

# Transferts de savoirs et représentations de la Chine en France et en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle

Fang Weigui

## **Le regard porté sur la Chine au XIX<sup>e</sup> siècle : « allemand » ou « français » ? — ou « européen » ?**

Après 1870/1871, les journalistes furent de plus en plus nombreux en France, surtout dans ce qu'on a appelé le parti « anti-romantique », à désigner l'Allemagne comme un « danger » pour la civilisation occidentale, ou plutôt pour une tradition qui aurait été transmise de la Grèce à Rome puis à Paris. Le romantisme allemand est alors présenté comme une rupture radicale dans la culture européenne : on pense qu'il a voulu renoncer à ce qui fonde l'esprit européen, l'Antiquité, pour lui substituer une tradition plus ancienne, originaire d'Asie, patrie primitive d'un soi-disant esprit germanique. Dans le sillage de Madame de Staël, mais en renversant de manière significative ses appréciations, les auteurs et les critiques français des cercles « anti-romantiques », depuis Pierre Lasserre en passant par Louis Reynaud et Ernest Seillière jusqu'aux publicistes Henri Massis et Charles Maurras (qui avaient aussi une influence politique), voyaient dans le romantisme allemand la manifestation d'un « germanisme » que l'on supposait hostile au monde latin classique. La critique française (rappelons notamment la théorie du « virus<sup>1</sup> ») percevait le romantisme, particulièrement le romantisme allemand, comme le symptôme d'une maladie de l'esprit national, qui remonterait elle-même à un malade psychique suisse — il s'agissait de Rousseau — et finalement au germanisme<sup>2</sup>. Ce

1. Pierre Lasserre : *Le romantisme français : essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Mercure de France 1907, p. 19.

2. Le vrai romantisme serait, d'après le commentaire de Hugo Friedrich, le « vaste champ infectieux

mouvement « anti-romantique » de la France moderne prétendait être un mouvement du Midi contre le Nord, l'esprit latin classique se dressant contre l'esprit germanique romantique : en fin de compte, cette attitude ne révélait pas seulement un programme esthétique mais plus généralement une vision du monde et un engagement politique. Elle a exercé longtemps une très grande influence sur la vie intellectuelle de la France et sur les relations franco-allemandes<sup>3</sup>.

Que ce soit dans des analyses approfondies ou dans des articles plus limités, écrits par ces publicistes français d'orientation « anti-romantique », l'exposé vise toujours à montrer à quel point l'Allemagne aurait une tradition « romantique » spécifique, serait un pays qui, plus que les autres, aurait le regard dirigé vers l'Est et se caractériserait par une nostalgie de l'exotisme. Dans ce débat sur le romantisme, il semble presque aller de soi de parler d'un exotisme « allemand ». Du côté allemand, même si des critiques se sont fait entendre, on ne s'est pas demandé si le qualificatif était justifié. On peut ainsi avoir plus que le soupçon d'un accord tacite sur la question, voire même d'une approbation patente de cette thèse. Il suffit de parcourir par exemple les diverses études d'Ernst Robert Curtius<sup>4</sup>. Il convient même de se demander si certaines versions de la thèse de l'« exotisme » ou plutôt de l'« irrationalisme » n'étaient pas aussi précisément le fait d'auteurs allemands et n'étaient pas au moins aussi fortement défendues par eux que par les milieux français « anti-romantiques ». E. R. Curtius, critique littéraire célèbre et romaniste, n'a-t-il pas dit un jour que les Allemands auraient un « *penchant naturel* » « à accorder *a priori* plus de valeur à ce qui est nouveau, différent qu'à l'ancien<sup>5</sup> »? Dès son premier ouvrage connu, *Les Précurseurs littéraires de la France nouvelle* (1919), le jeune romaniste de Bonn écrivait :

*L'Allemagne nouvelle se tourne vers l'Est et tourne le dos à l'Ouest.  
Voilà un tournant décisif. Il y a toujours eu une nécessité intérieure*

sur lequel aurait proliféré le poison de Rousseau » (*Das antiromantische Denken im modernen Frankreich. Sein System und seine Herkunft*. München : Hueber 1935, p. 19).

3. Sur le parti anti-romantique en France, on pourra également consulter : Carl Schmitt : *Politische Romantik*. München / Leipzig : Duncker & Humblot 1919 ; Otto Engelmayer : *Die Deutschlandideologie der Franzosen. Ihre geistesgeschichtlichen Grundlagen*. Berlin : Junfer & Dünhaupt 1936 ; Jean-Marie Carré : *Les écrivains français et le mirage allemand 1800-1940*. Paris : Boivin 1947 ; Hugo Dyserinck : *Graf Hermann Keyserling und Frankreich. Ein Kapitel deutsch-französischer Geistesbeziehungen im 20. Jahrhundert*. Bonn : Bouvier 1970.

4. Dans les contributions de l'ouvrage dirigé par Georg Eckert et Otto-Ernst Schüddekopf et intitulé *Die deutsche Romantik im französischen Deutschlandbild. Fragen und Fragwürdigkeiten* (Braunschweig : Limbach 1957), on peut certes relever un certain nombre de formulations de penseurs et d'écrivains allemands qui manifestent une attirance intellectuelle pour l'Orient. Mais cela ne suffit pas à apporter la preuve que le romantisme, c'est-à-dire l'attirance pour l'Orient, soit un trait « germanique » et encore moins que la vie intellectuelle d'autres pays européens exclue le romantisme et le goût de l'Orient.

5. Ernst Robert Curtius : *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*. Bonn : Cohen 1921, p. 5 (nous soulignons).

pour l'esprit allemand à *se dépasser soi-même* : à *se donner forme en se laissant féconder par l'étranger. Mais là où cette tendance se montre vivante aujourd'hui [...], elle s'oriente vers la Russie et, plus loin encore, vers l'Inde et la Chine*<sup>6</sup>.

Pour éviter tout malentendu, nous souhaiterions cependant souligner qu'on ne peut pas non plus adhérer à la vision de Curtius dans la mesure où le romantisme est un *phénomène paneuropéen* et n'est par conséquent pas inhérent à une « essence » spécifiquement allemande. De même l'« asiatisme », et plus précisément l'« enthousiasme pour la Chine », depuis qu'il se manifeste à l'époque moderne, est une manifestation *européenne globale*. Il en va du reste de même quand il s'agit de condamner globalement tout ce qui vient de Chine, symptôme que l'on a pu déceler à diverses époques de l'histoire intellectuelle de l'Europe moderne. C'est aussi la raison pour laquelle, lorsqu'il est question de transferts de savoirs et de représentations à propos de la Chine, on est en droit de considérer d'un seul tenant le transfert « français », « allemand » et « européen ». L'étude phénoménologique de l'image de la Chine dans la littérature allemande et dans la littérature française revient finalement à l'étude d'un moment de l'histoire intellectuelle de l'Europe. Des comparaisons rapides nous permettent de supposer qu'on pourrait obtenir des résultats identiques ou voisins à partir d'exemples tirés de la littérature allemande ou de la littérature française. Mais si l'on tient absolument à subdiviser l'intérêt pour la Chine en un intérêt « allemand », « français » ou autre, il est clair que l'intérêt français l'a emporté quantitativement aussi bien que qualitativement sur l'intérêt allemand.

On se souvient de cette « époque des grandes découvertes », notamment depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, où l'enthousiasme pour la Chine s'est emparé de la plupart des pays d'Europe occidentale. « En France surtout se joua le grand combat intellectuel qui devait mener à la Révolution. C'est la France qui envoya le plus de missionnaires jésuites en Chine, c'est en France que s'épanouit le goût chinois du rococo naissant. Et, vers le tournant de siècle, à l'époque où Leibniz s'intéressait lui aussi intensément à la Chine, la France intellectuelle commença à en débattre<sup>7</sup> ». La France fait sans aucun doute partie des premiers pays européens à avoir mis l'Occident en contact avec la culture chinoise. Les premières sources des représentations européennes concernant la Chine se sont trouvées essentiellement au Sud de l'Europe et surtout en France, pays où avaient paru les premiers ouvrages sur la Chine ainsi que les premières traductions des classiques chinois : « De façon générale, ces ouvrages étaient les seules sources dont disposaient la plupart des auteurs qui s'intéressaient à la Chine, et ces ouvrages [...] contribuèrent énormément au développement

6. *Id.* : *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*. Potsdam : Kiepenheuer 1923, p. 331 (nous soulignons).

7. Horst von Tscharnier : *China in der deutschen Dichtung bis zur Klassik*. München : Reinhard 1939, p. 51.

de l'esprit cosmopolite du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup> ». L'image de la Chine que se construisit Leibniz à la fin du XVII<sup>e</sup> et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, était en définitive le fruit de son étude des travaux des missionnaires. À l'époque des Lumières, on observe très nettement que le regard porté vers l'Orient a été un phénomène européen : presque tous les représentants des milieux éclairés en effet voyaient leur idéal dans la Chine. Après qu'en Allemagne deux grands philosophes, Leibniz (1646-1716) et Wolff (1679-1754) ont plaidé en faveur d'une vision du monde « à la chinoise », se manifestèrent en France également deux esprits importants, Voltaire (1694-1778) et Diderot (1713-1784), que fascinait l'« Évangile » venu de Chine.

Cette attitude positive dans la réception du savoir chinois comme dans l'élaboration de représentations européennes de la Chine ne fut pas sans susciter la contradiction. Dans la troisième partie de ses *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, publiées en 1787, Herder écrit à propos de l'image européenne de la Chine à l'époque des Lumières et des modifications qu'elle a ensuite subies :

*Tout le monde connaît les tableaux avantageux de la constitution politique de la Chine qui ont été envoyés en Europe, particulièrement par les missionnaires, et qui y ont été quasiment érigés en idéaux politiques non seulement par des philosophes spéculatifs mais même par des hommes d'État; et ensuite, le flot des opinions humaines progressant par mouvements capricieux dans une direction puis dans la direction opposée, l'incrédulité se réveilla enfin et s'avisa de contester à la Chine à la fois son haut niveau de culture et même ses étranges particularités<sup>9</sup>.*

L'incrédulité et, à sa suite, les railleries, le mépris se répandirent et durèrent ensuite — comme l'enthousiasme précédent — plus d'un siècle. De même que Leibniz, Wolff, Voltaire et Diderot avaient apporté une contribution déterminante à l'image positive que se fit l'Europe de la Chine et à l'enthousiasme qu'elle suscita, ce furent de même essentiellement des personnalités de premier plan qui, au XVIII<sup>e</sup> et surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, infléchirent la réception ou française ou allemande de la Chine cette fois dans le sens du dédain et de la déformation : l'évolution qui avait commencé avec Herder (1744-1803) et Goethe (1749-1832), se poursuit avec Hegel (1770-1831), Schelling (1775-1854) et Marx (1818-1883). En réalité, les sources et les matériaux accessibles sur la Chine restaient les

8. Basil Guy : *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva : Delices 1963, p. 52 sq. Tschärner écrit également : « C'est cet ouvrage [Confucius Sinarum philosophus. Paris : Horthemels 1686], tendancieux au sens où il reflétait la politique de l'Ordre, qui donna une impulsion décisive à l'intérêt des hommes des Lumières pour la Chine et lui servit à proprement parler de source. » (H. v. Tschärner : *China in der deutschen Dichtung* [n. 7], p. 48)

9. Johann Gottfried Herder : « China ». In : *id.* : *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791]. Cité d'après : Adrian Hsia (Hrsg.) : *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. Main : Insel 1985, p. 122.

mêmes. Seules leur exploitation et leur évaluation se sont modifiées en fonction des besoins socio-culturels spécifiques de chaque époque.

## Montesquieu, Herder et ...

Si l'on essaie de savoir dans quelles conditions ont été transférés savoirs et représentations sur la Chine en France et en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, il est absolument impossible de mettre l'époque précédente entre parenthèses. Nous avons déjà laissé entendre que, dans une certaine mesure, l'attitude dominante vis-à-vis de la Chine, telle qu'elle apparaît au XIX<sup>e</sup> siècle, témoigne d'une évolution qui avait déjà commencé à se manifester plus tôt et qui se poursuit. En d'autres termes : le ton des représentations concernant la Chine avait déjà été donné, les nouveaux développements contribuant simplement à accuser une tendance qui était déjà présente. Pour comprendre le transfert des savoirs et représentations sur la Chine dans les deux pays au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, il nous faut, dans les paragraphes suivants, en rester à l'histoire des époques antérieures.

En effet, dès le temps où Leibniz et Voltaire adhéraient ouvertement à l'éthique confucéenne et exprimaient l'espoir d'une synthèse entre les visions du monde occidentale et orientale, Montesquieu (1689-1755) et Rousseau (1712-1778) défendaient la théorie sinophobe du « despotisme chinois ». Tandis que pour Montesquieu, la Chine est gouvernée à coups de bâton, Rousseau affirme que l'Empire du Milieu est un pays peuplé d'esclaves et de méchants. Dans son *Esprit des lois* (1748), Montesquieu attire en outre l'attention sur un étrange phénomène : « Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Chinois, dont la vie est entièrement dirigée par les rites, soit néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre<sup>10</sup> ».

Parmi les penseurs allemands, cette orientation sinophobe ne se dessine nettement et clairement qu'un demi-siècle plus tard — c'est-à-dire après la condamnation de la Chine par les philosophes français déjà évoqués. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la génération d'un Herder et d'un Goethe avait naturellement de bonnes raisons de se défier de l'enthousiasme précédemment suscité par la Chine. Les poètes rebelles du *Sturm und Drang* ne juraient que par la force et le génie, concevant l'homme comme la totalité de ses forces propres, une personnalité également apte à penser, sentir et agir et à se développer indépendamment de toute limitation socio-politique. La révolte du sentiment et de l'imagination contre les Lumières — comprises désormais (par les rebelles jeunes et individualistes) comme une philosophie restreignant les possibilités d'émancipation — ne fut pas le fruit du hasard. S'y adjoignit naturellement aussi la critique de la raison pratique et de la régularité classique de la Chine

10. Montesquieu : *De l'esprit des lois* [1748], 2 vol. Paris : Flammarion 1979. Vol. I. Livre XIX. Ch. XX, p. 473.

que les représentants des Lumières avaient tant vantées. C'est dans ce contexte qu'il faut voir la condamnation systématique de la Chine dans la troisième partie des *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (4 volumes, 1784-1791), le grand œuvre resté inachevé de Herder, qui était un des chefs de file du *Sturm und Drang*.

Ce qui nous importe ici surtout, c'est sa « justification et application d'une nouvelle méthode : la méthode psychologico-génétique, qui est à l'opposé de la méthode déductive des Lumières rationalistes<sup>11</sup> ». Se fondant sur cette méthode, Herder voit dans la Chine :

*une formation que l'on aura de la peine à perdre de vue, que l'on observe le tout ou ses parties, jusques et y compris le vêtement, l'alimentation, les coutumes, la vie domestique, les genres de ses arts et de ses divertissements. [...] Elle a été plantée en cet endroit du globe terrestre, et de même que l'aiguille de la boussole n'a pas la même déclinaison magnétique en Chine et en Europe, de même cette peuplade, dans cette région, ne pouvait produire des Grecs et des Romains. Ils étaient et restèrent Chinois, une peuplade dotée par la nature d'yeux étroits, d'un nez écrasé, d'un front plat, d'une barbe claire, de grandes oreilles et d'un ventre rebondi, et ce que cette organisation pouvait produire, elle l'a produit; on ne peut rien exiger d'autre d'elle<sup>12</sup>.*

Finalement, les critères qu'applique Herder à la culture chinoise sont les idéaux de l'Europe moderne, tels que le progrès, l'individualisme, l'humanisme, auxquels s'ajoutent les valeurs chrétiennes. Comme Montesquieu, Herder parlait tout naturellement de la Chine comme d'un « despotisme oriental » et qualifiait la culture chinoise de « culture d'esclaves<sup>13</sup> ». L'obéissance enfantine, la vertu apparente, la politesse empressée ne conduiraient qu'à accoutumer le cœur de l'homme à la fausseté et à le faire renoncer à la force agissante par elle-même dont la nature lui a fait don. S'appuyant sur sa méthode génétique, Herder conclut que la langue chinoise « a très fortement contribué à façonner ce peuple et à lui imprimer un *mode de pensée artificiel*<sup>14</sup> ». Une telle philosophie de la culture, fondée sur l'analyse des langues, est en tout point le prototype de la fameuse thèse humboldtienne selon laquelle les propriétés de l'esprit et la configuration de la langue d'un peuple se correspondent, la langue étant le miroir de l'existence spirituelle de l'humanité. Si les Chinois manquent d'esprit d'invention — représentation que ses prédécesseurs ont fait circuler en Europe —, il faut l'attribuer à leurs « grossiers hiéroglyphes ». Herder tire ainsi une conclusion sans appel :

11. H. v. Tscherner : *China in der deutschen Dichtung* (n. 7), p. 77.

12. J. G. Herder : « China » (n. 9), p. 124.

13. *Ibid.*, p. 126.

14. *Ibid.*, p. 129 (nous soulignons).

*L'Empire du Milieu est une momie embaumée, recouverte de hiéroglyphes peints et ceinte de soie ; sa circulation intérieure ressemble à la vie des animaux qui hibernent. D'où la mise à l'écart, la surveillance et la contrainte auxquelles y est soumis tout ce qui est extérieur. D'où la fierté de cette nation qui ne se compare qu'à elle-même et ne connaît ni n'aime ce qui vient de l'étranger. Ce peuple est réduit à occuper un recoin de la terre, il est refoulé par le destin loin du concert des nations et retranché pour cette raison derrière des montagnes, des déserts et une mer presque dénuée de toute baie*<sup>15</sup>.

Ou encore :

*La Chine ancienne, au bord du monde, est demeurée dans sa constitution à demi mongole, tel un vestige des temps les plus reculés*<sup>16</sup>.

## **La Chine dans la philosophie de l'histoire de Hegel**

En ce qui concerne le XIX<sup>e</sup> siècle, la réception de la Chine en Europe marque une « étape intermédiaire » pour peu qu'on veuille bien — et beaucoup de choses parlent en faveur de cette hypothèse — distinguer trois phases dans l'évolution générale. La première commence avec l'arrivée des jésuites dans l'Empire du Milieu, au temps des Lumières en Europe, et se poursuit jusqu'à la querelle des rites (aux environs de 1775) qui contraignit les jésuites à quitter la Chine. S'ouvre alors une seconde étape, que nous appelons « étape intermédiaire », au cours de laquelle l'image négative de la Chine l'emporte. Cette période dure jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, et plus précisément jusqu'à la première guerre mondiale. Ensuite commence la troisième étape qui est traversée par des contradictions encore plus marquées que toutes les précédentes quant aux représentations liées à la Chine.

L'image négative de la Chine qui s'était répandue en Europe à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, continua de se développer au XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à culminer dans le tableau esquissé par Hegel. Autrement dit : les développements de Montesquieu et de Herder sur la Chine ont imprimé une marque décisive sur l'image et le savoir que possèdent les Européens sur la Chine jusqu'au cœur du XIX<sup>e</sup> siècle. La métaphore de la « momie embaumée » circule ensuite chez Hegel, Schelling et Marx jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'une des figures maîtresses de la vie intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle, Hegel, a eu une influence déterminante par sa contribution au savoir de son époque sur

15. *Ibid.* (nous soulignons).

16. *Ibid.*, p. 133 (nous soulignons).

la Chine. Selon Hegel, l'histoire mondiale doit en définitive être interprétée d'après le principe de la liberté. L'esprit, tel qu'il se déploie dans son histoire mondiale, entame sa marche par le côté purement naturel; les étapes de l'histoire mondiale ainsi que l'esprit du peuple correspondant à chacune d'entre elles sont essentiellement prédéterminées par la géographie<sup>17</sup>. D'après Hegel, la mer est de façon générale à la base d'un mode de vie qui implique des qualités de vaillance, d'ingéniosité et de générosité puisque la domination de la nature par l'homme se traduit particulièrement par la domination des mers. Ainsi la Chine, pays selon lui doué d'une « indépendance qui ne s'ouvre sur rien<sup>18</sup> », est rattachée à ces cultures qui n'auraient jamais admis le « principe de la mer » :

*Ce mouvement de détachement de la mer par rapport à la limitation de la terre manque aux somptueuses constructions étatiques de l'Asie bien qu'elles jouxtent elles-mêmes la mer, comme c'est le cas de la Chine par exemple. La mer n'est de leur point de vue que l'arrêt de la terre ferme, il n'y a pas de relation positive à elle<sup>19</sup>.*

C'est pourquoi la Chine aurait été pour ainsi dire exclue du processus de l'histoire mondiale<sup>20</sup>. Elle serait, lisons-nous chez cet auteur, « encore en dehors de l'histoire mondiale<sup>21</sup> ». De même, Hegel a nettement souligné dans le chapitre de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire mondiale* consacré à la Chine, que ce pays apparaît comme « le seul empire de la durée au monde<sup>22</sup> », par conséquent comme un pays d'un immobilisme extrême, qui exclut tout changement :

*En toutes circonstances la Chine a conservé son caractère; aucune peuplade gouvernée par un autre principe de l'esprit ne s'est jamais installée à la place de l'ancienne. Dans cette mesure, la Chine n'a pas à proprement parler d'histoire. Telle qu'elle est aujourd'hui, elle est le résultat de son histoire; nous ne parlons pas ici d'un empire simplement passé mais encore présent, et quand nous parlons de son histoire la plus reculée, nous parlons en même temps de son présent<sup>23</sup>.*

17. Cf. Ernst Schulin : *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1958, p. 44 sq.

18. Georg Wilhelm Friedrich Hegel : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1839-1840]. In : *id. : Werke in 20 Bänden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. Main : Suhrkamp 1970. Vol. XII, p. 116.

19. *Ibid.*, p. 119.

20. *Ibid.*, p. 115 et 132.

21. *Ibid.*, p. 147.

22. *Id. : Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [1837]. Hrsg. von Georg Lasson. Hamburg : Meiner 1976. Vol. II : *Die orientalische Welt*, p. 274.

23. *Ibid.*, p. 278 (nous soulignons).

Hegel, qui récuse fondamentalement la conception psychologique que se fait Herder d'un caractère prédestiné par la nature au formalisme extérieur, va pourtant bien au-delà en reliant tout à une essence de la Chine<sup>24</sup>. Cette prétendue constance tient, dans la vision de Hegel, à l'« esprit d'une constitution demeurée inchangée », d'une substantialité de nature et de principe<sup>25</sup>. Ce principe, Hegel le définit comme « l'unité immédiate de l'esprit substantiel et de l'individuel, ni plus ni moins donc que l'esprit familial, ici étendu au pays le plus peuplé<sup>26</sup> ». Or l'*esprit familial* aboutit d'un côté à ce que l'on perde non seulement toute liberté dans l'exercice de la raison, du sentiment et de l'imagination, mais aussi la liberté tout court<sup>27</sup> ! Au lieu de l'individu et de la subjectivité, on ne connaît plus que la *dépendance*<sup>28</sup>, ce qui serait d'autant plus grave que la relation familiale serait presque devenue un *esclavage*<sup>29</sup>. D'un autre côté, l'État ressemble à une grande famille où, de la même façon, « manque le moment de la subjectivité<sup>30</sup> » et où le principe patriarcal, c'est-à-dire le droit du père de famille exercé par l'empereur, ravale tous les sujets au rang d'enfants mineurs. Il en résulte que « le *despotisme* est le mode de gouvernement qui s'impose nécessairement<sup>31</sup> ». Le caractère impersonnel de l'esprit chinois ainsi constitué aurait des conséquences dans tous les domaines, celui de la religion, celui de la vie politique et celui de la famille. Même les contenus de la moralité s'y « exprimeraient en lois », de sorte que les lois ne relèveraient que de l'extériorité et du droit coercitif<sup>32</sup>. Et comme, pour Hegel, la constitution d'un État développé ne repose que sur le droit, la haute moralité de la Chine, tellement louée par Leibniz et Wolff, est justement regardée chez lui comme un défaut : « Le défaut de tout ce principe chinois tient à ce que, chez eux, le domaine *moral* n'est pas séparé du *juridique*<sup>33</sup> ».

Après Hegel, des penseurs allemands comme Schelling, Ranke et Marx ont exposé de manière plus ou moins nette leurs opinions et leur savoir sur la Chine. Même s'ils le font dans des perspectives différentes, ils aboutissent à des conclusions voisines. Schelling écrit dans sa *Philosophie de la mythologie* (1842) : « Les Chinois ne sont pas un peuple, ce sont *une simple humanité* ». En d'autres termes : les Chinois sont « un vestige de l'*humanité d'avant*

24. E. Schulin : *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients* (n. 17), p. 69 sq.

25. G. W. F. Hegel : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (n. 18), p. 152. On trouvera un commentaire des développements de Hegel sur l'esprit, la morale et l'individu dans leur rapport à la nature chez Johannes Witte : « Hegels religions-philosophische Urteile über Ostasien, beleuchtet durch die Ergebnisse der neueren China-Forschung ». In : *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 37 (1922), p. 129-151. Ici p. 133-140.

26. G. W. F. Hegel : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (n. 18), p. 152.

27. *Ibid.*, p. 156 sq.

28. *Ibid.*, p. 152 sq. et 166.

29. *Ibid.*, p. 162.

30. *Ibid.*, p. 153.

31. *Ibid.*, p. 157 (nous soulignons).

32. *Ibid.*, p. 142.

33. *Id.* : *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (n. 22), p. 300.

*l'histoire*<sup>34</sup> ». Dans son *Histoire mondiale* (1881-1888), Ranke désigne les Chinois comme « peuple de l'immobilisme éternel<sup>35</sup> ». Marx, dans son article consacré à « La révolution en Chine et en Europe » (1853), s'associe à la métaphore de la momie et voit en la Chine un « repaire de la réaction et du conservatisme primitifs<sup>36</sup> ».

Nous ne nous sommes référés jusqu'à présent qu'à de grands penseurs français et allemands et à leur réception de la réalité chinoise, ne reconstruisant que les développements philosophiques y afférant, ce qui pourra aisément et à juste titre éveiller l'impression qu'il ne s'agit pas d'un transfert de savoirs et de représentations bien concret. Quand on parle de transfert de savoirs, on pense le plus souvent à la manière dont ils ont été organisés, aux modes de transmission, aux manifestations et aux livres notamment, également aux individus qui ont été actifs à cet égard et parfois très actifs. L'enjeu est autre ici : nous visons à un panorama d'ensemble, à la mise en évidence d'une tendance générale dans la relation intellectuelle (on dirait aujourd'hui inter-culturelle) à la Chine telle que les deux pays européens retenus, la France et l'Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, ont cherché à l'établir et l'ont réalisée. Nous visons de ce fait, pour parler avec Hegel et rester au plan philosophique, l'« esprit » qui trouve son expression dans cette relation. Cela dit, — même si nous soulignons le rôle de ces penseurs dans l'émergence et l'influence d'une position vis-à-vis de la Chine qui fut dominante et produisit de curieux effets idéologiques — nous n'oublions en aucune façon les missionnaires (il ne s'agit assurément que d'une minorité dans les rangs de leur confrérie active en Chine) qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, ont contribué à transférer en Chine de nombreux savoir-faire et de nombreuses connaissances scientifiques et qui, à l'inverse, ont précisément fait mieux connaître à l'Occident la philosophie et la poésie traditionnelles chinoises, pour n'évoquer que ces deux domaines. Nous n'oublions pas non plus que, pendant cette longue période, au cours de laquelle prévalut en Europe une attitude d'ignorance face à la Chine, il existait une institution académique comme le Collège de France : on ne cessa d'y considérer la Chine comme un objet d'études scientifiques ; la sinologie moderne y fut fondée par Jean-Pierre Abel-Rémusat. Cette institution par conséquent exerça une influence profonde sur toute la réception de la Chine en Europe et le zèle des professeurs permit diverses percées dans la recherche sinologique. Édouard Chavannes par exemple (1865-1918), le maître de Marcel Granet, produisit une œuvre décisive

34. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling : *Philosophie der Mythologie* [1842]. 2 vol. Darmstadt : *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* 1973. Vol. II, p. 522.

35. Leopold von Ranke : *Weltgeschichte* [1881-1888]. Cité par E. Schulin dans : *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients* (n. 17), p. 181.

36. Karl Marx : « Die Revolution in China und in Europa ». In : *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841-1850*. 3 vol. Stuttgart : Dietz 1913. Vol. III : von Mai 1848 bis Oktober 1850, p. 445. Il convient cependant de reconnaître que Marx était prêt à réviser ses positions en fonction des dernières expériences historiques. Ainsi revit-il totalement sa première évaluation de la situation indienne, qui était très voisine de son évaluation de la Chine, dès qu'il eut pris connaissance de la mutinerie des sepoys en 1857.

avec ses leçons sur l'histoire chinoise<sup>37</sup>. Celles-ci furent sans aucun doute un coup pour ceux, majoritaires, qui défendaient l'opinion dominante au XIX<sup>e</sup> siècle et pensaient que la Chine était « le pays de la stagnation éternelle ». Mais, répétons-le, une telle affirmation a constitué également une contribution au transfert des savoirs et des représentations, et même un apport très efficace et de ce fait important. De nombreuses raisons l'expliquaient : l'eurocentrisme entre autres, l'insuffisance des sources, la prédominance de l'idéologie missionnaire, etc. Nous allons exposer ces diverses raisons dans la suite de nos développements.

### **Des « investigations historiques » qui renoncent à mettre en lumière une évolution historique vivante ...**

Les missionnaires, les premiers à faire entrer l'esprit de la Chine en Europe, furent contraints après plus d'un siècle à quitter le pays : la tristement fameuse querelle des rites, qu'ils avaient eux-mêmes déclenchée, avait en effet provoqué l'interdiction de la Mission, de la part de Rome comme de la part de Pékin<sup>38</sup>. Les échanges dans ce domaine, ce qui voulait dire une bonne part des échanges dans le domaine spirituel, furent du coup à peu près interrompus. Mais si les missionnaires quittaient la Chine, c'était loin d'être le cas de tous les Européens. Une nouvelle génération de voyageurs combla le vide laissé par les missionnaires avec ses récits de voyages. Mettant leurs pas dans les traces des commerçants et des colons qui les avaient précédés au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles, ces « voyageurs-pèlerins » furent avant tout « les représentants agressifs du mercantilisme que seul intéressait le commerce avec la Chine, une Chine qui refusait obstinément de se rendre à ce désir<sup>39</sup> ». La réaction à cette résistance spécifique fut sans ambiguïté : « Qui récusait la civilisation, le mercantilisme et le commerce ne pouvait être que rétrograde<sup>40</sup> ». Avec le temps et avec l'amélioration des possibilités techniques qu'impliquait l'expansion des échanges internationaux, cette contradiction ne pouvait que s'accroître. Il s'agissait de capitaines américains de clippers faisant du profit sur le commerce du thé ou d'agents de la compagnie anglaise des Indes orientales (cette compagnie jeta des quantités d'opium sur le marché chinois et accéléra l'hémorragie de tael

37. Cf. Herbert Franke : « Préface ». In : M. Granet : *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter* [1929]. Aus dem Französischen von Manfred Porkert. Frankfurt a. Main : Suhrkamp 1985, p. 8.

38. Il s'agissait d'un débat autour de trois questions liées au culte, aux croyances et à la morale des Chinois. 1. Culte de Confucius, 2. Culte des ancêtres, 3. Choix d'un concept chinois adéquat pour « Dieu », ainsi que de la manière d'accommoder ces trois points au caractère chinois ». (Christine Wagner-Dittmar : « Goethe und die chinesische Literatur ». In : Erich Trunz [Hrsg.] : *Studien zu Goethes Alterswerken*. Frankfurt a. Main : Athenäum 1971, p. 156). Voir aussi : Werner Kaegi : « Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes ». In : *id.* : *Historische Meditationen*. Zürich : Fretz & Wasmuth 1946, p. 242.

39. A. Hsia (Hrsg.) : *Deutsche Denker über China* (n. 9), p. 382 sq. (postface).

40. *Ibid.*

d'argent). On ne pouvait attendre d'eux que des rapports sur les commerçants emprisonnés (par les autorités chinoises), les cargaisons confisquées et, en général, sur la piraterie qui avait cours dans le sud de la mer de Chine, non de véritables contributions au débat interculturel. Ces nouveaux comptes rendus des voyageurs de commerce qui polémiquaient contre la politique d'ouverture restrictive de la Chine, les publications des voyageurs à l'affût de curiosités, qui flattaient le goût de l'exotisme et qui, malgré les Lumières, occupaient toujours les esprits simples, ont, parallèlement aux effets du débat philosophique et politique, fortement contribué à l'émergence d'une image négative de la Chine.

« L'Européen cultivé du XIX<sup>e</sup> siècle savait beaucoup moins de choses sur la Chine que ses prédécesseurs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, et il s'intéressait également moins à ce monde situé en dehors de la culture occidentale », constate W. Franke<sup>41</sup>. Cette situation s'explique en grande partie par la disparition des missionnaires alors que les comptes rendus de Missions constituaient la source d'information la plus importante avant les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle. Un autre facteur, qui n'était assurément pas de moindre importance, était constitué par le développement de l'ethnocentrisme européen depuis la « révolution industrielle ». James Watt (1736-1819) et sa machine à vapeur brevetée en 1769, avaient provoqué un essor économique sans précédent, et des avancées considérables du progrès technique en Europe et en Amérique du Nord en même temps qu'une profonde révolution sociale. Il ne faut pas oublier non plus qu'une seconde vague du colonialisme européen (s'appuyant sur des innovations techniques comme le bateau à vapeur, le chemin de fer et une technologie de l'armement modernisée) frappe de plein fouet l'Afrique, le sub-continent indien et le sud-est asiatique à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Fier et satisfait de lui-même, l'Européen de la « révolution industrielle », l'Européen d'un marché mondial en train de devenir réalité et d'une époque où s'aperçoivent les signes avant-coureurs de l'impérialisme, cherche dès lors à expliquer ce développement remarquable du temps présent par le passé, ce qui signifie par la culture autochtone, la culture fondée sur l'Antiquité gréco-latine et sur le christianisme. Cette idée est suffisante pour mépriser et railler une Chine pauvre et rétrograde : celui qui n'était pas Grec, était un pauvre « barbaros ». Cette orientation eurocentriste, voire impérialiste, est préfigurée de la façon la plus nette dans la formulation suivante de Hegel : « C'est le destin nécessaire des empires asiatiques que d'être soumis aux Européens et, tôt ou tard, la Chine devra également s'y résigner<sup>42</sup> ».

41. Wolfgang Franke : *China und das Abendland*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1962, p. 117.

42. G. W. F. Hegel : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (n. 18), p. 179. Relativement peu de temps après, la Guerre de l'opium et les canons des Anglais ont confirmé la « prophétie » de Hegel, « mais ce destin devenu réalité », pense Du-Yul Song, « n'est pas déterminé par le procès du 'tribunal du monde' *supramondain*, c'est un funeste destin déterminé dans le procès des *faits historiques réels* ». (Du-Yul Song : *Die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. Thèse 1972, parue avec un « supplément 1985 » sous le titre : *Aufklärung und Emanzipation. Die Bedeutung der asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. Berlin : Express 1987, p. 631).

L'eurocentrisme explique en tout cas l'arrogance et l'ignorance qui sont une tendance dominante et, par conséquent, caractéristique du XIX<sup>e</sup> siècle face à une Chine « sans histoire ». Mais les raisons d'une telle ignorance doivent également être cherchées, comme nous l'avons déjà dit, dans l'insuffisance persistante des sources. Nous avons montré quelles différences pouvaient séparer les penseurs clés, français ou allemands, dans leur approche du rationalisme, du romantisme, de l'exotisme. Nous devons toutefois constater à quel point se ressemblaient — à s'y méprendre — les conceptions dominantes défendues ici et là, au XIX<sup>e</sup> siècle, sur la Chine : leur origine remonte dans une large mesure au XVIII<sup>e</sup> siècle et elles continuaient de se développer. Si nous prenons par exemple le topos de la Chine sans histoire, qui se révéla si influent par la suite, on peut observer que les médiateurs interculturels européens du XVII<sup>e</sup> siècle partaient au moins de l'idée qu'il existait une histoire chinoise ; même s'ils étaient pénétrés de représentations religieuses mythologiques liées au christianisme, ils n'en tentèrent pas moins de l'écrire. Ainsi des pères jésuites comme Martino Martini (Wei Kuangguo de son nom chinois, 1614-1661) et Joseph de Mailla (Feng Bingzheng de son nom chinois, 1669-1748) ou quelques autres missionnaires ont rédigé des ouvrages sur ce qu'ils appelaient l'histoire de la Chine. Certes leur objectif principal était de confirmer que l'histoire de la Chine ancienne était identique à l'histoire *biblique* de la Genèse : l'intention manifeste d'une historiographie ainsi orientée consistait à corroborer l'universalité de la Bible, à consolider leur propre position dans la querelle des rites et à défendre les intérêts de l'Église catholique. Pour souligner l'autorité des sources, les auteurs avaient assez souvent recours aux classiques confucéens et à d'autres textes du canon chinois. Cependant, pour l'essentiel, les matériaux auxquels ils faisaient appel, étaient des chronologies chinoises qui n'étaient que des éléments du canon, qui étaient même des œuvres de troisième rang. On peut tout de même compter l'ouvrage de Martini *Sinicae historiae decas prima* (1658) et l'*Histoire générale de la Chine* (1777/1783) de de Mailla au nombre des chefs d'œuvre de la science jésuite de la Chine. Tous deux restèrent depuis leur publication les seules sources disponibles où puiser une quelconque connaissance de l'histoire chinoise, ce qui reste vrai encore au XIX<sup>e</sup> siècle. De là naquirent des malentendus qu'on peut dire historiques. Au reste, l'*Histoire générale* de de Mailla n'était qu'une adaptation libre d'un « ouvrage d'histoire » chinois (通鑑綱, Tongjian Gangmu, XII<sup>e</sup> siècle) de validité suspecte dans la mesure où il ne présente pas à proprement parler de tableau de l'histoire « mais une évaluation d'événements historiques sur la base de la doctrine politique du confucianisme. Et sa lecture ne pouvait que donner l'impression que pour l'essentiel rien n'avait bougé en Chine entre le dernier millénaire avant Jésus-Christ et la période présente. Le lecteur ne peut y déceler le moindre frémissement d'une évolution historique vivante<sup>43</sup> ». Depuis Leibniz et Voltaire, en passant par Hegel, jusque bien avant dans le XIX<sup>e</sup> siècle, pratiquement toutes

43. W. Franke : *China und das Abendland* (n. 41), p. 118.

les « connaissances » relatives à l'histoire chinoise étaient précisément puisées à cette source. Mais si les écrivains des Lumières ressentaient tout de même l'Empire du Milieu comme digne de fournir un exemple à imiter, Montesquieu et Herder, ou encore Hegel et Ranke ne découvraient en lui que stagnation et stérilité despotique<sup>44</sup>. Il est clair qu'à l'époque de Hegel, la littérature sur la Chine était relativement plus abondante que sur n'importe quel autre pays oriental. Toutefois elle n'avait en aucun cas déjà atteint l'ampleur que lui trouve Hegel lorsqu'il écrit que les Européens « sont désormais parfaitement au fait en matière chinoise. Nous avons des connaissances approfondies de leur littérature, de leur mode de vie aussi bien que de leur histoire<sup>45</sup> ». Dire avec l'éditeur des œuvres de Hegel, Georg Lasson, que la littérature se rapportant à ce sujet était « d'une valeur scientifique respectable » et permettait à Hegel « d'esquisser un tableau des réalités chinoises [qui correspondaient aux faits] relève de l'idéalisation falsificatrice<sup>46</sup>.

## La Mission chrétienne, la politique et l'idéologie civilisatrice

L'événement essentiel, celui qui marqua de son empreinte le transfert de savoirs et de représentations sur la Chine au XIX<sup>e</sup> siècle, fut la condamnation véhémement de l'esprit chinois par le très éminent Hegel. On ne surestimera jamais l'effet de cette condamnation de la socio-culture chinoise. Il convient également d'y voir le reflet idéologique de la situation en Europe et en Amérique du Nord ainsi que la marque des intérêts des groupes sociaux dominants en Occident. De façon générale, au XIX<sup>e</sup> siècle, le savoir sur la Chine était encore essentiellement diffusé par l'intermédiaire des missionnaires qui y étaient actifs ; dans la seconde moitié du siècle, s'y ajoutèrent d'autres sources d'informations : les personnes qui travaillaient dans les comptoirs de commerce, notamment si elles écrivaient des livres. Il pouvait arriver aussi que des matelots et des soldats fournissent des récits, au moins par oral. Les récits de voyages, les journaux de voyages pouvaient jouer un certain rôle. Un grand nombre de nouvelles informations provenaient ainsi de Chine et contribuaient à répandre préjugés ou erreurs dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. Elles sortaient de la plume d'auteurs qui, pour la plupart, (et le phénomène est très net pour des lecteurs ultérieurs, appartenant à une autre époque) avaient l'esprit moins ouvert et une culture moins large que par exemple un Matteo Ricci (Li Madou de son nom chinois, 1552-1610). C'est qu'à l'évidence, tout était très fortement dé-

44. Il faut préciser que nous entendons ici par « sources » les ouvrages considérés à l'époque comme ouvrages de référence pour une connaissance de l'histoire chinoise. Mais d'autres travaux sur la Chine étaient naturellement accessibles aux divers chercheurs dans le domaine chinois, en fonction de leurs besoins. Hegel par exemple cite comme source principale, en dehors de *Histoire générale, les Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Mœurs, les Usages, etc. des Chinois par des Missionnaires de Pékin* (16 vol. Paris : Nyon 1776-1814).

45. G.W.F. Hegel : *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, (n. 22), p. 280.

46. *Ibid.* Préface, p. VIII.

terminé par des intérêts impérialistes, colonialistes et en même temps commerciaux.

Beaucoup de choses entraient dans l'idéologie dominante, y compris des éléments de l'héritage chrétien, qu'il s'agisse d'un héritage protestant de plus en plus fondamentaliste, ou parfois aussi de l'héritage piétiste. Mais le caractère impérialiste de l'idéologie civilisatrice était indéniable, notamment chez les représentants britanniques et américains des intérêts de la Mission et du commerce. Pour les premiers, le Raj (l'Empire britannique incluant l'Inde), le fait que la Grande-Bretagne domine les mers (« Britannia rules the waves »), était un article de foi. Pour les autres, c'était « le destin manifeste » (« manifest destiny ») des États-Unis que d'engager leur expansion à l'ouest, d'abord, aux dépens de la population indigène, y compris du Mexique, jusqu'à la côte californienne, ensuite jusqu'à Hawaï et aux Philippines, puis jusqu'à la concession internationale de Shanghai et, en vue d'une pénétration commerciale, jusqu'au cœur de l'Empire du Milieu. Ceux qu'on peut appeler des médiateurs de savoirs, les Français et les Allemands qui séjournaient en nombre croissant en Chine, ne se distinguaient guère que par quelques nuances de ces positions que dictaient une arrogance et un interventionnisme nourris par l'intérêt. Pour presque tous, la transmission de savoirs (le plus souvent entachés de préjugés) sur la Chine n'était qu'un produit annexe de leurs véritables activités dans le pays.

Après la querelle des rites, c'est-à-dire l'interdiction de la Mission chrétienne en Chine, la position des missionnaires dans le pays n'était plus légale, et la Mission effectua jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle un travail clandestin. C'est seulement la Guerre de l'opium qui mit fin à cette situation. Il faut toutefois remarquer que les missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle n'avaient plus les qualités de ceux que l'on avait connus lorsque les jésuites étaient présents en Chine sous la dynastie des derniers Ming et des premiers Qing. Les jésuites qui étaient venus à l'époque étaient des personnalités cultivées, que les réalités chinoises intéressaient intrinsèquement. Certes c'étaient également des représentants de leur ordre et, de ce point de vue, leur intérêt était de gagner des Chinois à la foi chrétienne. Mais on ne peut leur reprocher ni racisme ni présomption ; et s'il est arrivé que certains d'entre eux soient affectés par des formes précoces de comportements qui allaient devenir si caractéristiques de l'Occident et de ses populations, ils étaient du moins assez avisés pour ne pas le montrer. Leur intérêt pour la Chine, leur soif de savoir étaient importants, et n'étaient pas feints. Leur savoir, dans beaucoup de domaines qui n'avaient rien à voir avec la religion, était souvent considérable. De telles qualités les aidaient à se faire accepter en Chine où ils étaient considérés comme des lettrés. Leur disposition et leur aptitude à aborder la différence socio-culturelle en faisant preuve d'intuition et d'empathie, étaient remarquables et les exposèrent, ajoutons-le en passant, aux critiques de Rome, et donc de leur lointaine hiérarchie. Une différence décisive sépare les hommes qui vinrent à l'époque en Chine en missionnaires et leurs successeurs du XIX<sup>e</sup> siècle (tout particulièrement après la légalisation de la Mission) : envoyés par les sectes protestantes américaines,

ou missionnaires, appartenant à l'Église anglicane ou à l'Église libre, venus de Grande-Bretagne, prêtres catholiques romains, chargés de tâches missionnaires, venus de France et d'Allemagne ou protestants allemands, ils arrivaient en Chine en nationalistes et en citoyens modernes, totalement loyaux vis-à-vis de leurs gouvernements. Tout naturellement, ils entretenaient généralement des contacts étroits avec le personnel consulaire et les commerçants de leurs pays d'origine présents sur place. Leur attitude vis-à-vis de la Chine et de la plupart des Chinois, sinon de tous, était souvent marquée de manière plus ou moins ouverte par un « complexe de supériorité » européen ou nord-américain. Ce qui constituait souvent une contradiction absolue avec leurs compétences réelles qui ne pouvaient pas soutenir la comparaison avec celles de Matteo Ricci (ou d'autres jésuites moins connus de la première « période de la Mission » en Chine). Ils gardaient souvent des liens étroits avec les représentants des gouvernements de leurs pays d'origine et avec des compatriotes servant des intérêts mercantiles en Chine ; par ailleurs, s'ils violaient le droit chinois, ils étaient protégés par la juridiction consulaire, donc par un droit étranger, et parfois aussi par des soldats étrangers. Rien d'étonnant à ce que, comme le constate du reste également W. Franke, ces gens aient été perçus en Chine comme des agents des intérêts commerciaux, de plus en plus aussi coloniaux, donc impérialistes, de l'Occident. C'est pourquoi un rejet radical — pour ainsi dire un « clash de civilisations » — était inévitable : « Aux yeux de la plupart des Chinois l'opium et le christianisme étaient deux maux que les étrangers avaient introduits simultanément en Chine grâce à la ruse et à la violence<sup>47</sup> ». Il était en fait évident pour tout observateur perspicace que, à quelques exceptions près, la plupart des missionnaires occidentaux du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle n'étaient pas les bienvenus en Chine : « La situation s'était encore notablement dégradée du fait du comportement maladroit, autosatisfait des missionnaires des deux confessions — en dehors d'un nombre limité de glorieuses exceptions<sup>48</sup> ». Il est clair que les images réciproques de l'autre, celles que les Occidentaux et les Chinois se faisaient chacun de l'autre peuple, ont respecté dans leurs tendances principales (dans les jugements positifs et négatifs qui y étaient inscrits) la règle du jeu bien connu « Œil pour œil, dent pour dent ». Les représentations collectives qu'on se fait d'un autre pays, notamment dans le déplacement du paramètre positif / négatif, relèvent non seulement de facteurs politiques, idéologiques, sociaux et historiques, mais, dans une certaine mesure, également de données psychiques<sup>49</sup>. La plupart des missionnaires vivaient sous l'emprise de l'esprit du temps et considéraient par conséquent avec condescendance ces païens chinois dans lesquels ils voyaient des hommes sans culture : « Les écrits de nombreux missionnaires du XIX<sup>e</sup> et encore du XX<sup>e</sup> siècle se caractérisent par une condamnation des Chinois et de

47. W. Franke : *China und das Abendland* (n. 41), p. 66.

48. *Ibid.*, p. 68.

49. Weigui Fang : *Das Chinabild in der deutschen Literatur 1871-1933. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie*. Frankfurt a. Main / New York : Peter Lang 1992, p. 44.

leur culture qui repose sur l'absence de compréhension, sur un esprit tendancieux et sur la haine<sup>50</sup> ».

Au moment où l'impérialisme occidental connaissait son apogée en Extrême-Orient, la plupart des organisations de la Mission avaient perdu toute distance par rapport à l'expansionnisme de leurs « patries ». Missionnaires, hommes d'affaires et experts, ou personnel consulaire en poste dans l'Empire du Milieu, étaient tous de connivence quand il s'agissait notamment de servir à l'exportation de la « civilisation » soi-disant unique, universelle, c'est-à-dire occidentale. Cette collaboration était justifiée par la croyance indéfectible que la civilisation occidentale était supérieure à toute civilisation asiatique ou africaine — croyance qui fonde la logique de la mission civilisatrice. Après la Guerre de l'opium, la Chine fut, comme nous l'avons déjà mentionné, l'objet de toutes les attentions des Européens et des Américains. À cette occasion grandit également l'intérêt des lecteurs occidentaux pour la Chine. Une ironie de l'histoire veut que, dans les ouvrages de l'époque consacrés à la Chine, au pays et à sa culture, on trouve en règle générale des exposés développés sur la question de l'opium — sur les techniques à employer pour fumer de l'opium et sur les dommages qu'il cause au corps et à la morale. On voit ainsi comment la Chine, qui s'était vu imposer l'importation de l'opium par deux guerres, dut endosser aux yeux de beaucoup d'Européens et de citoyens américains l'image ridicule du pays des fumeurs d'opium. Un nombre assez considérable de missionnaires considérait les Chinois comme une nation qui vivait dans les ténèbres et n'aurait pu être sauvée que par Dieu. Indépendamment de la question de savoir si un tel sauvetage était vraiment une bonne chose ou une chose nécessaire, certains Occidentaux ont même dû reconnaître que des obstacles insurmontables s'opposaient à la réalisation de ce projet. Ces obstacles étaient liés à l'essence même de la Mission et aux comportements spécifiques des missionnaires — donc aux qualités suspectes de ces éminents « médiateurs interculturels » entre la Chine et l'Occident au XIX<sup>e</sup> siècle, qui ont connu un échec si grandiose dans l'accomplissement de leur œuvre : « Mais la réalisation d'une telle tâche exige les esprits les plus éclairés, les hommes les plus savants, les plus dégagés de tout préjugé et les plus avisés. Et précisément sur ce point les Missions n'ont pas été au rendez-vous<sup>51</sup> ». La plupart des missionnaires se sont révélés totalement inaptes aussi bien pour accomplir leur tâche que pour jouer le rôle de « ponts » dans le transfert de savoirs et de représentations : « On en donna pour preuve le fait suivant : au-delà du grand nombre de réalisations particulières remarquables, on ne trouve nulle part ailleurs de condamnation plus partielle et plus impitoyable de la Chine et de

50. W. Franke : *China und das Abendland*, (n. 41), p. 68.

51. Otto Franke : « Was lehrt uns die ostasiatische Geschichte der letzten fünfzig Jahre » ?. Ein Vortrag gehalten in der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonial-Gesellschaft, am 23. Februar 1905. In : *Verhandlungen 1903/1905*. Vol. VIII. 4<sup>e</sup> livraison. Berlin : Reimer, p. 104.

sa culture que dans les écrits de nombreux missionnaires<sup>52</sup> ». D'après le journaliste et écrivain Carl Crow, si on considérait que le devoir de la Mission consistait à amener les Chinois au christianisme, cela voulait dire que les Chinois étaient nécessairement des êtres adonnés au culte de la personnalité, à la superstition et au péché<sup>53</sup>. Tout cela reposait sur une ferme conviction, toujours réaffirmée au moins depuis la théorie herdérienne de la momie et que O. Franke résumait en 1905 de la façon suivante : « La Chine [...] était pour l'Occident une entrave inutile sur la voie du progrès général, uniquement bonne à être détruite et exploitée à des fins civilisatrices; son obstination et sa fermeture avaient privé un peuple se distinguant par ailleurs par sa présomption et son incurie politique de tout droit à être ménagé<sup>54</sup> ». Ou, comme on pouvait le lire en 1900 dans un des plus grands journaux allemands :

*La Chine doit être considérée comme un obstacle sur la voie de la civilisation. Elle a été pour une part un pays de haute culture, mais elle ne fut jamais un pays civilisé au sens où nous l'entendons, pas même au sens où nous parlons de la civilisation antique. Elle n'a rien fertilisé, n'a pas répandu de bienfaits, mais elle a toujours joué le rôle de l'avare, du marginal, de l'esprit d'orgueil et d'exclusion sociale. [...] La Chine est le pays de la paralysie, de la spoliation, de l'injustice, de la saleté, de la sottise, de l'orgueil, de l'égoïsme, du mensonge, de la cruauté, de la lâcheté — bref, de la déchéance à tous les niveaux —, mais on pourrait tout aussi bien — et c'est là le côté étrange — énumérer beaucoup de qualités qui dessineraient un envers brillant. Le peuple est plein de vertus, mais il est tout à fait désespéré de croire que cela suffise pour que la Chine se réforme et se transforme d'elle-même en une entité politique avec laquelle un modus vivendi soit possible pour les États civilisés<sup>55</sup>.*

De telles affirmations ne résultaient pas simplement du caprice d'un journaliste, mais elles étaient très représentatives, comme on peut en juger d'après les informations que délivrait aux enfants un livre de lecture et de classe illustré du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Les premiers concepts opposés à celui de « ci-

52. *Ibid.*

53. Carl Crow : *My Friends the Chinese*. London : Hamish Hamilton 1938. Voir la citation de C. Crow dans : Louis Wei Tsing-Sing : *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*. Paris : Nouvelles Editions Latines 1960, p. 11.

54. O. Franke : « Was lehrt uns die ostasiatische Geschichte » (n. 51), p. 97 sq.

55. Cité par O. Franke (*ibid.*, p. 98).

56. « Les Chinois sont très habiles aux travaux mécaniques et, parmi les peuples d'Asie, ce sont eux qui ont atteint le plus haut degré de civilisation. Savoir-faire, ardeur au travail, compétence professionnelle, piété, douceur, politesse et docilité sont des qualités que l'on ne peut leur contester mais qui, comme leurs défauts, méfiance, lâcheté, impudence dans la fraude, amour des fastes et du bruit, sont le produit de leurs propres institutions politiques et de la difficulté de leur langue. Du reste ces

vilisation » sont, à l'ère de la modernité européenne, ceux de *Barbarei* et *Wildheit*, « barbarie » et « sauvagerie ». Parmi les peuples européens, la France se voyait depuis l'époque de Louis XIV dans le rôle de pionnier de la civilisation, et cela à l'échelle mondiale<sup>57</sup>. Au moins depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le concept de civilisation servait aussi souvent en France à justifier l'expansion nationale et la colonisation. La France du XIX<sup>e</sup> siècle affichait un slogan, conséquence de la restauration des Bourbons (1814/1815) qui continua à agir longtemps après leur chute (1830), « une France politique, une France catholique » ; ce slogan était également important pour les Missions. La France devint par le traité de Whampoa (Treaty of Whampoa, 1844) l'une des premières nations à bénéficier, après la Guerre de l'opium, de l'autorisation d'une Mission chrétienne en Chine. En 1844 et 1846, le gouvernement français obtint deux ordonnances impériales favorisant la tolérance de la religion chrétienne en Chine. À partir de là, la France exerça pour longtemps un rôle de tutelle sur les Missions chrétiennes, en particulier sur les activités de la Mission catholique romaine en Chine ; elle délivra aux missionnaires catholiques de Chine le passeport français, et les Missions catholiques de leur côté exercèrent en règle générale sous la bannière française. En conséquence, ce furent le plus souvent des catholiques français qui, plus tard, furent victimes d'incidents à coloration « religieuse » ou « entre Églises » dans la Chine du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais la distinction stricte entre « peuples civilisés » et « peuples barbares » n'était pas seulement un phénomène français. C'était un phénomène européen, dérivé de l'eurocentrisme et devenu un vrai stéréotype. Les nations européennes « ont pour l'essentiel le sentiment qu'elles apportent une civilisation déjà existante ou achevée à d'autres, qu'elles portent la bannière de la civilisation vers l'extérieur. [...] Dès lors, la conscience de cette 'civilisation' sert parallèlement, au moins à celles d'entre elles qui sont parties à la conquête de colonies et sont du coup devenues une sorte de caste supérieure sur de vastes territoires extra-européens du globe, à justifier leur domination<sup>58</sup> ». Parler ainsi de « barbarie » ou de « sauvagerie » revenait toujours, et pas uniquement dans le contexte et à des fins missionnaires, en même temps à stigmatiser les pays et les régions à coloniser. Qu'on se rappelle la révolte des Boxers qui se répandit comme un feu de steppe en 1900 dans le nord de la Chine et l'« adieu au corps

dernières freinent également tout progrès dans la civilisation et, sur ce point, les Chinois en sont au stade où ils en étaient il y a deux mille ans ». (Huld Becher / Johann Christian Schneemann [directeur et rédacteur de la *Deutsche Jugendzeitung* / Journal pour la jeunesse allemande, 1832-1842] : *Neuester Orbis Pictus oder Schauplatz der Natur und Kunst : Ein Universal-Bilderlexicon mit erklärendem deutschen Texte und einer Nomenclatur in fünf Sprachen ; Zur belehrenden und erheiternden Unterhaltung für Jung und Alt*. Meißen : Goedsche / Wien : Gerold 1843, p. 24).

57. Certaines voix de l'étranger soutenaient d'ailleurs cette revendication, par exemple celle de Heine qui, en 1832, qualifiait Paris de « capitale [...] de tout le monde civilisé » (Heinrich Heine : *Französische Zustände*. In : *id.* : *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hrsg. von Manfred Windfuhr. 33 t. en 16 vol. Hamburg : Hoffmann und Campe 1973-1997. Vol. XII/1. Bearbeitet von Jean-René Derré 1980, p. 103.

58. Norbert Elias : *Über den Prozeß der Zivilisation* [1936]. Frankfurt a. Main : Suhrkamp 1995, p. 63 sq.

expéditionnaire » dépêché à cette occasion sur place, que prononça Guillaume II le 27 juillet 1900 et qui resta tristement célèbre en entrant dans l'histoire comme « discours des Huns » :

*C'est une mission d'importance que je vous confie. Vous allez devoir faire payer de graves préjudices. Un peuple qui, comme le peuple chinois, ose renverser des droits des peuples vieux de mille ans et qui insulte de la manière la plus abominable aux droits sacrés de la légation et de l'hospitalité, voilà un événement qui ne s'est encore jamais produit dans l'histoire mondiale, d'autant moins de la part d'un peuple qui peut s'enorgueillir d'une culture millénaire. Mais vous pouvez précisément juger de ce qu'il advient d'une culture qui n'est pas fondée sur le christianisme. Une culture païenne aura beau être aussi belle et bonne qu'elle voudra, toujours elle s'effondrera lorsqu'elle sera confrontée à des missions qui la dépassent. [...] Vous allez devoir combattre contre une puissance bien armée, mais vous allez également devoir venger non seulement la mort de l'ambassadeur mais aussi celle de beaucoup d'Allemands et d'Européens. Une fois face à l'ennemi, vous le battrez, il n'y aura pas de grâce, il n'y aura pas de prisonniers. Ceux qui tomberont entre vos mains, seront entre vos mains. De même que les Huns il y a mille ans, avec Attila à leur tête, se sont fait un nom qui, jusqu'à aujourd'hui, les fait apparaître grands dans la tradition, de même, c'est notre espoir, le nom de l'Allemagne devra être connu en Chine de sorte que jamais plus un Chinois n'ose ne serait-ce que regarder un Allemand de travers. [...] Donnez, où que ce soit, des preuves de votre vaillance, et la Providence divine s'attachera à votre étendard et fera que grâce à vous le christianisme fera son entrée dans ce pays [...] <sup>59</sup>.*

Comme l'empereur allemand, toujours fringant même s'il était doué d'une intelligence médiocre, le fit savoir dans un autre discours adressé au corps des officiers, le colonialisme et l'impérialisme allemands qui, à l'époque, avaient aussi la Chine dans leur ligne de mire, visaient quelque chose de supérieur. Il fallait considérer, disait l'empereur, qu'à l'époque, en Chine, les Allemands se battaient, de conserve avec leurs alliés, unis « pour la grande cause, celle de la civilisation ». Mais : « Nous pensons à quelque chose d'encore plus élevé, à notre religion [...] <sup>60</sup> ».

59. Joseph Kürschner (Hrsg.) : *China. Schilderungen aus Leben und Geschichte. Krieg und Sieg. Ein Denkmal den Streitern und der Weltpolitik*. Berlin : Deutsche Kriegerbund-Buchhandlung 1901. Tl. II, p. 197 sq.

60. Wilhelm II. : « Abschied von den Soldaten am 2. Juli 1900 ». In : *ibid.*, p. 171.

Cet irrationalisme, cette ignorance, liés à l'intolérance, à un sentiment de gigantesque supériorité et à la poursuite cynique d'intérêts économiques particuliers comme d'intérêts prétendument « patriotiques », « nationaux », freinèrent le transfert de savoirs sur la Chine et contribuèrent à faire émerger les représentations les plus entachées de préjugés sur ce pays d'Extrême-Orient.