cernuschi. *Pagodes et dragons : exotisme et fantaisie dans l'Europe rococo 1720-1770 [exposition, Paris], Musée Cernuschi-Musée des arts de l'Asie de la Ville de Paris, 24 février-17 juin 2007*. Paris [Arles] : Musée Cernuschi Paris-musées [diff. Actes Sud], 2007.
- Nie, Chongzheng, « Yongzheng di ji xiannongtan tu juan » 雍正皇帝祭先农坛圈 [Rouleau de l'Empereur Yongzheng procédant au Sacrifice au Temple de l'Ancêtre de l'Agriculture], *Wenwu tiandi* 3 (1990), pp. 45-7.
- Nieuhoff, Jean. *L'Ambassade de la Compagnie Orientale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine, ou Grand Cam de Tartarie...* Leyde: J. de Meurs, 1665.
- Nouvelles éphémérides économiques, ou Bibliothèque raisonnée de l'histoire, de la morale et de la politique*. 24 vol. Paris : Lacombe, 1774.
- Nys, Jean-François, « Le commerce et l'industrie chez Turgot : mercantilisme ou physiocratie », dans Bordes, Christian ; Morange, Jean (éd.). *Turgot, économiste et administrateur : actes*. Paris : Presses universitaires de France, 1982. Publications de la Faculté de droit et des sciences économiques de l'Université de Limoges 10, pp. 19-31.
- Opalek, Kasimir, « Les Physiocrates et leur rôle dans le renouveau culturel au siècle des Lumières en Pologne », dans Francastel, Pierre (éd.), *Utopie et institutions au XVIII^e siècle, le pragmatisme des lumières*. Paris, La Haye : Mouton et Cie (Évreux, impr. Hérissey), 1963, pp. 169-84.
- Ors, Eugenio d' ; Rouard-Valéry, Agathe. *Du Baroque*. Paris : Gallimard, 1935.

- Ousselin, E., « L'Homme aux quarante écus. Voltaire économiste », *The French Review*, 72, 3 (1999), pp. 493-502.
- Perrot, Jean-Claude. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique : XVII^e-XVIII^e siècle*. Paris : Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992. Civilisations et sociétés 85.
- Petit, Marc. *L'Équation de Kolmogoroff : vie et mort de Wolfgang Doeblin, un génie dans la tourmente nazie*. Paris : Ramsay, 2003.
- Peyrefitte, Alain :
- 1973 « *Quand la Chine s'éveillera* » : regards sur la voie chinoise. Paris : Fayard.
 - 1989 *L'empire immobile ou Le choc des mondes : récit historique*. Paris : Fayard.
 - 1990 *La Tragédie chinoise*. Paris : Fayard.
 - 1991 *Un choc de cultures, 1 : La vision des Chinois*. Trad. par Pierre-Henri Durand. Paris : Fayard.
 - 1996 *La Chine s'est éveillée : carnets de route de l'ère Deng Xiaoping*. Paris : Fayard.
- Pieri, Georges, « Le politique entre nature et histoire. Linguet contre les physiocrates », dans Bianchi, Lorenzo *et al.* (éd.). *Natura e storia : atti del convegno organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università degli studi di Napoli l'Orientale in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 5-7 dicembre 2002*. Napoli : Liguori, 2005. Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica, Università degli studi di Napoli l'orientale 29 pp. 229-34.
- Pinot, Virgile :
- 1906 « Voltaire et la Chine », dans *Positions des mémoires présentés à la Faculté des lettres pour l'obtention du diplôme d'études supérieures*. Paris : Impr. de Delalain frères.
 - 1906-7 « Les Physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 8, pp. 200-14.
- Poivre, Pierre :
- 1768 *Voyages d'un philosophe, ou Observations sur les mœurs et les arts des peuples de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique*. Yverdon..
 - 1797 *Œuvres complètes de P. Poivre, ... précédées de sa vie [par P.-S. Dupont de Nemours] et accompagnées de notes [et d'une préface signée : L. L. (Louis-Mathieu Langlès)]*. Paris : Fuchs.

- Pollard, David (éd.) *Translation and creation : readings of Western literature in early modern China 1840-1918*. Amsterdam Philadelphia (Pa.) : J. Benjamins, 1998. Benjamins translation library 25.
- Polo, Marco. *Le devisement du monde : le livre des merveilles*. Éd. par Arthur-Christopher Moule, Paul Pelliot, & Stéphane Yerasimos. Trad. par Louis Hambis. 2 vol. Paris : la Découverte, 1997. La Découverte-poche.
- Postel, Philippe, « Les trois romans de Wang-loun ou l'exotisme d'Alfred Döblin dans son "roman chinois" », dans Gély, Véronique et al. (éd.). *Les littératures européennes et les mythologies lointaines*. Lille : Éd. du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2006.
- Priddat, Birger P. *Ist das « laissez-faire »-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handelns? : über einen chinesischen Einfluss in Quesnay's « Despotisme de la Chine » auf das physiokratische Denken*. Hamburg: Inst. für Finanzwiss. der Univ. Hamburg, 1984.
- Qian Jibo 钱基博. *Xiandai Zhongguo Wenxue Shi 现代中国文学史 [Histoire de la littérature chinoise moderne]* (1932), Yuelu chubanshe 岳麓书社, 1986.
- Quesnay, François :
- 1768 *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain, recueil (de traités du docteur Quesnay) publié par Du Pont (de Nemours)*. 2 vol. Leyde et Paris : Merlin.
 - 1846 *Physiocrates : Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de La Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*. Éd. par Eugène Daire. Paris : Guillaumin. Collection des principaux économistes 2.
 - 1888 *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay : accompagnées des éloges et d'autres travaux biographiques sur Quesnay par différents auteurs*. Éd. par August Oncken. Francfort s. M : J. Baer.
 - 1958 *François Quesnay et la physiocratie*. Éd. par Alfred Sauvy. 2 vol. Paris : Institut national d'études démographiques.
 - 2005 *Œuvres économiques complètes et autres textes*. Éd. par Christine Théré, Loïc Charles, & Jean-Claude Perrot. 2 vol. Paris : Institut national d'études démographiques. Classiques de l'économie et de la population.

- Reck-Malleczewen, Friedrich Percyval [Fritz]. *Bockelson, Geschichte eines Massenwahns*. Berlin, Schützen-Verlag, 1937.
- Reichwein, Adolph. *China and Europe, intellectual and artistic contacts in the eighteenth century*. [Translated by J. C. Powell.]. London : K. Paul, Trench, Trübner and Co, 1925.
- Reimmann, Jacob Friedrich. J. F. R. [Jacobus Fridericus Reimmann.] *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita, emendata et aucta, et vice secunda sub prelo ire jussa. Praemissum est auctoris de historiae philosophicae lacunis monitum*. Brunsvigae : apud L. Schroeder, 1741.
- Renan, Ernest. *Mélanges d'histoire et de voyages*. Paris : Calmann-Levy, 1878.
- Ribemont-Dessaignes, Georges. *L'Empereur de Chine ; (suivi de) Le Serin muet*. Paris : Au Sans pareil, 1921.
- Ricci, Matteo. *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine : 1582-1610*. Éd. par Georges Bessière & Joseph Dehergne. Paris, Montréal : Desclée De Brouwer, Bellarmin, 1978. Collection « Christus » 47.
- Rochebrune, Marie-Laure de, « La passion de Madame de Pompadour pour la porcelaine », dans Salmon, Xavier (éd.). *Madame de Pompadour et les arts : [exposition], Versailles, Musée national des châteaux de Versailles et de Trianon, 14 février-19 mai 2002, Munich, Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung, 14 juin-15 septembre 2002, Londres, National gallery, 16 octobre 2002-12 janvier 2003*. Paris : Réunion des musées nationaux, 2002, pp. 407-19.
- Roi, Jacques, « Visite en 1764 de deux Chinois à la manufacture royale de Sèvres », *Cahiers de la Céramique, du Verre et des Arts du Feu*, 33 (1964), pp. 29-41.
- Roland Michel, Marianne. *Lajoüe et l'art rocaille*. Neuilly-sur-Seine : Arthena, 1984.
- Roucher, Jean-Antoine. *Les mois, poème en douze chants*. 2 vol. Paris : impr. de Quillau, 1779.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Éd. par Ralph Alexander Leigh et al. Oxford Paris : the Voltaire foundation diffusion J. Touzot, 1965-96.
- Rousselot de Surgy, Jacques-Philibert. *Mélanges intéressants et curieux*. Paris, Durand, 1763-6.
- Rowbotham, Arnold Horrex. « China and the Age of Enlightenment in Europe », *Chinese Social and Political Science Review*, 19 (juillet 1935), pp. 176-201.

- Roy, Jules. *Le Voyage en Chine*. Paris : R. Julliard, 1965.
- Rui Chenggang 芮成钢. *Sanshi er li 三十而立* [La vie commence à l'âge de trente ans], Beijing 北京 : Zhongguo renmin daxue chubanshe 中国人民大学出版社, 2009.
- Schelle, Gustave. *Le docteur Quesnay, chirurgien, médecin de Mme de Pompadour et de Louis XV, physiocrate*. Paris : F. Alcan, 1907.
- Schuurmann, Claudia, « Wherever profit leads us, to every sea and shore : the V. O. C., the W. I. C., and Dutch Methods of Globalization in the Seventeenth Century », *Renaissance Studies*, XVII (2003), 3, pp. 474-93.
- Segalen, Victor :
- 1995 Œuvres complètes, Paris : Laffont. Bouquins.
 - 1999 *Stèles*. Éd. par Christian Doumet. Paris : Librairie générale française. Classiques de poche.
 - 2005 Correspondance. Paris : Fayard
 - 2010 La grande Statuaire. Paris : Honoré Champion
- Shao, Qin 邵勤, « Xi 'Minben', dui Xian Qin zhi Xi Han minben Sixiang de Kaocha » 析 '民本'对先秦之西汉民本思想的考察 [Analyse du 'principe populaire' à l'examen de la pensée politique fondée sur l'idée de peuple, depuis l'Antiquité jusqu'aux Han de l'Ouest], *Lishi Yanjiu 历史研究* [Recherches historiques], 6 (1985), pp. 3-16.
- Shi, Nai an ; Luo, Guanzhong. *Au bord de l'eau*. Trad. par Jacques Dars. 2 vol. Paris : Gallimard, 1978. Bibliothèque de la Pléiade 273-274.
- Silhouette, Étienne de. *Idée générale du gouvernement et de la morale des chinois, tirée particulièrement des ouvrages de Confucius, par M. D. S.* Paris : impr. de G.-F. Quillau, 1729.
- Slingerland, Edward Gilman. *Effortless action : Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*. New York : Oxford university press, 2003.
- Smith, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Trad. par Jean-Antoine Roucher. 4 vol. Paris : Buisson, 1790.
- Soulié de Morant, George. *Histoire de la Chine, de l'antiquité jusqu'en 1929*. Paris : Payot, 1929.
- Standaert, Nicolas, « L'histoire d'un néologisme. Le terme inculturation dans les documents romains », *Nouvelle Revue théologique*, 110, 4 (juillet-août 1988), p. 555-70.

- Standaert, Nicolas, « Ritual Dances and Their Visual Representations in the Ming and the Qing », *The East Asian Library Journal*, 12, 1 (Spring 2006), p. 68-181.
- Stein, Perrin, « Boucher's Chinoiserie : Some New Sources », *The Burlington Magazine*, 138, n° 1122 (sept. 1996), p. 598-604.
- Sun Yat-sen [Sun Zhongshan 孙中山], « Minzuzhuyi diliu jiang » 民族主义第六讲 [Sixième Discours sur le Nationalisme], (discours prononcé le 2 mars 1924 à Canton), dans *Sanminzhuyi 三民主义 [Les trois Principes du Peuple]*, Shanghai 上海 : Shangwu yinshuguan 商务印书馆 [Commercial Press], 1935.
- Taiyan 太炎:
- 1907a « Zhonghua minguo jie » 中华民国解 [Qu'est-ce que la République de la Chine ?], *Min Bao 民报 [Le Journal du Peuple]*, XV, juillet 1907.
- 1907b « Qu'est-ce que la Nation ? », *Min Bao 民报 [Journal du Peuple]*, XVII, octobre 1907.
- Tchouang-tseu [Zhuangzi]. *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu*. Trad. par Liou Kia-Hway. Paris : Gallimard, 1969. Collection UNESCO d'œuvres représentatives. Série chinoise, Connaissance de l'Orient 28.
- Teng, Ssu-yu, « Chinese Influence on the Western Examination System », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 7 (1942-3), pp. 267-312.
- Timmermans, Claire. *Entre Chine et Europe : taoïsme et bouddhisme chinois dans les publications jésuites de l'époque moderne (XVI^e - XVIII^e siècles)*. Lille : Atelier national de reproduction des thèses, s.d. [2001].
- Tinguely, Frédéric, « Le monde multipolaire des missionnaires jésuites », dans Tinguely, Frédéric (éd.). *La Renaissance décentrée. Actes du Colloque de Genève (28-29 sept. 2006)*, Genève : Droz, 2008. Travaux d'humanisme et Renaissance n° 440, pp. 61-72.
- Tremblay, Bertrand. *La conceptualisation de l'activité économique selon Boisguilbert*. Université de Montréal, Faculté des études supérieures, 1973.
- Trigault, Nicolas. *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, ex P. Matthaei Riccii, ... Commentariis libri V.. auctore P. Nicolao Trigautio, ... Augustae Vind : apud C. Mangium, 1615.*
- Turgot, Anne Robert Jacques. *Œuvres de Turgot et documents le concernant*. Éd. par Gustave Schelle. 5 vol. Paris : F. Alcan, 1913.

- Twitchett, Denis, « Merchant, Trade and Government in Late T'ang », *Asia Major*, 14, 1 (1968), pp. 63-95.
- Vandermeersch, Léon. *Wangdao ou La voie royale : recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*. Paris : Éd. You feng, 2009.
- Vanoosthuysse, Michel. *Alfred Döblin : théorie et pratique de l'œuvre épique*. Paris : Belin, 2005. Voix allemandes.
- Vissière, Isabelle, Jean-Louis Vissière (éd.). *Lettres édifiantes et curieuses de Chine : 1702-1776 [extraits]*. Paris : Garnier Flammarion, 1979. GF 315.
- Voltaire :
- 1761-3 *Essay sur l'histoire générale, et sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours. Nouvelle édition, revue, corrigée, & considérablement augmentée*. 4 vol. [Genève, Cramer].
- 1768a *Collection complète des Œuvres de M. de Voltaire. Tome I [-XIII]*. 45 vol. Genève: Cramer.
- 1768b *L'Homme aux quarante écus*. À Londres.
- 1835 *Œuvres complètes de Voltaire, avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire*. 12 vol. Paris : Furne.
- 1877-82 *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition, avec notices, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles, conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes et mise au courant des travaux qui ont paru jusqu'à ce jour*. Éd. par Louis Moland. 52 vol. Paris : Garnier frères.
- 1953-65 *Voltaire's Correspondence edited by Theodore Besterman*. Éd. par l'Institut et le musée Voltaire. 107 vol. Genève : Institut et Musée Voltaire.
- 1957 *Voltaire. Œuvres historiques*. Texte établi, annoté et présenté par René Pomeau. Éd. par René Pomeau. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- 1963a *Politique de Voltaire*. Éd. par René Pomeau. Paris : A. Colin. Collection U. Série Idées politiques.
- 1963b *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Éd. par René Pomeau. 2 vol. Paris : Garnier frères.

- 1967 *Dictionnaire philosophique : comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les « Questions sur l'Encyclopédie »*. Éd. revue et corrigée. Éd. par Raymond Naves. Paris : Garnier frères. Classiques Garnier.
- 1977-92 *Correspondance*. Éd. de Theodore Besteman. Trad. par Frédéric Deloffre. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- Wang Meng, « La Grande Muraille comme Symbole », dans Le Pichon, Alain ; Yue, Daiyun (éd.). *La licorne et le dragon : les malentendus dans la recherche de l'universel* [actes du colloque tenu à Pékin en 1993]. Paris ; Pékin : Éd. Charles Léopold Mayer Presses universitaires de Pékin, 2002.
- Wang, Chong :
- 1997 *Discussions critiques*. Éd. par Nicolas Zufferey. Paris : Gallimard. Connaissance de l'Orient 96.
- 2011 *Balance des discours: destin, providence et divination*. Éd. par Marc Kalinowski. Paris : les Belles lettres. Bibliothèque chinoise.
- Wang, Xiaoming, « From Petitions to Fiction : Visions of the Future Propagated in Early Modern China », dans Pollard, Davis E. *Translation and Creation*. Amsterdam et Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1998, traduit en anglais par Eva Hung.
- Weigert, Roger-Armand, « Un collaborateur ignoré de Claude III Audran. Les débuts de Christophe Huet décorateur », *Études d'Art publiées par le Musée des Beaux-Arts d'Alger*, 7 (1952), pp. 63-78.
- Weulersse, Georges. *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker, 1774-1781*. Paris : Presses universitaires de France, 1950.
- Wilhelm, Richard (tr.) :
- 1911 *Liä Dsi: das wahre Buch vom quellenden Urgrund « Tschung Hüdschen Ging »*. Jena : E. Diederichs.
- 1914 *Chinesische Volksmärchen*. Jena : E. Diederichs.
- 1919 « *Tao te king* ». *Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert*. Jena : E. Diederichs.
- 1920 *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Dschuang Dsi*. Jena : E. Diederichs.
- Wills Jr., John E., « Some Dutch sources on the Jesuit China Mission, 1662-1687 », *Archivum Historicum Societatis Iesu : periodicum*

- semestre. Romae : Collegium scriptorum de historia S.I, LIV (1985), pp. 267-93.
- Xia, Jiajun 夏家俊. *Qingchao shihua* 清朝史话 [Essai sur l'Histoire de la Dynastie des Qing]. Beijing 北京 : Zhonghua shudian 中华书局, 1974.
- Xie, Guozhen 谢国桢. *Qingchu Nongmin Qiyi Ziliao Jilu* 清初农民起义资料辑录, [Documents sur les Insurrections paysannes au Début de la Dynastie des Qing]. Shanghai 上海 : Xinzhi shi chubanshe 新知识出版社, 1956.
- Yan, Shoucheng 阎守城, « Zhongnong yishang shixi » 重农抑商试析, *Lishi yanjiu* 历史研究 [Recherches historiques], 4 (1988), p. 136-46.
- Zard, Philippe, « L'empire chinois, mythe personnel et politique : Segalen (*René Leys*) et Kafka (*La Muraille de Chine*) », dans Morzewski, Christian ; Qian, Linsen (éd.). *Les écrivains français du XX^e siècle et la Chine*. Arras Nankin : Artois presses université Presses universitaires de Nankin, 2001. Lettres et civilisations étrangères.
- Zhao Tingyang 赵汀阳. *Tianxia tixi. Shijie zhidu zhixue daolun* 天下体系. 世界制度哲学导论 [Le système « sous le ciel ». Introduction à la philosophie du système du monde]. Nanjing 南京 : Jiangsu jiaoyu chubanshe 江苏教育出版社, 2005.
- Zhao, Keyao 赵克尧. *Lun Tang Taizong de nongben Sixiang yu Zhongnong Zhengce* 论唐太宗的农本思想与重农政策 [La Pensée paysanne et la Politique agricole de l'empereur Taizong des Tang]. Beijing 北 : Lianjing chubanshe 联经出版社, *Xinhua Wenzhai*, 11 (1984), pp. 67-71.

CONTRIBUTEURS

Véronique Brient

*Les représentations picturales de l'Empereur de Chine
dans l'Europe du XVIII^e siècle*

L'empereur de Chine et sa cour, que ce soit à l'époque de Marco Polo ou au XVIII^e siècle, ont été l'objet de maintes réflexions et suscité de nombreux écrits en Europe. Mais, en parallèle de ces considérations, fondées sur les souvenirs de voyage ou d'études plus approfondies, on constate qu'il existe une ample iconographie qui, à défaut d'être toujours fidèle à la réalité, révèle une représentation du mythe impérial. Des miniatures du Moyen âge, aux estampes insérées dans les écrits des Jésuites, le souverain chinois est devenu au XVII^e siècle un motif d'ornement que l'on retrouve aussi bien dans les tapisseries, sur les faïences ou dans les décors muraux. L'engouement du XVIII^e siècle pour la Chine entraîna une multiplication des représentations de l'empereur, faisant de François Boucher le chantre d'une Chine idéalisée. Mais entre peintures réelles et imaginaires, on constate que, très souvent, la représentation de l'empereur de Chine véhicule, avant tout, une image où les réalités chinoises sont souvent occultées au profit de références occidentales. L'empereur de Chine devient un mythe, et ses attributs, plus ou moins fantasques, passent à travers les siècles.

Véronique Brient est docteur ès lettres, avec la qualification de maître de conférences en littératures comparées. Attachée à l'équipe de recherche pluridisciplinaire « Histoire des représentations de l'Université de Tours », ses travaux de recherche s'attachent à la francophonie chinoise, notamment à l'œuvre de François Cheng, mais aussi à l'étude comparatiste d'écrivains chinois et français. Ce double

regard porte également sur l'étude iconographique, picturale et cinématographique de la Chine, d'un point de vue chinois mais aussi occidental.

Colette Camelin

*De Berlin à Pékin : Les trois sauts de Wang-Loun
d'Alfred Döblin*

En 1912 et 1913, Alfred Döblin écrivait à Berlin ce qu'il appelle son « roman chinois », *Les trois sauts de Wang-loun* (publié en 1915), consacré aux révoltes menées par Wang-loun contre le grand empereur Qianlong. Pourquoi ce médecin allemand s'est-il intéressé à l'histoire impériale chinoise du XVIII^e siècle ? Le régime répressif de Qianlong est implicitement rapproché de l'empire autoritaire de Guillaume II et les « Vraiment faibles » chinois des « masses laborieuses et souffrantes » victimes de la révolution industrielle. Comment faire face à la misère et à l'injustice est pour Döblin une question contemporaine : par le « non-agir » ou par la révolte violente ? Ce roman, d'une parfaite exactitude sinologique, est dédié à Liezi : Döblin oppose aussi à la violence du pouvoir impérial la sagesse de l'ancienne sagesse chinoise.

Colette Camelin est professeur émérite de l'Université de Poitiers. Elle s'intéresse à l'articulation entre l'écriture poétique et l'histoire des idées au XX^e siècle. Elle est l'auteur, notamment, de Éclat des contraires, la poétique de Saint-John Perse (CNRS éditions, 1998, 2006) ; La rhétorique profonde de Saint-John Perse, en collaboration avec J. Gardes Tamine (Champion, 2002) ; L'imagination créatrice de Saint-John Perse (Hermann, 2007). Après avoir publié plusieurs articles sur des textes de Segalen, elle a réalisé, en collaboration avec Carla van den Bergh, une édition critique des Premiers écrits sur l'art (Gauguin, Moreau, la sculpture) de Segalen (Champion, 2011). Elle a aussi publié des articles sur des poètes et des romanciers contemporains : Senghor, Follain, Lorand Gaspar, Gamaleya, Temple, Modiano, Bienne etc.

Muriel Détrie

*La Résurgence du mythe de la Chine impériale dans la Chine maoïste
vue par des voyageurs français*

L'analyse des récits de trois voyageurs français qui se rendent en Chine dans les années 60 et 70 (Jules Roy, *Le Voyage en Chine*, 1965 ;

André Malraux, *Anti-mémoires*, 1967 ; Alain Peyrefitte, *Quand la Chine s'éveillera...*, 1973) montre que, malgré la reconnaissance des changements apportés par la révolution maoïste, la Chine continue d'être perçue à travers le filtre imaginaire de la Chine impériale : Mao est présenté tel un nouvel empereur, inaccessible et quasi divin, le siège du pouvoir telle l'imposante Cité interdite, et les membres du Parti communiste chinois tels des mandarins surveillant et contrôlant tout. Cette réactivation du mythe de la Chine impériale, outre qu'elle s'appuie sur des références aux textes du passé qui ont le plus contribué à l'édifier (les récits de voyage de l'ambassade Macartney et du Père Huc, ainsi que les œuvres de Kafka et de Segalen), trouve sa justification en lui-même, dans la théorie du « mandat céleste » qui fait des révolutions de simples changements dynastiques.

Muriel Détrie, ancienne élève de l'École Normale Supérieure, agrégée de lettres modernes et docteur ès lettres de la Sorbonne, est actuellement maître de conférences en littérature générale et comparée à l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Spécialiste de l'étude des relations littéraires entre l'Occident et l'Extrême-Orient (Chine, Japon), elle a publié notamment Le Voyage en Chine, anthologie des voyageurs occidentaux du moyen âge à la chute de l'empire chinois (en collaboration avec N. Boothroyd, Laffont, coll. « Bouquins », 1992), France-Chine, quand deux mondes se rencontrent (Gallimard, coll. « Découvertes », 2004), et dirigé plusieurs ouvrages collectifs comme France-Asie : un siècle d'échanges littéraires (You-feng, 2001) et Orient-Occident : la rencontre des religions dans la littérature moderne (You-feng, 2007).

Jean-François Di Meglio

Usages économiques du mythe de la Chine impériale

La grandeur impériale chinoise a été incarnée ou « récupérée » par tous les régimes, y compris ceux qui se sont succédé depuis les révolutions chinoises du XX^e siècle. Cette grandeur a pris néanmoins des formes très différentes, et si elle reste un très fort ciment unissant les esprits chinois, le rythme de « balancier » qui l'a fait s'incarner sous des formes différentes selon les inclinations des différents régimes ne correspond pas forcément à l'idée préconçue des systèmes « dominants » ou « dominés » qui ont exercé le pouvoir successivement, y compris dans les états variés de la Chine communiste sur le Continent. C'est ce que cet article entend démontrer à travers des expériences concrètes et des exemples observés.

Jean-François Di Meglio, ancien élève de l'École normale supérieure (Ulm) et de l'Université de Pékin, agrégé des lettres, a mené une carrière bancaire tout en conservant une activité académique ; il a exercé pendant plus de vingt ans dans un environnement asiatique pour Paribas, puis BNP Paribas à Taiwan, en Chine continentale et dans l'ensemble de l'Asie, d'où il est revenu en 2008. Il enseigne par ailleurs à Sciences-po Paris et dans plusieurs écoles commerciales et d'ingénieurs en France. Depuis 2009, il dirige Asia Centre, qu'il a co-fondé en 2005. C'est un centre de recherches indépendant sur l'Asie contemporaine installé à Paris avec des correspondants dans toute l'Asie. Jean-François Di Meglio publie fréquemment dans la revue du Centre, China Analysis, et dans des revues spécialisées sur les économies asiatiques (Revue d'économie financière). Il a récemment publié en co-édition un ouvrage sur l'impact de la crise financière sur la Chine : China and the Global Financial Crisis. A Comparison with Europe (chez Routledge).

Danielle Élisseeff

*Le mythe de l'impératrice de Chine chez quelques auteurs français
(XVIII^e - début du XX^e siècle)*

Lorsqu'au XVII^e siècle un certain nombre de descriptions de l'Empire chinois se diffusent auprès d'un public élargi, ces reportages, dus aux missionnaires, donnent, du pouvoir en général et des impératrices en particulier, une image d'autant plus flatteuse qu'un certain nombre de fonctionnaires des Ming ainsi que plusieurs princesses impériales se sont converties au christianisme. Au XVIII^e siècle en revanche, le thème de l'impératrice semble disparaître pour laisser la place à celui, plus général, de la « femme » chinoise. C'est seulement à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle qu'une abondante littérature française, fascinée par le personnage contemporain de la régente Cixi (1835-1908), met en scène un archétype : celui d'une impératrice chinoise aussi maléfique qu'attrayante. Ce fantasme moderne n'est cependant pas propre aux Occidentaux ; il passe déjà dans certains textes chinois des environs de notre ère.

Danielle Élisseeff est archiviste-paléographe (École des Chartes, 1964, docteur en études extrême-orientales (Paris VII, 1981), diplômée de l'École pratique des hautes études (IV^e section, 1965), de l'École nationale des langues orientales vivantes (chinois, 1964) et de l'Université de Tokyo (département « Archéologie d'Extrême-Orient », 1966). Elle a co-dirigé la Revue Bibliographique de Sinologie (1982-2004). Elle est professeur émérite au Centre d'études sur la Chine

moderne et contemporaine de l'École des hautes études en sciences sociales et a enseigné à l'École du Louvre le cours d'Histoire générale de l'art de la Chine et du Japon (1983-2010). Elle est l'auteur, entre autres ouvrages, de La Femme au temps des Empereurs de Chine (Livre de poche, 1988), de Cixi impératrice de Chine (Perrin, 2008) et de Hybrides chinois : la quête de tous les possibles (Hazan, 2011).

Anne-Élisabeth Halpern

Où est L'Empereur de Chine ?

L'Empereur de Chine de Ribemont-Dessaignes pose, en 1915, les fondations esthétiques et philosophiques d'une avant-garde radicale. Cette pièce sur la vacance d'un pouvoir impérial chinois de fable est le récit éclaté du passage de la paix à la guerre où s'entrecroisent trois catégories : le pouvoir politique réel corrompu ; le pouvoir idéal du bon gouvernement ; le pouvoir impérial valant image de la modernité.

Anne-Élisabeth Halpern est maître de conférences à l'Université de Reims en littérature française du XX^e siècle. Elle a consacré une thèse de doctorat et un livre aux rapports d'Henri Michaux avec la science : Le Laboratoire du poète (Seli Arslan). Elle est co-auteur avec Dominique Gournay de Victor Segalen ou les voies plurielles (Seli Arslan). Elle a publié de nombreux articles sur les rapports entre science et littérature, musique et littérature, les avant-gardes européennes, etc. Elle est par ailleurs directrice littéraire des éditions L'improvisiste.

Bei Huang*Segalen et le mythe de la Chine impériale*

S'il existe bel et bien une figure mythique du « Fils du Ciel » dans l'œuvre de Segalen, le poète conçoit-il un mythe de l'Empire chinois ? Témoin de la révolution chinoise de 1911, Segalen a dû enterrer amèrement un mythe exotique, pour faire naître dans l'œuvre un mythe littéraire. L'Empire de Chine, dans l'œuvre de Segalen, est le résultat d'une restauration et d'une transformation, par la force de l'écriture. Comme jadis, la civilisation tahitienne en voie de disparition s'est ressuscitée dans *Les Immémoriaux*, l'Empire chinois disparu se trouve rétabli à travers une succession de recueils, dont notamment *Stèles* et *Peintures*. Ce faisant, le véritable mythe se révèle dans la figure du Poète.

Bei Huang, maître de conférences à l'Université Fudan (Shanghai, Chine), enseigne à la fois la littérature française et la littérature comparée. Ses recherches portent plus particulièrement sur deux types de rencontres : celle entre la littérature française et la littérature chinoise, et celle entre la poésie et la peinture. Elle a publié notamment Segalen et Claudel. Un dialogue à travers la peinture extrême-orientale (Presses Universitaires de Rennes, 2007).

Jacques Marx*La Chine des physiocrates*

L'article tente de mettre en évidence les relations existant entre l'idéologie agrarianiste de l'ancienne Chine, fondée sur le concept de *wuwei* (« non-agir »), et la théorie physiocratique du « gouvernement de la nature », c'est-à-dire un système global d'économie politique identifié par François Quesnay dans *Le Despotisme de la Chine* (1767), comme une forme de « despotisme légal » proche de l'idéal du despotisme éclairé de l'époque des Lumières. Sa parenté avec la vision physiocratique française résulterait du caractère nécessaire du lien rapprochant le souverain et le peuple, que traduit l'expression « mains invisibles », utilisée pour désigner l'interaction des idées confucéennes avec la construction de l'empire.

Jacques Marx est professeur émérite de l'Université libre de Bruxelles, où il dispense un cours sur « La Mission de Chine (XVI^e-XVIII^e siècles) » au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (C.I.E.R.L.). Il a été professeur visiteur à la National Central University de Taibei en 2009. Il prépare actuellement un ouvrage sur les relations interculturelles entre la Chine et l'Europe (Le Souffle du

Dragon. Histoire des relations culturelles entre la Chine et l'Europe). En 2009, il a publié aux éditions Honoré Champion (coll. « Les dix-huitièmes siècles ») une édition critique des Lettres chinoises (2 vol.) de Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens. Il a également publié de nombreux articles portant sur les relations culturelles entre la Chine et l'Europe aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Hua Meng

L'empereur de Chine chez Voltaire, entre réel et imaginaire

Voltaire a décrit à maintes reprises les empereurs chinois contemporains, en les prenant pour « rois éclairés ». Ce qui est curieux, c'est que tous les « faits » historiques qu'il raconte sont réellement inscrits dans l'histoire de la Chine, mais l'image qu'il se fait de l'empereur « éclairé » de Chine s'écarte considérablement de ce qu'on pense et écrit en Chine. Le présent article se propose donc d'étudier ce phénomène en essayant de montrer comment l'art de l'écriture peut faire naître un mythe à partir des faits réels.

Hua Meng est professeur émérite de littérature comparée à l'Université de Pékin. Son travail porte sur les échanges littéraires et culturels entre la Chine et la France, à partir de sa thèse intitulée Voltaire et la Chine. Depuis son retour en Chine en 1988, elle continue ce chemin en élargissant le champ de recherche à toutes les époques. Elle a publié entre autres, en français, Visions de l'autre : Chine-France (Peking University Press) et en chinois, Voltaire et Confucius, Histoire de la culture française (co-auteur), Images des Occidentaux en Chine, Études des échanges littéraires entre la Chine et la France. Elle a traduit en chinois L'Orphelin de la Chine, Entretiens avec Didier Eribon de Georges Dumézil et un grand nombre d'articles des comparatistes et sinologues français.

Haiying Qin

L'imaginaire de la Grande muraille. Pour arriver à Segalen

Au fil des siècles, et à la croisée de deux imaginaires, chinois et occidental, la Grande Muraille de Chine devient l'objet d'une représentation symbolique aux multiples valeurs. Traçant des frontières géo-politiques aussi bien que mentales, elle génère un long processus de mythification. Le présent texte fait d'abord un rappel historique de cette représentation collective et se focalise ensuite sur le cas particulier de Victor Segalen, dont l'usage poétique de la Grande

Muraille échappe plus ou moins au cliché et reflète bien son usage de la Chine en général.

Qin Haiying est professeur de littérature française à l'Université de Pékin. Son travail de recherche porte sur la poésie française moderne, les théories littéraires du XX^e siècle, ainsi que sur les relations entre les écrivains français et la Chine. Elle a publié de nombreux articles sur la tradition et l'histoire de la critique littéraire (Henri Bremond, Roland Barthes, etc.) ainsi que sur les écrivains français dont l'œuvre est inspirée par la Chine (Victor Segalen, Paul Claudel, André Malraux, etc.).

Yiping Shao

Un dialogue avec Peintures, ou une lecture chinoise de la « vision de la Chine » de Segalen

En prenant comme matériaux des peintures et des œuvres littéraires chinoises, Segalen construit dans *Peintures* sa propre « vision de la Chine ». Une des œuvres représentatives de l'« exotisme », *Peintures* incarne non seulement une compréhension uniquement segalénienne de l'histoire chinoise, mais offre aussi aux lecteurs français un accès à la culture chinoise. Par ailleurs, un tel exotisme, sous la plume d'un poète français, est propre à inciter les lecteurs chinois à redécouvrir leur propre culture du point de vue décentré d'un Européen.

Yiping Shao, spécialiste de littérature chinoise classique, s'intéresse en particulier aux relations littéraires en Asie orientale. Il est actuellement professeur de littérature chinoise classique et de littérature comparée au département de langue et de littérature chinoises à l'Université Fudan (Shanghai, Chine). Il a publié une dizaine de livres (en chinois), dont Poésie chinoise : perle de la sagesse (1991), Vision de l'Orient : Chine et Japon dans littératures chinoise, japonaise et française (2010), etc. Il a aussi traduit en chinois plusieurs ouvrages de sinologie, dont Nature et conception de la nature dans la littérature chinoise (par Koichi Obi, 1989).

Jean-Jacques Tatin-Gourier

De l'empire « protégé » d'Annam à l'empire de Chine : le journal inédit d'un membre du corps expéditionnaire français à Kwang-tchéou-wan (1897-1901)

Dans son journal, rédigé très régulièrement de 1897 à 1901, François Morlat, adjudant en fin de carrière, relate sa dernière campagne au nord du Tonkin et surtout sa participation, en 1899 et 1900, à la pacification de l'enclave chinoise de Kwang-Tchéou Wan [Guangzhou Wan] dévolue à la France en 1898 pour une période de quatre-vingt-dix-neuf ans. Il explique les difficultés qu'il rencontre au nord du Tonkin pour recruter et former des tirailleurs chinois. En effet les désertions se multiplient et, une fois arrivé dans l'enclave de Kwang-Tchéou Wan, François Morlat, confronté constamment à des bandes de « pirates », découvre la vacuité du discours colonial officiel qui considère que la pacification est désormais acquise. Il s'interroge sur le comportement réfractaire des Chinois et établit un lien avec la révolte contemporaine des Boxers.

Jean-Jacques Tatin-Gourier est professeur à l'université François-Rabelais de Tours. Titulaire de la chaire de Littérature du XVIII^e siècle, il dirige en outre l'équipe de recherches « Histoire des représentations ». Spécialiste des politiques des Lumières, Jean-Jacques Tatin-Gourier a notamment travaillé sur la réception du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau avant la Révolution (Le Contrat social en question, Presses universitaires de Lille, 1989), les usages révolutionnaires des Lumières et de leur mémoire (André Chénier, poésie et politique, Minerve, 2007, en collaboration avec Jean-Marie Goulemot, et Procès du « philosophisme révolutionnaire » et retour des Lumières des lendemains de Thermidor à la Restauration, Presses universitaires Laval, Québec, 2008). Longtemps Professeur à l'Université de Fès (Maroc) et intervenant fréquemment dans les universités vietnamiennes, Jean-Jacques Tatin-Gourier développe par ailleurs une recherche sur les littératures de l'ère coloniale.

Xiaoming Wang

La notion d'impérialisme dans le débat intellectuel de la Nouvelle Chine (1890-1920)

Entre 1890 et 1920, de multiples représentations d'un empire moderne ont été développées par des penseurs et des hommes politiques chinois qui cherchaient à bâtir une nouvelle Chine, débarrassée du colonialisme. En puisant des exemples dans trois genres

d'écrits rédigés par des lettrés chinois de l'époque, c'est-à-dire le rapport adressé à l'empereur, le roman ainsi que l'article de presse, l'article tente, d'une part, de faire un modeste bilan des idées préconisant la construction d'une nouvelle puissance chinoise à tendance impérialiste, et d'autre part, de présenter la construction parallèle d'une vision profondément critique de l'impérialisme au sein de cette élite intellectuelle chinoise.

Xiaoming Wang est directeur du Centre d'études culturelles contemporaines à l'Université de Shanghai et professeur de littérature chinoise moderne à l'Université Normale de Chine de l'Est (ECNU). Il est, notamment, l'auteur d'une Vie de Lu Xun (Wufa zhimian de rensheng—Lu Xun zhuan 无法直面的人生：鲁迅传 1992), La Chasse dans les ronces (Cicongli de qiusuo 刺丛里的球索 1995), Le Mythe de Demi-Face (Banzhanglian de shenhua 半张脸的神话 1997), Littérature et pensée (Zai wenzue he sixiang zhijian 在文学和思想之间 2004) et Voir de près, voir de loin (Jinshi yu yuanwang 近视与远望 2005).

Yinde Zhang

Starbucks et la Cité interdite : l'empire contre-attaque

Starbucks, la chaîne américaine de café, s'est retirée de la Cité interdite en 2007 sous la pression d'une opinion qui considère désormais sa présence comme un acte d'outrage intolérable au symbole de la civilisation chinoise. La présente étude s'appuie sur cet incident pour examiner les changements symptomatiques intervenus dans la posture de l'élite chinoise par rapport à l'Occident, notamment aux États-Unis. La sanctification du palais impérial constitue ainsi le signe patent du basculement, où le nationalisme victimaire et revendicatif se meut en campagne de reconquête, aiguillonnée par l'alliance insidieuse de la logique commerciale et des alibis culturels.

Yinde Zhang est professeur en études chinoises à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, directeur de recherche du Centre d'études et de recherches comparatistes du même établissement et membre du Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (EHESS/CNRS). Ses travaux de recherche portent sur la littérature chinoise contemporaine et sur les relations littéraires sino-occidentales aux XX^e-XXI^e siècles. Il a notamment publié Le Monde romanesque chinois au XX^e siècle. Modernités et identités (Honoré Champion, 2003) et Littérature comparée et perspectives chinoises (L'Harmattan, 2008).

INDEX

- Amiot, Josph-Marie.....60,
73, 234
- Apollinaire, Guillaume .16,
152
- Argenson, marquis d'54,
307
- Attiret, Jean Denis.....95
- Auguste II de Pologne...12,
90, 91
- Baeckgen, Elias.....90
- Baudeau, Nicolas26, 33,
320
- Baudelaire, Charles152,
168, 186, 190
- Beauvoir, Simone de244
- Bell, John233, 234, 308
- Bérain, Jean.....86
- Berry, duc de78
- Bertin, Henri Léonard Jean
Baptiste29
- Billeter, Jean-François ..51,
308
- Blin de Fontenay, Jean-
Baptiste..... 82
- Boccioni, Umberto 166
- Boisguilbert, Pierre Le
Pesant de ... 40, 317, 323
- Bonald, Louis-Gabriel-
Ambroise, vicomte de 58
- Boucher, François ... 12, 25,
81, 85, 87, 88, 89, 94,
96, 308, 314, 323, 327
- Bouvet, Joachim 73, 80
- Boym, Michel 107
- Brunel, Georges 94
- Buber, Martin..... 150, 308
- Buffon, Georges-Louis
Leclerc de 85, 309
- Burke, Edmund..... 58
- Byron, George Gordon 221
- Carrà, Carlo 166
- Castiglione, Giuseppe...95,
96
- Catherine II..... 60

- Cavallo, Adolph82
 Cawthorne, James92
 Cendrars, Blaise 152
 Chen Guanzhong..271, 309
 Chen Yi 247, 250, 254, 258
 Chénier, André28, 334
 Chongzhen, empereur ..200
 Cixi, impératrice douairière
 ...13, 111, 113, 114, 116,
 311, 330, 331
 Claudel, Paul 174, 331, 333
 Cochin, Charles-Nicolas
 (fils)27
 Condillac, Étienne Bonnot
 de52
 Confucius23, 24, 48, 50,
 65, 69, 70, 71, 73, 75,
 216, 218, 233, 314, 315,
 322, 333
 Contancin, père67, 73
 Debussy, Claude.....213
 Deng Xiaoping269, 299,
 319
 Döblin, Alfred9, 15, 16,
 149, 150, 151, 152, 153,
 154, 156, 157, 158, 160,
 161, 164, 165, 166, 167,
 168, 169, 170, 171, 174,
 311, 320, 324, 328, 345
 Dollé, Marie204
 Doumet, Christian4, 8,
 204, 322
 Du Halde, Jean-Baptiste10,
 23, 25, 26, 34, 46, 67,
 80, 311, 315
 Dupont de Nemours,
 Pierre-Samuel..... 26, 30,
 319, 320
 Étiemble, René 34, 171,
 244, 311
 Flaubert, Gustave..... 190
 François-Joseph Ier
 d'Autriche .. 16, 157, 177
 Frédéric II 45, 60, 72
 Frédéric-Guillaume Ier de
 Brandebourg 38
 Fuxi..... 43
 Gatti, Armand244
 Gaulle, Charles de 244, 245
 Gautier, Judith 176
 Ge Jianxiong 232
 Geil, William Edgar 235,
 312
 Gengis Khan 255
 Gobineau, Joseph Arthur
 de..... 111, 312
 Granet, Marcel..... 302
 Grass, Gunther..... 168, 171
 Grimm, Melchior ... 25, 312
 Guangxu, empereur 17,
 195, 198, 199, 200, 201,
 202, 203, 209, 263, 264
 Guillaume II 150, 155, 157,
 177, 328

- Hélène, impératrice13,
107, 108
- Helman, Isidore-Stanislas
.....28, 313
- Hölderlin, Friedrich164
- Höroldt, Johann Gregor .91
- Huc, Évariste. 19, 234, 259,
260, 264, 267, 268, 329
- Huet, Christophe ...25, 311,
325
- Innocent X107
- Jarry, Madeleine.....83
- Jiang Hongbin274
- Jiang Qing104
- Jie. 200, 216, 217, 218, 222
- Joseph II.....28, 45
- Kafka, Franz 174, 236, 261,
262, 264, 326, 329
- Kang Youwei. 13, 123, 124,
125, 129, 314
- Kangxi, empereur....65, 66,
67, 69, 83, 233
- Ketteler, Clemens von..164
- Kircher, Athanase....79, 80,
83, 314
- Kleist, Heinrich von164,
314
- Ko, Aloys29
- Kubilai Khan.....78
- Kummel, Otto150
- Lajoüe, Jacques de .86, 321
- Le Comte, Louis34
- Lénine (Oulianov),
Vladimir Illitch..... 173
- Lermontov, Mikhaël
Iourievitch 221
- Levi, Jean..... 56, 313
- Leys, Simon (Pierre
Ryckmans).....97
- Li Zicheng 109
- Liang Qichao 13, 126, 128,
129, 315
- Liezi..... 16, 153, 218, 219,
316, 328
- Linguet, Simon31, 33, 316,
319
- Liu Shaoqi 251
- Liu Xiang..... 103
- Loti, Pierre.. 113, 116, 174,
176, 254, 307, 316
- Louis XIV ... 59, 65, 82, 83,
307
- Louis XV .. 48, 54, 71, 307,
322
- Louis XVI..... 10, 27
- Lü Taihou, impératrice. 104
- Lu Xun.. 18, 220, 221, 222,
223, 224, 229, 316, 335
- Mably, Gabriel Bonnot de,
abbé..... 56, 57, 317
- Macartney, George..... 260,
261, 264, 329

- Mailla, Joseph-Anne-Marie
de Moyriac de34, 67,
73, 108, 317, 318
- Maistre, Joseph de.....58
- Malraux, André19, 245,
247, 248, 250, 251, 252,
253, 254, 258, 262, 266,
268, 270, 317, 329, 333
- Mao Zedong ..19, 104, 247,
248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 258,
259, 261, 262, 265, 266,
267, 268, 269, 270, 295,
296, 303, 329
- Marinetti, Filippo
Tommaso .166, 168, 169
- Martini, Martino.....234
- Marx, Karl.....24
- Maspero, Henri52, 317
- Melchior, Johann Peter ..91
- Mencius.71, 216, 217, 218,
219
- Mercier de la Rivière,
Pierre 26, 39, 41, 43, 54,
311, 315, 320
- Mirabeau, marquis de....23,
26, 30, 40, 41, 44, 312,
317
- Monfreid, Georges-Daniel
de195
- Monnoyer, Jean-Baptiste82
- Montanus, Arnoladus.... 81,
88, 317, 318
- Montesquieu, Charles-
Louis de Secondat,
baron de44, 48, 109, 318
- Morlat, François 14, 15,
136, 137, 138, 139, 140,
142, 143, 144, 146, 147,
148, 334
- Musil, Robert..... 177
- Nicolas II 157
- Nie Er 230
- Nietzsche, Friedrich..... 220
- Nieuhof, Jan 79, 80, 83, 87,
310
- Pascal, Blaise 153
- Petőfi, Sándor 221
- Peyrefitte, Alain.... 19, 246,
247, 251, 252, 253, 254,
255, 256, 257, 259, 260,
261, 262, 266, 268, 269,
270, 319, 329
- Pierre Ier 60, 233
- Pline l'Ancien 77
- Poivre, Pierre 42, 47, 55,
317, 319
- Polo, Marco 9, 78, 233,
235, 243, 262, 327
- Pomeau, René . 64, 68, 311,
324
- Pompadour, marquise de
..... 24, 28, 321, 322

- Pompidou, Georges.....246
- Pouchkine, Alexandre
Sergueïevitch221
- Pu Yi, empereur 177
- Qianlong, empereur. 11, 15,
60, 61, 63, 64, 65, 69,
70, 72, 150, 151, 152,
155, 156, 157, 165, 170,
260, 310, 316, 328
- Qin Shihuangdi, empereur
. 207, 228, 255, 258, 269
- Quesnay, François9, 23,
24, 30, 32, 33, 34, 39,
41, 46, 50, 52, 53, 54,
56, 313, 317, 320, 322,
332
- Renan, Ernest 111, 321
- Ribemont-Dessaignes,
Georges.....16, 17, 173,
175, 176, 177, 178, 181,
183, 184, 187, 188, 190,
191, 321, 331
- Ricci, Matteo..35, 308, 321
- Richelieu, Armand Jean du
Plessis, cardinal-duc de
..... 75
- Ripley, Robert235
- Roucher, Jean-Antoine ...28
- Rousseau, Jean-Jacques 43,
44, 312, 315, 321, 334
- Rousselot de Surgy,
Jacques-Philibert 46, 47,
321
- Roy, Claude 244
- Roy, Jules..... 19, 245, 247,
248, 249, 250, 252, 253,
255, 256, 257, 259, 260,
261, 262, 263, 264, 266,
267, 268, 269, 270, 328
- Roy, Maurice 195, 196
- Rui Chenggang ... 273, 279,
280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 288, 289, 290,
291
- Russolo, Luigi..... 167
- Sartre, Jean-Paul 244
- Segalen, Victor.... 4, 7, 8, 9,
10, 17, 18, 19, 74, 174,
185, 193, 195, 196, 197,
198, 199, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208,
210, 211, 213, 214, 215,
219, 220, 221, 222, 223,
224, 225, 227, 236, 237,
238, 239, 240, 243, 262,
263, 264, 265, 326, 328,
329, 331, 333, 345
- Shelley, Percy Bysshe.. 221
- Shennong 27
- Shun51, 200, 218, 219, 220
- Silhouette, Étienne de ... 48,
112, 113, 249, 322

- Snow, Edgar248
 Sully, Maximilien de
 Béthune, duc de40
 Sun Yat-sen (Sun
 Zhongshan)132, 164,
 229
 Tan Sitong125
 Tang Taizong, empereur49,
 326
 Tian Han.....230
 Turgot, Anne Robert
 Jacques.....29, 318, 323,
 325
 Vanderbank, John (père) 93
 Vandermeersch, Léon..302,
 324
 Verbiest, Ferdinand234
 Vernansal, Guy-Louis ...82,
 94
 Voltaire.... 9, 10, 11, 13, 15,
 18, 26, 27, 31, 59, 60,
 61, 62, 63, 64, 65, 66,
 67, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 74, 75, 77, 108, 109,
 173, 233, 311, 312, 313,
 314, 317, 319, 321, 324,
 325, 332, 333, 344
 Wang Chong.....217, 219
 Wang Guowei.....220
 Wang Meng 232, 325
 Watteau, Jean Antoine .. 12,
 28, 85, 86
 Wilhelm, Richard..... 150
 Wu wang (dyn. Zhou).. 217
 Wu Zetian, impératrice 104
 Yang Du 14, 129, 130
 Yang Zhu 218, 219
 Yang, Étienne..... 29
 Yangdi, empereur..... 208
 Yao216, 217, 218, 219, 220
 Ying Shao 216
 Yongzheng, empereur ... 26,
 65, 66, 67, 68, 69, 312,
 314, 318
 Yu, duc de Zhou..... 218
 Yuan Shikai. 177, 203, 243,
 264
 Zard, Philippe 261, 326
 Zhang Taiyan 14, 129, 130,
 131, 132
 Zhou Enlai .. 247, 248, 250,
 251, 252, 255, 258
 Zhou wang (dyn. Shang)
 . 216, 217, 218, 219, 252
 Zhu De 247
 Zhu Qianzhi 58
 Zhuangzi 169, 170, 323
 Zi Gong..... 216, 219

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	7
Préface.....	9
I. La Chine impériale : un mythe Au XVIII ^e siècle.....	21
Jacques Marx, La Chine des physiocrates.....	23
Hua Meng, L'empereur de Chine chez Voltaire entre réel et imaginaire.....	59
Véronique Brient, Les représentations picturales de l'Empereur de Chine dans l'Europe au XVIII ^e siècle.....	77
II. Le pouvoir impérial.....	99
Danielle Elisseeff, Le mythe de l'impératrice de Chine chez quelques auteurs français (XVIII ^e - début du XX ^e siècle).....	101

Xiaoming Wang, La notion d'impérialisme dans le débat intellectuel de la Nouvelle Chine (1890-1920).....119

Jean-Jacques Tatin-Gourier, De l'empire « protégé » d'Annam à l'empire de Chine : le journal inédit d'un membre du corps expéditionnaire français à Kwang-tchéou-wan (1897-1901).....135

Colette Camelin, De Berlin à Pékin : *Les trois Sauts de Wang-loun* d'Alfred Döblin.....149

Anne-Élisabeth Halpern, Où est l'Empereur de Chine ?.....173

III. La Chine impériale de Victor Segalen.....193

Bei Huang, Segalen et le mythe de la Chine impériale.....195

Yiping Shao, Un dialogue avec *Peintures*, ou une lecture chinoise de la « vision de la Chine » de Segalen.....213

Haiying Qin, Imaginaire de la Grande Muraille. Pour arriver à Segalen.....227

Table des matières	345
IV. Chine impériale et République Populaire de Chine.....	241
Muriel Détrie, La résurgence du mythe de la Chine impériale dans la Chine maoïste vue par les voyageurs français.....	243
Yinde Zhang, Starbucks et la Cité Interdite : l'empire contre-attaque.....	271
Jean-François Di Meglio, Usages économiques du mythe de la Chine impériale.....	293
Références bibliographiques.....	307
Contributeurs.....	327
Index.....	337
Table des matières.....	343