

histoire
politique
société

Le débat

Les religions du monde communiste

Marcel Detienne, Pierre Legendre, Georges Nivat, Léon Vandermeersch

La politique, l'opinion et les médias

Monique Dagnaud, Gérard Grunberg, Jean-Claude Guillebaud,
Nicolas Tenzer, Dominique Wolton

Le cas Pierre Rivière : pour une relecture

Daniel Fabre, Philippe Lejeune, Jean-Pierre Peter

Philosophie : les chemins de l'histoire

Raymond Bénévent, Henri Gouhier, Gérard Simon

numéro **66** septembre - octobre 1991

Gallimard

Extrait de la publication

LES RELIGIONS DU MONDE COMMUNISTE

- 4 *Marcel Detienne* : En guise d'introduction;
5 *Léon Vandermeersch* : Le nouveau confucianisme.
16 *Georges Nivat* : Déroute de l'utopique et retour au religieux en U.R.S.S. aujourd'hui.
33 *Pierre Legendre* : Qu'est-ce donc que la religion ?
-

LA POLITIQUE, L'OPINION ET LES MÉDIAS

- 41 *Gérard Grunberg* : Les ennemis de l'opinion. L'opinion publique, les politologues et le suffrage universel.
50 *Monique Dagnaud* : Gouverner sous le feu des médias.
58 *Jean-Claude Guillebaud* : Crise des médias ou crise de la démocratie ?
68 Information : une victoire-problème. Entretien avec *Dominique Wolton*.
72 *Nicolas Tenzer* : Haute fonction publique : de la crise individuelle à la faillite politique.
-

LE CAS PIERRE RIVIÈRE : POUR UNE RELECTURE

- 83 *Philippe Lejeune* : Lire Pierre Rivière.
96 *Daniel Fabre* : La folie de Pierre Rivière.
110 *Jean-Pierre Peter* : Entendre Pierre Rivière.
-

PHILOSOPHIE : LES CHEMINS DE L'HISTOIRE

- 120 *Gérard Simon* : De la reconstitution du passé. À propos de l'histoire des sciences, entre autres histoires.
133 *Raymond Bénévent* : Le commencement kantien.
156 Entre fidélité et création. Une vie dans l'histoire des idées. Entretien avec *Henri Gouhier*.
-

LE DÉBAT DU DÉBAT

- 170 *Dominique Ponnau*.
-

Les religions du monde communiste

Nous sommes heureux d'accueillir les textes des premières "Conférences Marcel Mauss" qui se sont tenues à l'automne dernier sous les auspices de la section des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études et dont Marcel Detienne présente brièvement l'intention ci-contre.

Nous en sommes d'autant plus heureux que l'objet de ces conférences rencontre des préoccupations qui n'ont cessé d'être celles du Débat: l'analyse en profondeur de l'évolution des sociétés communistes et l'examen des expressions contemporaines du religieux. Ce sont deux aspects du travail des traditions spirituelles au sein de la décomposition actuelle du dogme marxiste qui sont ainsi successivement envisagés. Léon Vandermeersch situe la portée et la signification du renouveau de la philosophie confucianiste au sein de la culture chinoise contemporaine. Georges Nivat s'interroge sur les problèmes que soulève le regain de la foi dans l'univers russe en fonction des pesanteurs historiques de l'Église orthodoxe. Pierre Legendre revient enfin, à partir de ces deux exemples, sur la définition même de la "religion" et sur les enjeux qui s'attachent aujourd'hui à son étude.

En guise d'introduction

Les « religions du monde communiste » en trois exposés. Une triple avancée dans un paysage pluri-continental, chaque jour bouleversé par de nouveaux séismes. N'est-ce pas l'indice d'une naïveté, voire d'une légèreté à tous égards répréhensible ? Et combien surprenante si le lecteur, justement indigné, découvre que l'affaire est menée conjointement par l'École pratique des hautes études depuis la citadelle des sciences religieuses et par le Collège international de philosophie qui n'a jamais sous-estimé l'importance de la religion.

Disons-le d'un mot : la faute en est à Marcel Mauss. Pendant quarante ans, depuis 1901, ce neveu de Durkheim, fondateur de l'anthropologie sociale en France, entre les Hautes Études et le Collège de France, n'a cessé de réfléchir à la complexité des phénomènes religieux. Lesquels phénomènes sont un objet privilégié pour l'École pratique des hautes études, depuis 1886, date de la création d'un espace profane destiné à l'examen, à la comparaison, à la critique des faits dits ou perçus comme religieux.

Depuis le premier étage de la Sorbonne et du haut de la montagne Sainte-Geneviève, historiens et philosophes, anthropologues et sociologues sont d'accord avec les observateurs engagés des sociétés contemporaines : ce sont les religions, les idées-foi, les mythologies qui font marcher le monde et s'affronter les nations. Dès lors, pourquoi les uns et les autres ne viendraient-ils pas porter sur la place publique les grands débats suscités par la force et la pertinence du religieux ! D'où la tenue des premières « Conférences Marcel Mauss », fin novembre-début décembre 1990, et les trois textes ici publiés où le lecteur reconnaîtra sans peine qu'il y est bien aussi question du communisme comme religion. Mais qu'est-ce donc que la religion, demandera Pierre Legendre, en notre nom à tous ?

Yves Duroux et Michel Deguy ont œuvré à instituer ces premières conférences et celles qui suivront. Outre les conférenciers qui ont payé de leur personne, il faut remercier celles et ceux qui ont pris une si belle part aux échanges et aux discussions : singulièrement Kristofer Schipper, Julia Kristeva, Michel Lesage, Jean Baubérot, Christian Jambet et Myriam Revault d'Allonnes.

Marcel Détienne

Cet article est paru en septembre-octobre 1991 dans le n°66 du *Débat* (p. 4).

Léon Vandermeersch

Le nouveau confucianisme

Ce qu'on a pris l'habitude d'appeler « confucianisme » dans les langues occidentales se rapporte à ce qu'on dénomme en chinois *rujia* (ou *ruxue* ou *ru jiao*), d'une expression qui signifie, en réalité, non pas *doctrine de Confucius*, mais à peu près *doctrine des lettrés*. Il s'agit d'un système de croyances et d'idées dominant toute la tradition chinoise et dans l'élaboration duquel, si Confucius a joué un rôle fondateur, ce n'est nullement par des innovations doctrinales, et encore moins comme réformateur religieux, mais simplement en circonscrivant l'ensemble des textes fondamentaux qui en ont constitué depuis la base scripturaire – textes devenus les *canons* du confucianisme (je continuerai à me servir de ce dernier terme par commodité pour parler de la *doctrine des lettrés*). J'ajoute que le corpus canonique du confucianisme n'a lui-même aucun fondement théologique, n'a rien d'un credo, et que la tradition chinoise y voit essentiellement un recueil de principes de philosophie de la nature universelle et de principes politico-moraux portant à élever l'homme, la société et le monde toujours à un meilleur état d'harmonie.

S'agit-il là de religion ? Certainement pas au sens que prend le mot appliqué aux grandes confessions de foi que sont le judaïsme, le christianisme ou l'islam, et même pas au sens où il peut s'appliquer aux croyances du taoïsme ou du bouddhisme. Cependant, le confucianisme n'a pas rejeté, mais absorbé l'ancienne religion chinoise, en la réinterprétant cosmologiquement. Il en a savamment exploité les rites dans leur finalité sociale. Enfin et surtout, il reconnaît aux valeurs de l'éthique un caractère absolu qui ne leur est conféré ailleurs que par la théologie. Ce qui fait du confucianisme, sinon une religion, en tout cas un humanisme chargé d'une signification existentielle que les autres cultures ne développent qu'au plan religieux.

Quant à l'expression *nouveau confucianisme*, elle non plus n'était pas chinoise avant de servir d'emblème aux représentants du courant de pensée contemporain dont nous allons parler. Le terme de *néo-confucianisme* a en effet été forgé par les sinologues occidentaux pour distinguer du confucianisme ancien, plus ou moins supplanté par le bouddhisme et le taoïsme du début des *Six-Dynasties* à la fin des Tang (du III^e au X^e siècle), la renaissance confucianiste qui se produit sous les Song (à partir du XI^e siècle). Cette renaissance confucianiste, dont le plus grand représentant est Zhu Xi (1130-1200), se caractérise par un remarquable approfondissement ontologique des principes de l'ancienne doctrine, précisément pour battre en brèche la supériorité du bouddhisme et du taoïsme au plan de la spéculation métaphysique. C'est pourquoi on la désigne en chinois du nom de *Daoxue* ou *Lixue*, c'est-à-dire *d'école du Dao* ou *école de la raison ontologique des choses*. Cependant, l'expression *nouveau confucianisme* a été reprise en chinois (sous la forme *xinrujia* ou *xinruxue*) pour désigner ce qu'on s'est plu à considérer comme une seconde renaissance de la pensée confucianiste au XX^e siècle, chez une pléiade de penseurs qui ont choisi eux-mêmes cet emblème avec d'autant plus de raison qu'ils revendiquaient l'héritage intellectuel des grands maîtres de

Léon Vandermeersch est notamment l'auteur de *Le Nouveau Monde sinisé*, Paris, P.U.F., 1986. *Le Débat* a déjà publié « Écriture et langue graphique en Chine » (n° 62).

Cet article est paru en septembre-octobre 1991 dans le n°66 du *Débat* (pp. 5 à 16).

l'école du Dao des époques Song et Ming, en récusant les critiques dont ces maîtres avaient fait l'objet de la part de la sèche philologie du retour aux études Han des XVIII^e et XIX^e siècles. En chinois, l'expression apparaît pour la première fois en août 1940, sous la plume de He Lin (nouveau confucianiste lui-même), dans un article intitulé « Le nouveau développement de la pensée confucianiste », paru dans le numéro inaugural de la revue *Sixiang yu shidai* (« Pensée de notre temps ») que venaient de fonder des professeurs de l'université nationale du Zhejiang alors repliée à Zunyi (à l'époque dans le Jiangxi, aujourd'hui dans le Guizhou). Cependant, le courant de pensée que recouvre cette dénomination a déjà, à l'époque, une vingtaine d'années d'existence. Je me propose de vous en présenter l'historique, depuis son apparition dans le contexte de la grande secousse culturelle du 4 mai 1919 jusqu'à ses plus récents développements actuels, à travers trois générations, qui se sont situées, la première surtout par rapport au mouvement du 4 Mai, la deuxième, surtout par rapport au marxisme, et la troisième, celle d'aujourd'hui, surtout par rapport à ce phénomène marquant de la fin du siècle présent qu'est le développement spectaculaire des pays sinisés accédant à l'industrialisation.



Trois des plus grandes figures intellectuelles de la Chine du xx^e siècle représentent par excellence la première génération du nouveau confucianisme : celles de Liang Shuming (1893-1988), de Xiong Shili (1885-1968) et de Feng Youlan (né en 1895 et qui vient de mourir le 26 novembre dernier). Ce qui les rapproche, c'est la volonté de défendre les valeurs confucianistes les plus significatives de la culture chinoise, face aux attaques iconoclastes conduites par Hu Shi pour « abattre la boutique de Confucius » afin de faire place nette à la culture occidentale. Les historiens du mouvement du 4 Mai ont souvent fait de ces trois personnalités des figures typiques d'un conservatisme qualifié de culturaliste. On leur rend mieux justice aujourd'hui. Conservateur, aucun des trois ne l'a été. On les trouve au contraire clairement engagés du côté de la révolution chinoise. Mais ils ne croient pas que la modernisation de la Chine doive passer par le traitement drastique d'une occidentalisation à outrance. Aussi sensibles à la gravité de la crise d'identité culturelle qui frappe leurs compatriotes qu'à l'urgence d'entreprendre la construction d'une société nouvelle, ils pensent qu'on ne saurait bâtir le futur sans aucun appui sur la tradition. À la différence des Liu Shipei, Zhang Binglin, Liang Qichao et autres militants de la cause de la préservation de *l'essence nationale (guocui)* chinoise dans sa pureté éternelle au sein d'une élite aristocratique, ils sont convaincus de la nécessité de fonder un nouvel humanisme enrichi des valeurs de la science et de la démocratie apportées par l'Occident. Mais ils pensent que la culture chinoise a suffisamment de vitalité pour que, fécondée par ces apports occidentaux, elle puisse elle-même fructifier à nouveau. Et ils vont, chacun avec son originalité, s'efforcer de retrouver la sève confucianiste capable de nourrir cette fructification nouvelle.

Au moment où l'université de Pékin est au cœur du foisonnement des idées auxquelles ont donné libre cours la chute de Yuan Shikai et l'échec de la tentative de restauration des Qing de Zhang Xun, Liang Shuming y est professeur de philosophie. Sa jeunesse a été marquée par une éducation primaire et secondaire reçue dans des établissements pékinois de type moderne, où il a même appris un peu d'anglais. En 1911, il s'est affilié à la Ligue révolutionnaire et participe au mouvement insurrectionnel. Mais, désapprouvé par sa famille et vite déçu lui-même par la politique, à la suite d'une crise de conscience aiguë qui lui fait presque renoncer à la vie, il se plonge dans l'étude du bouddhisme. C'est au titre des études bouddhiques qu'il est recruté à l'université de Pékin à vingt-quatre ans, en 1917. Là-dessus, en 1918, le suicide de son père, lettré à l'esprit ouvert mais profondément attaché aux principes confucianistes, lui fait éprouver dra-

matiquement le désarroi dans lequel est plongée l'intelligentsia chinoise. Revenu au confucianisme, il va s'en faire désormais dans son enseignement, dans ses écrits et même dans un programme pratique de réforme rurale, une sorte de prophète, se plaçant délibérément à l'écart des partis et au-dessus des controverses. La ligne maîtresse de sa réflexion est définitivement fixée dès son premier ouvrage, paru en 1921 et immédiatement célèbre : *La Culture orientale et la culture occidentale et leur philosophie*. Pour lui, l'esprit national des peuples – ce qu'il appelle le *grand nous (dawo)* – est animé d'une volonté qui dynamise la vie de l'humanité d'une poussée analogue à celle qui fait évoluer les espèces animales et végétales. La culture est l'expression de la façon dont les peuples, chacun à leur manière, résolvent les contradictions qui se présentent entre l'élan de cette volonté et les obstacles que lui oppose le monde environnant. Toutes les cultures se rapprochent plus ou moins de trois archétypes suivant lesquels se déploie telle ou telle vision du monde. Le premier archétype est l'expression de l'emportement en avant, hors de soi, de la volonté humaine de conquête et de domination du monde. C'est celui auquel se rattache la culture occidentale. Le deuxième archétype est l'expression du retour sur soi de la volonté humaine aspirant moins à dominer le monde qu'à se transformer elle-même pour se mettre en harmonie avec l'univers. C'est celui auquel se rattache la culture chinoise. Enfin le troisième archétype est l'expression du retrait en deçà de soi de la volonté humaine cherchant la solution des contradictions qu'elle rencontre dans l'extinction du désir et la sortie de l'existence. C'est celui auquel se rattache la culture indienne. Ces trois archétypes culturels devraient idéalement, selon Liang Shuming, se succéder en trois phases ; et, en particulier, la recherche de l'harmonie entre soi et l'univers devrait n'intervenir qu'à partir d'une maîtrise suffisante du monde environnant. Mais la culture chinoise est entrée trop vite dans cette phase, sans avoir suffisamment développé les moyens de maîtriser les contraintes physiques qui étouffent l'humanité. Cette culture s'est ainsi détournée de la science et des techniques, qui y sont demeurées à l'état embryonnaire, pour exalter une harmonie purement morale entre l'homme et la nature, laissant économiquement les populations croupir dans le sous-développement. Inversement, la culture occidentale a manqué le retour de la volonté humaine sur elle-même, et continue d'emporter l'homme hors de soi dans un mouvement qui entraîne son aliénation radicale. L'homme occidental, prolétarisé par le capitalisme, réifié par le machinisme, court à sa déshumanisation. Pour la Chine, Liang Shuming projette la construction d'une nouvelle société par des réformes susceptibles d'apporter le développement économique, mais sur la base du système des valeurs confucianistes revivifiées. Il a d'ailleurs entrepris personnellement, avec ses étudiants, d'engager la réalisation de ces réformes en poursuivant plusieurs actions de développement des campagnes chinoises, notamment au Shandong, où il a fondé en 1931 un Institut de recherche pour la reconstruction rurale qu'il a dirigé jusqu'à la guerre.

Recruté, lui aussi, à l'université de Pékin, en 1919 et précisément par Liang Shuming qui avait besoin d'un assistant pour l'enseignement du bouddhisme, Xiong Shili avait auparavant participé à peu près à tous les mouvements insurrectionnels chinois, anti-mandchous d'abord, pro-républicains ensuite. Fils d'un petit maître d'école d'ascendance paysanne du Hubei, orphelin à dix ans, il reçoit les leçons d'un ami de son père, lit des ouvrages d'avant-garde, s'engage à dix-sept ans, en 1902, dans les troupes de l'armée chinoise nouvelle, équipée à l'occidentale. Il passe le concours d'entrée à l'École militaire d'infanterie, mais le voici bientôt arrêté pour activités révolutionnaires. Il s'enfuit au Jiangxi, rallie les insurgés de 1911. En 1912, abandonnant sa prime de démobilisation à ses frères pour leur permettre d'acheter une parcelle de terre, il s'en va vivre dans un temple, lit les auteurs chinois classiques en même temps que des traductions d'ouvrages occidentaux de philosophie. En 1917, il rejoint les troupes rebelles au gouvernement de Pékin et entre à Canton au secrétariat du gouvernement militaire de Sun Yat-sen. Dégoûté par la pagaille qu'il y trouve, il décide à trente-cinq ans de se retirer de l'action et de se consacrer à l'étude. Il devient à Nankin le meilleur

élève d'Ouyang Jingwu, fondateur de l'Association chinoise du bouddhisme, sous l'autorité duquel il étudie les grands traités de l'*École bouddhique de la simple cognition (Weishilun)* qui réduit toute la réalité phénoménale à une production du *tréfonds de la conscience du soi (alâya)* où s'emmagent, d'existences en existences successives, les imprégnations de l'illusion de l'être. Ce sont ces études qui lui valent d'être appelé à enseigner à l'université de Pékin. Mais voilà que dans ses leçons, ce qu'il se met à développer, à la grande fureur de son maître Ouyang Jingwu, ce n'est plus la doctrine bouddhique, c'est une reconversion de l'ontologie de la simple cognition en une nouvelle ontologie de son cru, articulée sur la cosmologie confucianiste du *Yijing* (le *Canon des mutations*). Au concept bouddhique de *tréfonds de la conscience du soi*, sa philosophie substitue le concept néo-confucianiste de *cœur (Xin)*, au sens de cœur de l'être constituant l'absolu de la nature universelle, de la *natura naturans*. Produit par la nature universelle, le flux des innombrables mutations phénoménales n'est plus, comme dans le bouddhisme, un voile d'illusions qu'il s'agit de dissiper pour trouver le salut dans l'extinction de la conscience désirante, mais la réalité même de l'être, éternellement changeante, « comme les vagues de la mer ne sont autre chose que la mer elle-même ». La vocation de l'homme est d'abord de retrouver et d'exalter en lui-même, puis de répandre par son rayonnement personnel dans la société et le monde, le sens des transformations des phénomènes, la *raison du Ciel (tianli)* comme disent les néo-confucianistes des époques Sang et Ming, à laquelle le saint s'identifie par sa conscience morale.

Dans la ligne de toute la tradition philosophique chinoise, et plus spécialement dans celle du néo-confucianisme, l'ontologie de Xiong Shili est pensée non pas à partir d'une réflexion sur les raisons métaphysiques qui peuvent permettre de rendre compte de l'existence du monde physique, mais à partir d'une réflexion sur les raisons métamORALES qui peuvent fonder le système des valeurs éthiques. Cependant, à la différence des anciens philosophes chinois, qui s'exprimaient dans un discours discontinu de brefs essais traitant isolément des questions que rencontrait leur méditation au fil de leurs lectures et des vicissitudes de leur vie, Xiong Shili s'est efforcé d'organiser ses idées en en construisant l'exposition à l'instar des grands systèmes philosophiques occidentaux. Son principal ouvrage, une *Nouvelle théorie de la simple cognition*, publiée en une première version de langue écrite en 1932, puis en une seconde version de langue parlée en 1947, est un traité dont la composition systématique est sans précédent dans toute l'histoire de la littérature philosophique chinoise. Pourtant, l'extraordinaire effort de concentration spéculative qu'il représente, compte tenu de ce qu'était le discours philosophique traditionnel en Chine, ne saurait être interprété comme symptomatique d'une fuite dans le monde des idées par impuissance à affronter les drames de la réalité chinoise contemporaine. Si Xiong Shili s'est voué à la construction d'un grand système philosophique, c'est avec la conviction qu'il fallait avant tout, pour remédier à la déliquescence culturelle dans laquelle s'enfonçait la Chine, redonner à ses compatriotes une vision du monde cohérente, appuyée sur leur propre tradition, mais renforcée par une structure logique calquée sur celle que les penseurs occidentaux donnent à leurs raisonnements. Toute l'œuvre de Xiong Shili est ainsi animée d'une intense passion intellectuelle, dont elle tire une très grande force en dépit de ce que peuvent y avoir souvent de défaillant la rigueur d'analyse et l'exactitude des références doctrinales.

Xiong Shili et Liang Shuming n'ont de la tradition culturelle occidentale, en dehors de leur expérience de son impact sur le monde intellectuel chinois, qu'une connaissance indirecte. Ils n'ont ni l'un ni l'autre voyagé à l'étranger, ni l'un ni l'autre lu d'ouvrages occidentaux autrement qu'en traduction. Feng Youlan, lui, est un profond connaisseur de la philosophie occidentale. Dès qu'il est diplômé de la section de philosophie chinoise de l'université de Pékin, à vingt-trois ans, il part pour l'université Columbia de New York avec une bourse qui lui permettra d'y étudier quatre ans, jusqu'à un « Ph.D. » qu'il obtient en 1923. À partir

de 1927, c'est à l'université Qinghua qu'il poursuivra sa carrière – une université originellement fondée, en 1909, grâce à la restitution à la Chine par les États-Unis de l'indemnité qui leur avait été payée en compensation des dommages subis lors de la guerre des Boxers, et fondée comme école préparatoire pour les boursiers en partance pour les universités américaines. Qinghua a conservé des liens étroits avec le monde américain. Après la guerre, Feng Youlan sera d'ailleurs pendant deux ans – de 1946 à 1948 – l'hôte des universités de Pennsylvanie, de Hawaï et de Princeton. L'ensemble de son œuvre peut, d'une certaine manière, se ramener à une lecture à l'occidentale de la pensée chinoise. Son ouvrage majeur est une monumentale *Histoire de la philosophie chinoise* de Confucius à l'école du retour aux études Han de la fin du XIX^e siècle, la première histoire aussi exhaustive de la pensée chinoise qui ait jamais été écrite. À travers cette histoire, ce que recherche Feng Youlan c'est ce qui, d'une tradition de philosophie liée à un état de société dont l'évolution n'a pas dépassé le stade de l'Occident médiéval, peut être validé, et moyennant quelle réinterprétation, pour répondre aux exigences de la modernité. La recherche débouche sur une série de six courts traités, intitulés *Nouvelle (théorie) du néo-confucianisme, ... de la pratique, ... de la moralité, ... de la nature humaine, ... du sens du discours philosophique, ... de l'esprit de la philosophie*, publiés de 1939 à 1947, où Feng Youlan s'efforce de réélaborer les concepts clés de la philosophie chinoise classique, en s'appuyant surtout sur leur interprétation par l'école de Zhu Xi, et de les réarticuler sur la vision du monde qui est à l'horizon de la civilisation avancée apportée par l'Occident. Fêré surtout de néo-réalisme et de philosophie analytique, du fait de sa fréquentation des penseurs américains, Feng Youlan se laisse cependant attirer par l'approche marxiste des problèmes économiques et sociaux de la Chine. En 1933, il a passé cinq semaines en U.R.S.S. à visiter des centres industriels, des exploitations agricoles et des établissements d'enseignement, puis six mois dans des universités anglaises dont le conservatisme l'étonné. De ce voyage, il a ramené l'impression que le collectivisme et le capitalisme ne sont que deux variantes de l'organisation sociale de la production industrielle de masse qui caractérise la civilisation avancée, et que l'évolution des sociétés modernes vers le socialisme est inéluctable. Est-ce ce qui va le conduire, quinze ans plus tard, lorsque les communistes auront pris le pouvoir à Pékin, à abjurer tout ce qu'il avait écrit jusque-là et à confesser une foi marxiste toute neuve ? La conversion de Feng Youlan au marxisme et à la pensée Mao Zidong après 1949 est un scandale énigmatique. Scandaleuse aux yeux de tous ses amis à l'étranger, elle reste une énigme par le tour délibérément grotesque que Feng Youlan a donné à ses innombrables autocritiques – il en dénombrait lui-même déjà cent trente-cinq en 1958 –, comme s'il n'endossait le dogmatisme régnant que pour s'en faire le pitre. C'est dans cette équivoque qu'il a constamment conservé son poste de professeur de philosophie à l'université de Pékin (réinstallée sur l'ancien campus de Qinghua), et qu'il a même constamment siégé à la Conférence politique consultative du peuple chinois, dont il était encore à sa mort, à quatre-vingt-quinze ans, membre du comité permanent.

Xiong Shili et Liang Shuming ont, eux aussi, rallié en 1949 le régime socialiste ; mais, le premier pour s'enfermer dans un silence volontaire sans quitter sa retraite de Shanghai – tout en continuant de toucher jusqu'à la fin de sa vie son salaire de professeur de l'université de Pékin –, et le deuxième, pour y gagner la réputation d'avoir été le seul intellectuel de Chine populaire à avoir jamais personnellement tenu tête à Mao Zidong.



La deuxième génération du nouveau confucianisme va au contraire s'exiler à Hong Kong et à Taiwan en dénonçant le régime de Pékin comme fossoyeur de la culture chinoise, sans pour autant faire cause com-

mune avec le Guo-mindang. Elle se compose surtout d'élèves de Xiong Shili et d'élèves d'un très grand historien du néo-confucianisme et de la culture chinoise en général, dont je n'ai pas parlé parce qu'il n'a pas fait lui-même œuvre de philosophe, Qian Mu, également exilé à Hong Kong en 1949, et qui vient de mourir à Taïpei le 30 août dernier à l'âge de quatre-vingt-seize ans. Rapprochés par l'exil, les membres de cette génération – les plus célèbres sont Tang Junyi (1909-1978), Xu Fuguan (1903-1982) et Mou Zongsan (né en 1909 et toujours vivant aujourd'hui à Hong Kong) – vont donner beaucoup plus de cohésion au nouveau confucianisme en lui créant des revues et en s'organisant en cercles académiques. La première revue, fondée dès 1947 sur le continent, *Lishi yu wenhua* (« Histoire et culture »), ne vivra que le temps de quatre numéros. La suivante, *Xueyuan* (« Principe de l'étude »), ne durera qu'un an et demi. Mais ensuite *Minzhu pinglun* (« La critique démocratique ») se maintiendra dix-sept ans. C'est que cette dernière publication est appuyée sur l'Académie de la nouvelle Asie (*Xinyashuyuan*) – *Xinya* en abrégé –, fondée en 1949, le 10 octobre ou « double dix » jour de la fête nationale de la République chinoise. Cette académie sera le principal foyer d'idées du nouveau confucianisme jusqu'à ce qu'elle soit absorbée dans l'université chinoise de Hong Kong lors de sa création en 1963. *Xinya* avait eu quelques précédents éphémères remontant à l'époque de la guerre et de l'exil provincial des intellectuels chinois ayant fui Pékin. En 1939, Ma Fu, l'un des plus ardents défenseurs du confucianisme, avait fondé dans un vieux temple perdu dans les montagnes du canton de Leshan, dans le Sichoan, l'Académie de la restauration de la nature humaine (*Fuxing shuyuan*). En 1940, Liang Shuming avait fondé à Chongqing l'Académie de l'effort pour la vertu (*Mianren shuyuan*), et Zhang Junmai (1887-1969) – plus connu sous son nom américanisé de Carson Chang –, à Dali, dans le Yunnan, l'Académie de la culture nationale (*Minzuwenhua shuyuan*). Enfin, en 1948, les élèves de Xiong Shili avaient fondé dans les montagnes de Plomb (*Yanshan*) du Jiangxi l'Académie du lac de l'Oie (*Ehu shuyuan*). Installée pauvrement par Qian Mu dans un quartier populaire de Kowloon, *Xinya* acquiert très vite un grand renom. Ses promoteurs réussissent à en faire une institution très originale, participant à la fois du style des anciennes académies de l'époque Song, lieux d'élection du néo-confucianisme dont avaient voulu s'inspirer tous les fondateurs des précédentes académies du nouveau confucianisme, et de l'organisation des collèges universitaires modernes de type américain. Là-dessus, au milieu des années cinquante, un deuxième foyer confucianiste se constitue à Taïwan : dans le département chinois de l'université protestante *Donghai* de Taizhong, que dirige alors Xu Fuguan, et où Mou Zongsan devient professeur en 1956. Une Amicale de l'humanisme (*Renwen youhui*) rassemble tous les sympathisants du mouvement. En 1962 sera fondée l'Association académique de l'humanisme oriental (*Dongfang renwen xuehui*), centrée à la fois sur *Xinya* et sur Donghai, et qui regroupe les enseignants spécialistes du confucianisme du monde entier : non seulement de Hong Kong et de Taïwan, mais aussi du Japon, de Corée, de Singapour, des États-Unis, d'Australie et d'Europe.

Quels sont alors les thèmes privilégiés du nouveau confucianisme ? On peut s'en faire une idée à partir d'un long manifeste pour la réévaluation de la culture chinoise lancé par les principaux représentants de ce qui est maintenant devenu un mouvement affirmé. Le texte en a été publié en version chinoise dans les numéros du Nouvel An 1958 des revues *Critique démocratique* et *Renaissance* (*Zaisheng*), et en version anglaise (dans une traduction du pasteur R. P. Kramers qui travaillait alors à Hong Kong aux traductions de la Bible en chinois) dans le numéro d'octobre 1960 de la revue *Chinese Culture* de l'Institut universitaire du même nom de Taïpei. En voici les points principaux.

On observera d'abord que le manifeste, qui en appelle aux intellectuels du monde entier – c'est la raison pour laquelle ses auteurs ont voulu le diffuser en version anglaise –, s'adresse moins aux Chinois qu'aux Occidentaux et, parmi ceux-ci, vise particulièrement les sinologues. À la sinologie occidentale, il fait grief

de n'avoir de la culture chinoise qu'une approche soit biaisée, soit stérilisante. Biaisée est l'approche des missionnaires d'autrefois, déformant l'esprit de la culture chinoise pour les besoins de leur apologétique, comme aussi l'approche des spécialistes d'aujourd'hui de la Chine contemporaine, qui réduisent toute la réalité chinoise à ses aspects politiques. Stérilisante est l'approche de la sinologie érudite, qui dissèque la culture chinoise comme s'il s'agissait d'une culture morte, et la transforme en objet de musée.

Ce que ne voit pas la sinologie occidentale – et encore moins les marxistes chinois, traîtres à leur propre culture –, c'est, dit le manifeste, la véritable dimension du confucianisme, sa dimension spirituelle. Il est vrai que la tradition chinoise ne véhicule pas de religion théologique de la forme du christianisme. Mais il y a au cœur du confucianisme une dimension quasi religieuse de spiritualité morale, qui s'exprime dans la philosophie chinoise par la doctrine de la conaturalité de la conscience de l'homme et de la raison du Ciel. C'est cette doctrine que symbolisent les anciens rites de sacrifice au Ciel, à la Terre, aux ancêtres. C'est elle qui est au centre de l'ontologie métamorphique du néo-confucianisme, où est admirablement développée la théorie du principe céleste de la moralité humaine. Et si le sens de la transcendance est le sens de ce qui est au-delà de la mort dont témoigne à la limite le sacrifice de la vie, ce sens de la transcendance est aussi fort chez l'homme de bien confucianiste qui se laisse tuer pour faire triompher la vertu – on dit en chinois *shasheng chen-gren* – que chez le croyant chrétien martyr de sa foi.

Que cet esprit de l'humanisme chinois, continue le manifeste, ait pu développer une culture exceptionnellement réussie de l'harmonie de l'homme et de l'univers, la pérennité de la culture chinoise plurimillénaire le prouve. Dénigrer cette culture sous prétexte que son histoire n'a été qu'une longue stagnation, c'est oublier que si les autres cultures n'ont pas stagné, c'est qu'elles ont toutes péri au bout de quelques siècles.

Non que la culture chinoise soit sans faiblesses. Il est vrai, reconnaît le manifeste, qu'elle n'a su développer ni les sciences et les techniques, ni des institutions politiques convenables. La raison en est que l'humanisme chinois a été polarisé par le sens des valeurs morales au point de refouler le développement de la connaissance objective du monde et de la société. L'exemple de la culture occidentale a fait prendre conscience de cette faiblesse. Mais la conquête de la civilisation scientifique et de la démocratie moderne ne saurait se faire que dans l'esprit de la culture chinoise, c'est-à-dire en se gardant de dissocier radicalement, comme le fait la tradition occidentale, la vision morale du monde de la rationalisation objective des choses, car une telle dissociation conduit fatalement à la déshumanisation de l'homme. D'ailleurs, si la Chine a beaucoup à apprendre de l'Occident, elle pourrait bien avoir quelques leçons à lui donner, surtout en ce qui regarde les valeurs que la tradition chinoise incarne mieux qu'aucune autre, et que le manifeste énumère comme étant les suivantes :

- l'acceptation des choses comme elles sont, sans frustration, par une ascèse du détachement qui délivre de la frénésie dans la poursuite du progrès ;
- le sens d'une approche spirituelle des êtres, qui ne les heurte pas aux angles du savoir purement conceptuel ;
- la véritable compassion, à laquelle permet seule d'accéder la délivrance bouddhique de l'égoïsme, la charité chrétienne n'étant souvent qu'un subterfuge de l'aspiration égoïste à la bénédiction divine ;
- le sens de la profondeur de l'histoire, à la mesure de la seule culture multimillénaire existante dans le monde contemporain ;
- une ouverture à la fraternité de tous les hommes fondée sur l'idée de la bonté de la nature humaine, au lieu d'un amour de l'humanité infecté par la vieille croyance au péché originel.

D'autre part, le manifeste consacre un chapitre entier à dénoncer d'un côté le renvoi toujours à plus tard, par le Guomindang, de l'échéance de la démocratisation, et, de l'autre, avec beaucoup plus de vigueur encore, la prétendue démocratie populaire du régime communiste.

Le nouveau confucianisme de la deuxième génération rejette donc la voie socialiste bien plus catégoriquement que ne l'avait fait celui de la première génération. Mais il n'est pas pour autant tellement à l'aise sous le régime du Guomindang, et d'autant moins qu'à Taiwan les épigones de Hu Shi continuent d'attaquer violemment les défenseurs du confucianisme – Hu Shi qui, à la suite d'une intervention musclée contre la tradition chinoise prononcée le 6 novembre 1961 à un colloque sur l'Asie orientale, est accusé par Xu Fuguan d'être la « honte des Chinois ». D'où vient que, dans les années soixante et soixante-dix, c'est principalement à Hong Kong que le nouveau confucianisme fait élection de domicile intellectuel. Or, Hong Kong n'est pas précisément un lieu particulièrement porteur pour un mouvement d'idées. D'autant plus étonnant est le phénomène remarquable auquel on assiste dans les années quatre-vingt, d'une explosion d'intérêt, dans le monde chinois tout entier, pour le nouveau confucianisme, au moment où il passe à la troisième génération.

Dès 1978, l'année même de la mort de Tang Junyi, paraît un ouvrage qui inaugure les recherches sur ce courant de pensée : *Le Nouveau Confucianisme et la crise intellectuelle dans la Chine contemporaine* (en chinois), de Zhang Hao, professeur à l'université de l'Ohio. Trois ans plus tard, en octobre 1982, se tient à Taipei un colloque sur le « nouveau confucianisme et la modernisation de la Chine », auquel participent notamment Zhang Hao, Liu Shuxian, professeur à l'université chinoise de Hong Kong, Yu Ying-shi, professeur à l'université de Princeton, Lin Yusheng, professeur à l'université de Chicago, devenus figures marquantes de la nouvelle vague du mouvement avec Tu Wei-ming, de l'université de Harvard, Lao Siguang, et d'anciens élèves de Mou Zongsan comme Cai Renhou et Wang Bangxiong.

Mais encore plus spectaculaire est le réveil de l'attention au nouveau confucianisme en Chine populaire, qui coïncide avec le virage imprimé à la ligne politique de la direction communiste par Deng Xiaoping. Le premier numéro de la revue *Zhongguo zhexue* (« Philosophie chinoise »), lancée en 1979, présente un article de Liang Shuming, fait de souvenirs autobiographiques. L'année suivante, en 1980, le troisième numéro de la même revue ouvre ses colonnes à Feng Youlan, dont les soixante années d'activités professorales seront célébrées solennellement en 1983 à l'université de Pékin. En septembre 1984 est créée à Qufu, ville natale de Confucius, une fondation Confucius, sous la présidence d'honneur de Gu Mu, membre du secrétariat du Comité central du P.C.C., et avec Liang Shuming et Feng Youlan comme conseillers honoraires. En octobre de la même année est fondée à Pékin l'Académie de la culture chinoise (*Zhongguo wenhua shuyuan*), dirigée par Tang Yijie, fils du grand bouddhologue Tang Yongtong et lui-même professeur de philosophie à l'université de Pékin. L'Académie s'ouvre largement aux représentants du nouveau confucianisme de la Chine extérieure dans sa revue, dans ses autres publications (éventuellement imprimées à Hong Kong ou Shenzhen), dans ses séminaires, auxquels sera invité notamment Tu Wei-ming. En décembre 1985 se tient à Huangzhou (dans le Hubei), village natal de Xiong Shili, un colloque international sur le philosophe à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance. En septembre 1987, un imposant colloque national entièrement consacré au nouveau confucianisme se tient à Xuancheng (dans l'Anhui), quelques jours avant le grand colloque international de Qufu qui porte sur toute l'histoire du confucianisme.

Dans les manuels d'histoire de la philosophie chinoise contemporaine publiés en Chine populaire avant les années quatre-vingt, le nouveau confucianisme est purement et simplement passé sous silence : en dehors du marxisme chinois et de la pensée Mao Zidong ne sont mentionnés, brièvement, que le « triple démisme » de Sun Yatsen, la pensée bourgeoise relativement progressiste de Zhang Binglin et la pensée

bourgeoise réactionnaire de Hu Shi. Après le colloque de Xuancheng, Fang Keli, professeur à l'université Nankai de Tianjin et lui-même marxiste bon teint, n'hésite pas à écrire que « parmi les courants de pensée de la Chine contemporaine, mis à part le marxisme, il n'y a que le nouveau confucianisme qui ait su ouvrir des voies à partir de l'héritage du passé, montrer une créativité certaine sur le plan théorique, exercer une influence importante et faire preuve d'une vitalité prolongée ». En 1988, Fang Keli est chargé par la Commission d'État de l'éducation de la direction d'un programme quinquennal de recherche sur le nouveau confucianisme, mobilisant quarante-sept chercheurs de dix-huit unités académiques, en vue de l'édition d'une trentaine de volumes de textes et travaux – le premier vient d'être publié.

D'où vient cet engouement ? Assurément du fait que la conscience chinoise est frappée par la récente réussite économique dans laquelle triomphent les pays sinisés du pourtour de la Chine, ceux qu'on appelle les « petits dragons » :

Hong Kong, Singapour, Taiwan et la Corée du Sud. C'est là que se trouve l'une des raisons déterminantes des changements de politique économique décidés par Deng Xiaoping. C'est là aussi que prend corps l'idée d'une dynamique de développement fondée sur des valeurs culturelles spécifiquement chinoises. C'est pourquoi, si la troisième génération du nouveau confucianisme remet à l'honneur l'étude des premiers penseurs de ce courant – et, en particulier, l'étude de l'œuvre fort difficile de Xiong Shili, beaucoup plus largement diffusée et commentée aujourd'hui qu'elle ne l'avait été de son vivant –, c'est en y ajoutant un apport qui lui est propre : une réflexion de style wébérien sur les caractéristiques d'un dynamisme de l'économie participant de l'esprit du confucianisme.

Cette réflexion part d'une critique de l'analyse négative qu'avait faite Max Weber du confucianisme comme idéologie à laquelle serait radicalement étrangère toute tension entre les imperfections d'ici-bas et le Bien transcendant du royaume de Dieu, assez puissante pour induire un effort véritablement agissant de rationalisation et de réorganisation du monde tel que celui qui a fait naître le capitalisme sous l'inspiration de l'éthique protestante. En réalité, écrit par exemple Yu Yingshi, Max Weber n'a vu du confucianisme que l'image appauvrissante que lui en présentait la sinologie occidentale. Le confucianisme authentique trouve une grande force dans une dimension spirituelle qui s'est surtout développée avec le néo-confucianisme, enrichi en particulier de la réforme zen du bouddhisme, comparable, pour ce qui est du monde chinois, à ce qu'a été la réforme protestante pour le monde occidental. À preuve, le développement du commerce et l'ascension sociale des marchands, pénétrés d'idéaux éthiques néo-confucianistes, sous les Ming et au début des Qing, surgissement finalement écrasé, malheureusement, par une bureaucratie d'État rétrograde. Ainsi se trouve complètement retournée l'explication avancée chez les sinologues occidentaux du sous-développement de la Chine par l'influence néfaste et inhibitrice du confucianisme, en explication, chez les nouveaux confucianistes, de l'essor économique des pays nouvellement industrialisés d'Extrême-Orient par l'influence positive du même confucianisme. Dans un esprit tout à fait wébérien, les capacités reconnues des Chinois à épargner, à gérer leurs affaires, à mener à bien les transactions commerciales, à saisir l'innovation technologique sont rapportées à l'éthique confucianiste du travail, telle que la particularise son insertion dans un contexte de rapports sociaux conçus tout autrement qu'en Occident.

Chose curieuse, ce n'est pas du côté du marxisme que cette analyse soulève le plus d'opposition. En Chine populaire, après trente ans de polémiques intra-marxistes et des centaines de milliers de pages noircies sur la *périodisation* – c'est-à-dire l'ajustement de l'histoire chinoise au schéma dogmatiquement imposé d'évolution du communisme primitif au féodalisme, du féodalisme au capitalisme (pour la Chine on admet qu'il ne s'agit que de *germe de capitalisme*) et, enfin, du capitalisme au socialisme –, sur les formes de la lune des classes à chaque étape de cette évolution, sur le mode de production asiatique, aujourd'hui le

matérialisme historique est devenu une idéologie quelque peu fatiguée. Aussi, devant l'opinion publique, la contestation de toute vision positive de la tradition chinoise n'est plus tellement le fait du marxisme doctrinaire que le fait d'une nouvelle manifestation de la crise d'identité dont ne s'est toujours pas guérie l'intelligentsia. La résurgence de cette crise est illustrée sur le continent par la série télévisée « Heshang » (*L'Élégie du fleuve Jaune*), de Xia Jun, dont le retentissement a été considérable en 1988, et à Taiwan par le pamphlet *Choulou di Zhongguoren* (« Dégoutants Chinois »), de Bo Yang, qui en était en 1989 à sa dix-septième édition à Hong Kong.



Face à ces réactions, quelle peut être – ce sera ma conclusion –, l'influence du nouveau confucianisme ?

On relèvera avant tout qu'il s'agit d'un mouvement purement intellectuel, sans aucune incarnation politique, et sans traduction médiatique susceptible d'en assurer la popularisation. Il ne se manifeste que par les écrits purement académiques d'un petit nombre d'universitaires dont le prestige est circonscrit aux milieux de l'intelligentsia chinoise. Qu'est-ce qui donne donc à ces écrits tant d'écho ? En premier lieu, c'est que la pensée qu'ils représentent a la saveur d'une pensée libre, que n'engoncent aucune des formules, aucune des références obligées imposées au discours habituel par l'idéologie régnante. Il y a d'ailleurs quelque chose de paradoxal à voir réapparaître le confucianisme, si longtemps lui-même idéologie d'État, sous la forme d'un projet minoritaire armé seulement de la libre conviction de ceux qui le défendent. Ne serait-ce que par là, le nouveau confucianisme est réellement nouveau, et c'est la deuxième raison de l'intérêt qu'il suscite. Il n'a rien du néo-traditionalisme conservateur auquel voulait le réduire Joseph R. Levenson. Son opposition au mouvement du 4 mai 1919 n'est en rien dirigée contre la critique de la tradition, à laquelle il n'a cessé de se livrer lui-même, mais seulement contre l'emportement négativiste d'un mouvement qui rejetait en bloc tout le système de valeurs chinois, sans d'ailleurs s'intéresser pour autant à celui de l'humanisme occidental. L'influence de l'Occident est, en réalité, bien plus profonde sur le nouveau confucianisme, anxieusement préoccupé de valider ce qu'il retient de la tradition chinoise par rapport à ce qu'il admire de la tradition occidentale, que sur l'idéologie du 4 Mai, laquelle n'est guère qu'un occidentalisme attrape-tout. Par exemple, l'histoire de la philosophie chinoise de Feng Youlan est beaucoup plus occidentalisante que celle de Hu Shi. Ce n'est pas à la tradition pour la tradition que s'intéressent les nouveaux confucianistes – et Liang Shuming disait que les velléités de restauration du culte de Confucius chez Kang Youwei lui donnaient la nausée –, mais à l'identité chinoise, aux valeurs de la sinité et à leur réactualisation dans la civilisation contemporaine. Et voilà, en troisième lieu et surtout, quelle est la raison majeure de la résistance de ce courant d'idées aux déferlements des révolutions culturelles successives qui se sont abattues sur la Chine depuis 1919. Le nouveau confucianisme n'est pas un culturalisme, au sens d'une sociologie dont la problématique serait abusivement culturelle. Mais c'est une philosophie de la culture, au sens que prend précisément dans le confucianisme le concept de *culture*, *wen*, qui est celui de la transcendance des valeurs par lesquelles se civilise l'humanité. Le confucianisme n'est pas une religion : la théologie, la métaphysique lui sont étrangères. Mais il fonde la culture en donnant aux valeurs qu'elle exprime une dimension de transcendance morale qui ailleurs n'existe qu'au plan religieux. C'est ce que représente l'intraduisible concept de *dao*. C'est ce qu'indique la formule, difficilement transposable en dehors de la tradition chinoise, du *neis-heng waiwang*, de l'indissociabilité du *perfectionnement intérieur* (*neisheng*) et de la *maîtrise du monde extérieur* (*waiwang*). Cet humanisme proprement chinois pourra-t-il reflourir dans la société industrielle développée, et moyennant quelles mutations ? Peu importe, à cet égard, l'influence somme toute assez

mince des quelques intellectuels que rassemble la foi dans un nouveau confucianisme. Ce qui compte, c'est qu'ils témoignent de la persistance sur trois générations de la vigueur de forces toujours vives de la sinité, aptes à redonner à la Chine, dans un monde nouveau, une âme nouvelle.

Léon Vandermeersch.

Georges Nivat

Déroute de l'utopique et retour au religieux en U.R.S.S. aujourd'hui

« Peut-on en toutes circonstances condamner de la même façon les membres du parti S.D. lorsqu'ils déclarent : "Le socialisme est ma religion" ? Non. L'entorse au marxisme est patente, mais le sens de cette entorse peut être variable. C'est une chose si le propagandiste s'exprime ainsi pour être plus compréhensible (...), c'en est une autre s'il commence à prêcher la "construction de Dieu" ou le "socialisme de la construction de Dieu", à la Lounatcharski et Cie. La formule "le socialisme est une religion" signifie pour les uns le passage de la religion au socialisme, pour les autres du socialisme à la religion. » (Lénine, « Au sujet du rapport de la classe ouvrière à la religion », *Œuvres*, t. XIV, p. 73, 3^e édition – en russe.)

À cette première citation, dans laquelle Lénine pose clairement l'alternative socialisme ou religion avec ses variantes masquées : fausse religion évoluant vers le socialisme ou faux socialisme évoluant vers la religion, j'aimerais opposer une citation tirée des *Mémoires* de Mme Irina Emelianova : « Les filles de lumière », parus dans la revue *Novy Mir* en 1990 (n° 3). Au goulag Mme Emelianova a côtoyé, aimé, découvert des femmes simples, obstinées, dont le seul crime était la foi, des femmes venues des Églises clandestines, des sectes qui pullulent en Russie dans le bas peuple. La voici dans un transfert vers Taichet.

« – Et vous, vous êtes ici pourquoi ?

– Pour Dieu.

Mais on ne me la fait pas si facilement. Plus nous approchions de Taichet, où se trouvait notre futur camp de "politiques" et plus fréquemment le surveillant, quand on lui demandait quelque chose à lire, nous fourguait (...) des brochures ornées d'araignées, de petites croix noires et de revolvers : "À l'ombre de la croix noire", "La Tour de Garde protège qui ?", "La C.I.A. et la soi-disant armée du Christ" et autres titres de cet acabit. Quand j'étais libre, je n'avais jamais rencontré ces publications ; visiblement elles étaient l'indispensable panoplie de guerre dans le camp dont nous approchions. Je les avais lues. À présent je pouvais mieux cerner mes interlocutrices.

– Et l'immortalité de l'âme, vous y croyez ? Tossia (c'était le nom d'une de ces femmes ukrainiennes) soupira et dit tout de go :

– C'est pour ça que je fais du camp !

– Et la résurrection des morts ?

Georges Nivat est notamment l'auteur d'un *Soljenitsyne*, Paris, Le Seuil, 1980, et de *Vers la fin du mythe russe*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982. Il codirige *L'Histoire de la littérature russe* en cours de publication chez Fayard. Dans *Le Débat* : « D'une Russie l'autre » (n° 12), « La querelle du nationalisme russe » (n° 28).

Cet article est paru en septembre-octobre 1991 dans le n°66 du *Débat* (pp. 17 à 34).

- Pour ça aussi !
- Et la vie éternelle sur une terre nouvelle ?
- Bien sûr, tous on sera dans le nouveau Israël.
- Je voyais que Tossia était pentecôtiste.
- Et vous avez écopé de combien ?
- Dix années.

Oh, ces dix années, généreusement distribuées par le pouvoir soviétique à toutes ces Tossia et à toutes ces Parania en échange de l’immortalité de l’âme ! Combien de fois ai-je entendu en réponse à mes questions : “Dix années à cause de Dieu !” »



Pour comprendre les événements actuels en U.R.S.S., c’est-à-dire la déroute du communisme et un manifeste retour du religieux, nous devons commencer par bien établir cette corrélation entre socialisme et religion au pays de Dostoïevski. L’auteur des *Démons* avait clairement perçu que le socialiste russe était de caractère religieux, qu’il était avant tout un athée religieux. Serge Boulgakov est revenu à plusieurs reprises sur cette racine commune religieuse du «sans-Dieu» *bezbožnik*, et du croyant russes.

La tentative philosophique de Bodganov, à laquelle fait allusion Vladimir Lénine dans son article « Religion et socialisme », c’est-à-dire l’idée de la « construction de Dieu » par l’effort collectif de l’humanité travailleuse et prolétaire, idée qui a animé Gorki dans sa période « bogdanovienne », en particulier dans le final du roman *Une confession* de 1909, avait été une tentative de pont entre socialisme et religion. Pour les « constructeurs de Dieu », Dieu n’était pas révélé au début de l’humanité, mais construit à la fin de cette humanité au terme de son organisation globale. Repris par Gorki, ce culte de l’énergie, de l’organisation a joué un rôle dans l’instauration d’un système athée et prométhéen tel que le devint le système bolchevique avec Staline. Mais cette ambivalence, que l’on retrouve dans le classique dialogue croyants-marxistes, tel qu’il fut inauguré par Lounatcharski, un « bogdanovien », dans ses joutes publiques avec l’évêque Vvedenski, un « rénovateur » de l’Église dans les années vingt, ne doit pas nous cacher la vérité crue : le bolchevisme lutta de façon opiniâtre et par tous les moyens contre l’Église. Les Tossia et les Parania en sont la meilleure preuve.

Récemment, les *Izvestia* du comité central du P.C.U.S., publication interrompue de 1929 à 1988, ont publié la note secrète de Lénine sur la liquidation physique du clergé, laquelle avait déjà paru il y a une quinzaine d’années dans *Le Messager orthodoxe* à Paris.

Il s’agit d’une instruction ultra-secrète de 1922 au moment de la réquisition des biens ecclésiastiques, lors de la famine, et du refus opposé par le patriarche Tikhon de remettre les objets du culte au pouvoir et à sa police.

« Une décision du prochain congrès devrait approuver une confiscation sans pitié des biens de l’Église. Plus nous réussissons à fusiller de clergé et membres de la bourgeoisie réactionnaire, mieux ce sera. C’est le moment ou jamais de donner à ces gens une leçon qui leur fasse oublier toute idée de résistance pour au moins les prochaines décennies. Lénine. Secret absolu. Aucune copie » (voir le document complet en annexe).

C’est à une orgie de sacrilège et de profanation qu’on assiste alors. Alexandre Nejmi, un des plus lucides commentateurs et historiens religieux d’aujourd’hui en Russie, rappelait récemment que les profanations collectives avec bacchanales et pique-nique dans le chœur des églises, sur la pierre consacrée, étaient alors

Georges Nivat
Retour au religieux
en U.R.S.S.

chose courante. On percevait les icônes du Sauveur ou de la Vierge aux lèvres et on leur mettait une cigarette avec l'inscription : « Fume, camarade, tant qu'on est là ! Nous partis, tu ne fumeras plus ! »

L'athéisme officiel, enseigné, propagé par des centaines de milliers de propagandistes salariés a laissé une multitude de manuels et de textes.

Par exemple les ouvrages du fameux Emelian Yaroslavski, sa trilogie de 1932, 1933 et 1935 intitulée *Contre la religion et l'Église* qui rassemble les articles de cet infatigable lutteur sous de grandes rubriques comme : « Octobre dans le combat avec la contre-révolution religieuse », « La révolution d'Octobre et le développement des sans-Dieu », « L'Église au service des exploités ». On lui doit également une « Bible pour les croyants et incroyants » aux Éditions antireligieuses qui publiaient son périodique, *Le Sans-Dieu*. Yaroslavski dénonce infatigablement les contradictions de la Bible, ses noirceurs, ridiculise le clergé, l'associe aux exploités.

Un autre grand producteur de textes antireligieux était Cheïnman, l'auteur du *Manuel antireligieux*, qui date de 1938. On peut remarquer que si, avant 1917, les bolcheviks, comme l'a montré Mikhaïl Agurski, voyaient parfois dans les sectes – très hostiles à l'Église officielle – un allié objectif, ce n'était plus le cas dans les années trente. Pour Cheïnman, le phénomène des sectes était lié à l'apparition du capitalisme au village dans la Russie du XIX^e siècle ; les persécutions tsaristes des sectes, comme les pogromes juifs, étaient organisées par le pouvoir comme un dérivatif à la révolution.

L'Histoire de l'Église russe sous le régime soviétique a été écrite hors de Russie, en se fondant sur des témoignages venus du samizdat pendant les années soixante et soixante-dix. C'est le titre de l'ouvrage le plus complet qui existe à ce jour, dû à Dimitri Pospielovski et paru en 1984 au Canada.

C'est là, comme dans les ouvrages de Lev Regelson ou de Nikita Struve, que l'on cherchera l'histoire des persécutions, des schismes et, en particulier, du schisme suscité contre le patriarche Tikhon par le pouvoir athée, à savoir le schisme de la Rénovation (*Obnovlenčestvo*). Le patriarche, arrêté en 1922, fut relâché et tenu en résidence surveillée, avant de mourir en 1925. Dès 1918, Tikhon avait, dans une lettre ouverte à Lénine, dressé un extraordinaire acte d'accusation contre le régime. Citant Mathieu xxv, 52, il rappelait au nouveau dictateur : « Qui a pris l'épée périra par l'épée. »

« Tous aujourd'hui vivent sous la menace des perquisitions, du pillage et de la mort. C'est le pays tout entier qui est ruiné. En séduisant un peuple obscur et inculte par la possibilité de rapines faciles et impunies, vous avez enténébré sa conscience et éteint en lui la conscience du péché (...). Oui, nous vivons le temps terrible de votre toute-puissance. »

Dans un message du 19 janvier 1918, trois mois après le coup de force de Lénine, le patriarche lançait à son peuple : « C'est une époque pénible que traverse maintenant la Sainte Église du Christ sur la terre russe : les ennemis clandestins ou déclarés de la vérité du Christ persécutent cette vérité, et s'efforcent de faire périr l'œuvre du Christ, et au lieu de la charité chrétienne, jettent en tous lieux les semences de la méchanceté, de la haine et des luttes fratricides. (...) Faites retour sur vous-mêmes, insensés, cessez vos massacres. Ce que vous faites n'est pas une œuvre de simple cruauté, c'est véritablement l'œuvre de Satan pour laquelle vous méritez le feu éternel après la mort et la malédiction des générations futures ici-bas¹. »

Le seul texte venu de l'intérieur de l'U.R.S.S. auquel on puisse comparer ce message et cette lettre, c'est la chronique que tenait Gorki dans *Vie nouvelle* sous le titre « Pensées intempêtes ». Mais la lettre de Tikhon est infiniment plus forte. Elle a été lue intégralement à la télévision soviétique, dans une émission sur le patriarche, le vendredi 26 octobre 1990. L'Église émigrée en Yougoslavie et en Europe occidentale,

1. Cité d'après J.-C. Dumont, « L'Église orthodoxe face au communisme », *Cahiers idées et forces*, 1950, n° 7-8.

érigée en juridiction au synode de Sremski Karlovci en Yougoslavie, se révéla incapable d'aider concrètement l'Église intérieure. Le patriarche Tikhon lui-même changea d'attitude et se soumit assez pitoyablement. L'administration ecclésiastique temporaire de Karlovci s'éleva contre l'acte renouvelé de soumission du métropolite Serge, le « *locum tenens* », en juillet 1927. Cependant plusieurs témoins parlent du renouveau de l'Église au moment de la mort du patriarche, qui fut enterré au monastère Donskoï devant une foule de plus d'un million de croyants.

« Des confréries féminines apparurent dans toutes les paroisses. Elles s'occupaient de charité, en particulier rendaient visite au clergé incarcéré. Des quêtes pour les prisonniers de conscience, des concerts de musique spirituelle, des conférences populaires sur la théologie étaient chose fréquente. Les églises étaient pleines. » (Cité par Pospelovski, p. 100.)

Un auteur antireligieux de l'époque, Marinski, écrit en 1929 que sur un total de 4 345 communautés religieuses urbaines de toutes obédiences, il y a 60 % de paroisses fidèles au patriarche et 10 % à la Rénovation, et pour les paroisses rurales les chiffres sont respectivement 71 et 8 % (les autres relèvent des autres dénominations, ou sectes, dont beaucoup furent interdites précisément en 1929).

L'interdiction de convoquer un concile et d'élire un nouveau patriarche, l'acte d'allégeance politique du *locum tenens*, le métropolite Serge, firent plus pour dégrader l'état de la religion que les persécutions. Or l'acte d'allégeance de juillet 1927 reste aujourd'hui un élément-frein fondamental à la vie religieuse de l'orthodoxie. Des accusations montent contre le nouveau patriarche Alexis II élu au printemps 1990. Croyants et juridictions extérieures sont troublées par la persistance du « sergianisme » dans l'Église orthodoxe. Dans le torrent de paroles libres qui a déferlé depuis deux à trois ans sur la Russie, la voix du patriarcat reste quasi absente, ou du moins très timorée².

La soumission n'arrêta pas les persécutions, mais elle mit fin au schisme principal des « prêtres jureurs ». C'était, si l'on veut, le prix à payer pour le maintien formel de l'Église, de la succession apostolique. L'Église vivante disparut pendant la guerre, mais survit encore dans les *Mémoires* d'un Anatole Krasnov-Levitine, réfugié en Suisse, et qui a écrit son histoire.

Le dynamitage en 1931 du plus grand temple de Moscou, l'église du Christ-Sauveur commémorant la victoire de 1812, à l'érection et la décoration de laquelle les plus grands artistes des années trente du XIX^e siècle avaient pris part, fut un événement symbolique capital, accompagné de milliers d'actes similaires. Des milliers de temples furent confisqués ou détruits. Un film remarquable, dû au journaliste Sinelnikov, *Eh Russie, eh Russie*, nous montre le délabrement misérable de l'antique ville d'Ouglitch, celle où mourut le tsarévitch Dimitri, fils d'Ivan IV, sur ordre de Boris Godounov, dit la légende. Sineinikov nous montre des vieux et des vieilles édentés sur un fond d'églises éventrées où les arbustes poussent dans des coupes crevées. Il apprend de leur bouche même que tel vieillard apeuré a été le jeune gars qui grimpaît crânement au clocher pour faire chuter les cloches et les bulbes. « Pourquoi ? leur demande-t-il. — On était joyeux, c'était l'époque, et puis on risquait de partir à l'Est... » est la réponse d'aujourd'hui. À l'époque, il semblait que l'on allait vraiment vers l'abolition de la religion.

Deux textes littéraires nous ont laissé des expressions extraordinaires de l'ambition du régime de substituer au temple chrétien un temple utopique de l'homme nouveau.

2. En décembre 1990 Alexis II a signé la lettre de cinquante-trois députés demandant l'emploi à la manière forte. Mais, en janvier 1991, il a déploré l'effusion de sang à Vilnius, dans un article publié par les *Izvestia*.

Georges Nivat
Retour au religieux
en U.R.S.S.

Andrei Platonov, ingénieur hydraulicien, nous a laissé des fables grandioses et ambiguës où le peuple cherche à travers le désert, comme Israël pendant sa sortie d'Égypte, à retrouver une Terre sainte appelée « communisme ». Les personnages platonoviens se retirent dans le désert comme des ermites chrétiens :

« Après avoir passé vingt-quatre heures d'espoir à Tchevengour, Kopeïkine se lassa de la ville parce qu'il n'y sentait pas le communisme : après l'enterrement des bourgeois, Tchepourni n'avait pas su comment vivre avec bonheur et il partait dans les champs pour se concentrer et pour pressentir le communisme dans l'herbe et dans la solitude. »

Le soleil se couchant sur la steppe devient pour Platonov le père du communisme, une fournaise mystique qui mettra fin à la fébrilité des hommes « motivée par la nécessité de manger ».

« Il n'était pas certain qu'il y ait des hivers sous le communisme ; il allait peut-être faire toujours beau parce que le soleil s'était levé dès le premier jour du communisme. »

Dans *La Fouille* du même Platonov nous assistons au début d'une nouvelle tour de Babel. Avant d'édifier la tour qui assiègera le ciel, il faut d'abord creuser, et l'allégorie platonovienne devient fantastiquement ambiguë : fouille pour édifier la tour des hommes contre Dieu et fosse également, fosse commune, fosse du goulag, trou d'ombre où s'enfonce l'humanité.

« D'ici dix ou vingt ans, un ingénieur bâtirait une tour au centre du monde, où viendraient habiter pour toujours, et dans le bonheur, les travailleurs du monde entier. »

Les persécutions du clergé, elles, furent atroces. Avant exécution eurent lieu des mascarades et des tortures. Et c'est un autre écrivain, Isaac Babel, qui nous rend bien compte de ces persécutions dans le récit *Ivan et Ivan* qui décrit le tourment d'un diacre qui s'est enfui de l'Armée Rouge, qui s'est prétendu sourd et qui voyage avec son bourreau qui, plusieurs fois par jour, lui tire des balles au ras des oreilles et l'a rendu véritablement sourd.

« Ne fais pas le malin, diacre. Comprends-tu avec quel homme tu voyages ? Un autre t'aurait embroché comme un canard, tandis que moi j'essaie de pêcher la vérité au fond de toi et je t'apprends à vivre, défroqué. »

Une question qui se pose lorsque l'on envisage ces soixante-dix ans de persécution, c'est : comment le christianisme s'est-il si vite effondré en Russie ? En fait, dès le lendemain de la première révolution russe, on s'interrogea sur les raisons de sa fragilité. En 1907 le publiciste Pokrovskij posait dans *L'Hebdomadaire moscovite* la question : « Pourquoi notre Église est-elle en état de paralysie ? » « Notre Église est déjà morte et ressemble à Lazare au quatrième jour », écrivait Dimitri Filosofov. La soumission au pouvoir séculier, la persistance du paganisme et de la « double foi », l'omnipotence d'une bureaucratie cléricalle, les persécutions des sectes, l'échec des sociétés de pensée philosophico-religieuses, étudiées par Jutta Scherrer, et qui n'ont pas pu réconcilier la hiérarchie avec l'intelligentsia croyante : toutes ces raisons sont citées.

Le fait est que le pouvoir trouva autant de persécuteurs qu'il voulait. Il y avait des volontaires partout, ainsi que l'a montré Alexandre Zinoviev dans ses *Mémoires*. Sa mère avait un portrait de Staline dans son missel, parfait exemple de la symbiose primitive de la foi ancienne et de l'athéisme nouveau.

« Au cours des années vingt, foi et agnosticisme faisaient bon ménage dans notre région (...). Nous avions parfois pour convives le prêtre et des membres du Parti côte à côte. L'isba entière était couverte d'icônes. On plaçait les représentants du pouvoir sous l'icône principale à la place d'honneur. Les églises furent fermées au début des années trente, avec la collectivisation. La population réagit dans l'indifférence. Les villages se vidaient, les croyants se faisaient rares et l'Église perdait ses soutiens. » (*Les Confessions d'un homme en trop.*)

Dépôt légal : septembre 1991.
Commission paritaire : 63119

Rédaction : Marcel Gauchet

Conseiller : Krzysztof Pomian

Réalisation, Secrétariat : Marie-Christine Regnier
Conception artistique : Jeanine Fricker

Éditions Gallimard : 5, rue Sébastien-Bottin, 75328 Paris Cedex 07. Téléphone : 01.49.54.42.00

En complément de la revue, les livres de la collection **le débat**

Krzysztof POMIAN, *L'Europe et ses nations*, 1990.

Jacques RIGAUD, *Libre culture*, 1990.

La Querelle du déterminisme. Philosophie de la science d'aujourd'hui. Dossier réuni par -Krzysztof POMIAN (Stefan AMSTERDAMSKI, Henri ATLAN, Antoine DANCHIN, Ivar EKELAND, Jean LARGEAULT, Edgar MORIN, Jean PETITOT, Krzysztof POMIAN, Ilya PRIGOGINE, David RUELLE, Isabelle STENGERS, René THOM), 1990.

Régis DEBRAY, *À demain de Gaulle*, 1990.

János KORNAI, *Du socialisme au capitalisme. L'exemple de la Hongrie*, 1990.

Bernard PIVOT, *Le Métier de lire. Réponses à Pierre Nora*, 1990.

Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui, Hamid ALGAR, Hichem DJAÏT, Elie KEDOURIE, Samir AL-KHALIL, Bernard LEWIS, Daryush SHAYEGAN, P. J. VATIKIOTIS, 1991.

Jean-Michel BELORGEY, *Le Parlement à refaire*, 1991.

À paraître :

André FERMIGIER, *La Bataille de Paris. Des Halles à la Pyramide. Chroniques d'urbanisme*. Choix et présentation par François Loyer.

Bernard LEWIS, *L'Islam et l'Europe*.

P. J. VATIKIOTIS, *L'Islam et l'État*.

Alphonse DUPRONT, *Latences et puissances de la religion catholique*.