

De la "Chine-monde" à la Chine du nouvel ordre mondial

Chaire des Grands Enjeux Stratégiques Contemporains 2018

Université de Paris I – Panthéon – Sorbonne, Paris, 22 Janvier

*Anne Cheng, professeur au Collège de France,
titulaire de la Chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine*

Bien que ma perspective soit celle d'une historienne des idées, et en aucun cas celle d'une spécialiste de géopolitique, de relations internationales et encore moins de défense militaire, je tiens à remercier le Professeur Louis Gautier de son aimable invitation à m'exprimer dans le cadre de sa Chaire « Grands enjeux stratégiques contemporains ». Point n'est besoin de souligner l'importance cruciale de la série de conférences proposée cette année et intitulée « L'Empire du Milieu au cœur du monde. Stratégie d'influence et affirmation de la puissance chinoise », enjeu rappelé et finement analysé par Monsieur de Villepin dans sa brillante leçon inaugurale. Résolument placée dans une perspective géostratégique, elle a fait un tour d'horizon complet et un point qui se voulait exhaustif sur la question de savoir comment nous situer, de notre point de vue français et européen, par rapport à la Chine telle qu'elle se présente aujourd'hui, alors que le monde entier a les yeux rivés sur elle, soit dans une sorte de fascination pour sa supposée montée en puissance, soit dans une forte appréhension de la menace qu'elle représenterait pour l'ordre mondial.

Or, ce que je propose est d'un tout autre ordre : au risque de décevoir les lecteurs, il ne s'agit en aucune façon de géopolitique dans le style « Sciences-Po » ou relations internationales, mais plutôt une tentative historique d'inverser les points de vue au plan des représentations. L'Europe a longtemps vu le monde à partir d'elle-même, notamment depuis l'époque des grandes découvertes aux XVe-XVIe siècles. C'est donc en se fondant sur sa propre vision que l'Europe a proposé (ou plutôt, dans la plupart des cas, imposé) sa conception du monde et de l'universalité. Or, la notion d'universalité présente ce paradoxe bien connu qu'elle est tout sauf universelle. Alors que l'avènement de l'universalité des droits de l'Homme apparaît désormais en quelque sorte naturellement comme le produit de la philosophie des Lumières européennes qui représente elle-même le « triomphe de la Raison », l'universalité chinoise a partie liée avec une certaine idée de la civilisation, enracinée dans un centre unique (zhong 中) qui diffuse son influence civilisatrice vers la périphérie. Rappelons que la Chine se désigne elle-même ou, plus exactement, s'est volontiers laissé désigner par ses voisins-satellites, comme « le pays ou l'Empire du Milieu », en anglais « the Middle Kingdom » (Zhongguo 中國). Mais ainsi que le fait remarquer l'historien de la Chine Damien Chaussende :

En réalité, le terme chinois zhongguo signifie État (ou États) du centre, et fait référence à l'Antiquité, à une époque où la Chine n'était pas unifiée, et où l'on distinguait les États chinois

du centre, les plus civilisés, de ceux des périphéries. Comme de nombreuses autres civilisations, tels les Grecs, les Romains, les Indiens, les Incas ou les Mayas, la Chine s'est en effet considérée comme le centre du monde civilisé. Mais seule cette culture est allée jusqu'à marquer cette notion de centre dans l'un de ses noms¹.

À la représentation de la puissance du souverain unique dénommé fort justement le Fils du Ciel (tianzi 天子), puissance à la fois mystique et cosmologique par la manière dont elle irradie et transforme les êtres qui s'y soumettent, est venue se surimposer la réalité du pouvoir impérial, fondé à partir du IIIe siècle avant l'ère chrétienne sur une organisation bureaucratique et administrative d'État de plus en plus sophistiquée. Pendant plus de deux millénaires, la « Chine » a eu la particularité, non pas seulement de se considérer comme le centre du monde (au fond rien que de très banal), mais d'être le monde : jusqu'à l'aube du XXe siècle, l'empire chinois se désignait en toute simplicité comme « ce qui est sous le Ciel » (tianxia 天下). De nombreuses formules, d'origine canonique mais ayant quasiment pris valeur de dictons, corroborent cette auto-représentation de la « Chine-monde », centre irradiant de la civilisation. Selon un cliché récurrent dans la rhétorique politique confucéenne, le souverain est censé « pacifier ceux qui sont au plus près et attirer par sa bienveillance ceux qui sont au loin ». Particulièrement frappante est la description, donnée dans l'ancien Traité des rites, du Fils du Ciel siégeant au centre du carré formé à l'image cosmologique de la Terre par les princes feudataires et doublé à l'extérieur par le carré plus large des tribus « barbares » des quatre orients, lesquelles se distinguent non par leur ethnie, mais par leur ignorance des rites, c'est-à-dire des mœurs civilisées : nous pouvons ainsi visualiser la représentation graphique d'un espace hiérarchisé et centré qui n'équivaut en rien à l'espace proprement politique de la polis grecque ou de la civitas romaine.

Une telle représentation, si symbolique soit-elle (à moins que ce ne soit précisément du fait de son caractère symbolique), semble avoir été co-extensive à l'idéologie impériale pendant ses quelque deux mille ans d'histoire. Dès la dynastie fondatrice des Han (de - 206 à + 220), qui instaura une pax sinica à l'extrême orientale du continent eurasiatique pendant que s'imposait une pax romana à l'autre extrême, on constate l'omniprésence de ce qui apparaît déjà comme un slogan politique, l'idée que « les Han unifient ce qui est sous le Ciel » (Han bing tianxia 漢並天下) qui s'affiche sur les supports les plus divers, y compris les embouts de tuiles sur les toits des maisons. N'oublions pas que cette dynastie des Han, qui consolida l'unification de l'espace chinois réalisée par le Premier Empereur Qin Shihuangdi en - 221, a donné son nom à la civilisation chinoise, à sa langue et à ce que la catégorisation actuelle dénomme « l'ethnie dominante » - autant dire à une forme d'identité culturelle, voire nationale.

La traduction géopolitique de cette puissance d'irradiation symbolique est ce qu'il est convenu

¹ Cf. L'Histoire n° 420 (2016, 2).

d'appeler le « monde sinisé », qui recouvre toute l'Asie orientale autour de l'espace chinois proprement dit — Corée, Japon, Vietnam, Mongolie — autant de cultures qui ont, à des degrés et à des moments historiques divers, subi l'influence chinoise, que ce soit en empruntant son système d'écriture, ses structures gouvernementales, son modèle bureaucratique, ses conceptions de la hiérarchie sociale, ou en adoptant certaines formes religieuses nées en Chine ou assimilées par elle (on pense en particulier au bouddhisme venu de l'Inde mais presque totalement sinisé dès les VIIe-VIIIe siècles). À l'inverse, chaque fois que l'espace chinois a subi des empiètements, voire des invasions et des périodes d'occupation par des « barbares » - comme ce fut le cas avec les dynasties mongoles des Yuan (1264-1368) et mandchoue des Qing (1644-1911) - , l'idée prédominait que ces derniers allaient finir par être transformés et par adopter la civilisation chinoise.

Ce n'est qu'à partir du milieu du XIXe siècle que l'empire chinois, qui n'avait connu jusqu'alors que le système du tribut (la périphérie faisant signe d'allégeance au centre sous forme de présents tributaires), a commencé à envoyer vers d'autres pays des missions diplomatiques. C'est en effet seulement sous les coups de boutoir des puissances occidentales, à commencer par les guerres de l'Opium dans les années 1840-1860, que la Chine a été contrainte de se percevoir comme un pays ou une nation parmi d'autres. Tout commence en 1839 quand les canonnières anglaises exercent des représailles pour la destruction par des officiels mandchous de 20.000 caisses d'opium dans le port de Canton. A cela s'ajoute le soulèvement des Taiping dans les années 1850-1860 qui se solde par l'une des guerres civiles les plus meurtrières de l'histoire de l'humanité. Mais l'auto-représentation de l'empire chinois comme « civilisation-monde » a la vie dure. En 1898, sous l'un des tout derniers règnes de la dynastie mandchoue, des lettrés regroupés derrière Kang Youwei (1858-1927) entreprennent, pour la première fois de toute l'histoire impériale, d'ébaucher une réforme politique en jetant les bases d'une monarchie constitutionnelle sur le modèle du Japon de l'ère Meiji (1868- 1912). Cependant, en bon lettré traditionnel, Kang Youwei fonde encore largement son réformisme politique sur des sources canoniques confucéennes et sur une utopie universaliste encore enracinée dans la vision traditionnelle de l'universalité chinoise fondée sur l'idée de la « Grande paix sous le Ciel » (tianxia taiping 天下太平). De fait, cette tentative de réforme se solde par un fiasco total.

Ainsi, le Japon a su, dès 1868, négocier le virage de Meiji en se construisant comme un Etat-nation et en affirmant une identité nationale en large partie contre l'universalité chinoise, jusqu'à envahir et occuper militairement la Chine entre 1931 et 1945. En somme, des années 1840 aux années 1940, il s'est passé un siècle volontiers qualifié « d'humiliation nationale », notamment par l'historiographie communiste qui aimeraient bien de cette façon faire oublier les violences et brutalités commises par le régime maoïste lui-même pendant la seconde moitié du XXe siècle. Toujours est-il que, pendant que le Japon prenait la tête du leadership en Asie à la fin du XIXe et pendant toute la première moitié du XXe siècle, la Chine a raté la marche de 1898, en continuant de se référer à une tradition canonique qui ne permettait pas de mettre en

place un véritable État-Nation. Cet échec du côté du traditionnel a laissé une béance dans la construction du politique que chercheront en vain à combler les successives révolutions du XXe siècle, à commencer par celle de 1911 qui met en place la toute première République chinoise sous la présidence de Sun Yat-sen. Celui-ci continue pourtant à se référer à la formule canonique « Ce qui est sous le Ciel est à tout le monde » (tianxia wei gong 天下為公), donnant ainsi raison à la formule du théoricien politique américain Lucian Pye, « la Chine est une civilisation qui fait seulement semblant d'être devenue un Etat-nation ».

Pour compenser cette béance dans la construction du politique, il y a bien eu des tentatives de recourir à l'option culturaliste qui consiste à se référer au long et glorieux passé civilisationnel de la Chine. Au premier plan de cette option culturaliste, on trouve la question éminemment problématique de la survie du confucianisme dans une société qui se veut moderne, voire postmoderne. Le confucianisme (encore faudrait-il préciser le contenu de ce néologisme occidental) a fourni pendant deux mille ans un soubassement idéologique et institutionnel à un régime impérial qui n'a définitivement disparu qu'en 1911. À ce titre, l'héritage confucéen, rendu responsable à l'ère moderne de l'arriération de la Chine et perçu comme la source de tous ses maux, a été la cible privilégiée du mouvement iconoclaste du 4 mai 1919, aux cris de « À bas Confucius et sa boutique ! », avant de faire l'objet, entre 1966 et 1976, de destructions systématiques au cours de la Révolution Culturelle, culminant dans la campagne de « critique contre Lin Biao et Confucius » de 1974.

Comment expliquer alors que ce même confucianisme, à partir de la fin des années 1970, soit apparu au contraire comme le moteur de l'essor économique du Japon et des « quatre petits dragons » (Corée du sud, Taïwan, Hong Kong et Singapour), jusqu'à devenir, dans la bouche de certains dirigeants connus pour leur autoritarisme, un atout central du discours sur les « valeurs asiatiques » ? À partir des années 1980, la « fièvre des valeurs confucéennes » gagne la Chine Populaire qui s'emploie à sortir de l'ère maoïste. De cette décennie, on retiendra deux dates-symboles : 1984 (dix ans seulement après la campagne contre Lin Biao et Confucius), année qui voit la création à Pékin d'une Fondation Confucius sous l'égide des plus hautes autorités du Parti communiste. Et 1989, marqué par la répression sanglante sur la place Tian'anmen du mouvement étudiant pour la démocratie, alors que du côté de l'Europe de l'Est, le mur de Berlin tombe quelques mois plus tard, suivi par l'Union Soviétique deux ans plus tard. Cette dernière devient un contre-exemple à ne pas suivre pour les dirigeants chinois qui, eux, prennent la voie d'un néo-autoritarisme justifié par la nécessité d'une stabilité politique et sociale dans le but de garantir le développement économique, et cautionné par la nouvelle idéologie « néo-confucéenne », représentation symbolique de l'unité et de la continuité de la culture chinoise. Au début des années 1990, Deng Xiaoping lance le fameux concept d'« économie socialiste de marché », avec le non moins fameux mot d'ordre « Enrichissez-vous ! », tout en citant le Singapour confuciano-autoritariste de Lee Kwan Yew comme modèle pour la Chine. On ne peut manquer d'être frappé par le retour spectaculaire de la génération des Gardes rouges qui, poussée dans sa jeunesse des années 1970 à démolir à coup de massue

l'héritage confucéen, s'emploie quarante ans plus tard, alors qu'elle est maintenant au pouvoir, à ériger à tout bout de champ et à tout propos des statues de Confucius.

Cette question du destin du confucianisme implique celle de la continuité de la culture ou de la civilisation chinoise dans son ensemble et celle, tout aussi importante, de la mémoire.

Or, on observe à l'heure actuelle un phénomène d'amnésie générale. Il est amusant de constater aujourd'hui qu'après avoir superbement relégué la Chine dans la catégorie Tiers-Monde, le monde entier se tourne avec anxiété vers cette même Chine en se demandant ce qu'elle veut faire, ce qu'elle va faire, et comment elle va le faire. Premièrement, on a déjà oublié que ce revirement est tout récent : je suis pour ma part assez âgée pour avoir connu l'époque où la Chine était perçue comme un pays lointain, muré dans son altérité (ah, la fameuse altérité !) géographique, culturelle, politique. Je m'y suis moi-même rendue en tant qu'étudiante à la fin des années 1970, au lendemain de la Révolution culturelle (dont les séquelles étaient encore vivaces et visibles à ce moment-là, mais dont plus personne ne parle maintenant) ; je me trouvais alors dans une Chine encore résolument communiste, aux conditions de vie spartiates et soumises aux tickets de rationnement. A peine une génération plus tard, à entendre tous nos experts qui se pressent à qui mieux mieux pour nous expliquer l'alpha et l'omega de ce qu'ils s'accordent tous à appeler la « puissance » chinoise, on croirait que tout ce passé pourtant si récent n'a jamais existé. L'amnésie concernant la période maoïste soigneusement cultivée par le discours officiel chinois se trouve ainsi doublée et confortée par l'amnésie des prétendus experts de la Chine qui ne l'abordent que sous l'aspect très récent de sa puissance et de son influence dans le monde. C'est à ce propos également assez comique de se rappeler qu'il y a à peine une dizaine d'années, dans les chancelleries, on commençait seulement à s'inquiéter d'une Chine devenue soudain « arrogante » (c'était le mot dont on aimait à se gargariser), alors qu'aujourd'hui, tout le monde s'incline sans broncher devant la super-puissance chinoise comme si c'était un fait acquis, voire un donné naturel. Alastair Iain Johnston, titulaire de la Chaire « China in World Affairs » à Harvard, note la récurrence de termes employés à propos de la montée (en anglais « rising ») du nationalisme en Chine : « muscular, aggressive, increasing, whipped up, heightened, resurgent, rising tide of, fanned, high, expanding, neo-, ebullient, and growing »². On ne peut manquer d'être frappé par la vitesse à laquelle il faut changer de discours pour s'adapter à celle avec laquelle la Chine poursuit, non plus le Bond en avant, mais ce qu'il faut plutôt considérer comme sa fuite en avant.

Deuxièmement, à force d'avoir les yeux rivés sur l'aspect économique et géopolitique du « rêve chinois », certes spectaculaire mais à courte vue, on oublie de se poser la question de savoir si toute cette puissance chinoise s'appuie dans la perspective de la longue durée sur un récit ou une pensée, mise à part la « pensée Xi Jinping » dont on est en droit de se demander si elle a

² Cf. "Is Chinese Nationalism Rising? Evidence from Beijing", International Security, vol. 41, n° 3 (hiver 2016-17), pp. 7-43.

vraiment quelque chose d'original à dire au monde et surtout si elle est vraiment l'héritière des références classiques et traditionnelles dont elle se réclame si haut et fort. On voit fleurir à l'heure actuelle des publications qui adhèrent aveuglément à la doctrine officielle en diffusant *urbi et orbi* de manière non critique l'idée d'une continuité entre le « confucianisme » et la réalité actuelle de la Chine. Cette insistence sur la prétendue continuité de la grande civilisation chinoise sur cinq mille ans (slogan favori des Instituts Confucius) est en réalité destinée à étayer le nationalisme utilisé, pour ne pas dire manipulé, par le Parti unique afin d'assurer sa propre pérennité, ainsi que la stabilité sociale indispensable à la prospérité économique, qui est elle-même garante de la légitimité de ce même Parti unique – tout se tient.

C'est donc cette universalité de la Chine-monde, mise à mal par les puissances colonisatrices occidentales (Japon inclus) à la fin du XIXe siècle, que nous voyons à l'heure actuelle revenir à l'état, non plus seulement de représentation nostalgique, mais bien plus agressivement de facteur unifiant dans l'idéologie prédominante de la « Grande Chine » et dans les spéculations d'intellectuels comme Zhao Tingyang sur la « philosophie du tianxia » ou « tianxia-isme » (tianxiazhuyi 天下主义). Se revendiquant comme philosophe, Zhao Tingyang avance l'idée d'un gouvernement mondial qu'il appelle « système universel du tianxia (tout sous le Ciel) », inspiré d'un mode de gouvernement qui, selon lui, aurait été historiquement en vigueur sous la dynastie antique des Zhou au cours du premier millénaire avant l'ère chrétienne. Il s'agit d'un système « dont la nature politique fondamentale est d'être un système mondial bâti sur un réseau ouvert au monde. Bien qu'il ne recouvrît qu'une partie de la Chine actuelle, ce système politique pouvait, sur le plan théorique, englober toutes les cultures et toutes les nations dans une même famille mondiale. Sur le plan pratique, il était formé d'un pays noyau et de centaines de pays membres ou duchés (zhuhou). Chaque pays était doté d'un grand pouvoir comparable ; chacun bénéficiait d'une grande autonomie ; le pays noyau était responsable de la régulation des relations politiques de l'ensemble du système et des intérêts communs. »³ Comme le comprend Jacques Attali dans les termes qui lui sont propres :

En 2003, dans une analyse très subtile Zhao Tingyang, chercheur à l'Académie chinoise des sciences sociales à Pékin, explique (dans *Le Monde sans vision du monde* et dans *Le Tout-ce-qui-est-sous-le-Ciel* ou *Tianxia* en tant qu'institution du monde) qu'un Occidental ne peut imaginer le gouvernement du monde que sous la forme d'une Organisation des Nations unies parce que, du fait de l'histoire européenne, il ne peut penser qu'en termes d'Etats-nations. L'Occident ne peut pas penser le monde comme Un mais seulement par des relations entre les nations, de plus en plus rivales ; il n'en émergera jamais un véritable gouvernement mondial.

³ Zhao Tingyang a formulé sa théorie du « système-tianxia » (tianxia tixi 天下体系) dans un ouvrage paru en Chine en 2005 qui a fait grand bruit et dont on trouve une version résumée en français, intitulée « La philosophie du tianxia », dans la revue *Diogène* n° 221 (2008, 1), pp. 4-25. La traduction française d'une publication récente de Zhao Tingyang sur le même sujet vient de paraître en 2018 aux Editions du Cerf sous le titre *Tianxia. Tout sous un même ciel*.

Selon lui il faut donc penser directement « monde » : « Le monde dans lequel nous sommes correspond bien plus à une unité géographique qu'à une unité politique [...], car il n'existe aucune société mondiale réelle, cohérente qui correspondrait à une institution mondiale reconnue de tous ». Il faut remplacer l' « internationalité » des Occidentaux par une « mondialité » (worldness) ⁴.

Toutefois, outre que l'existence historique d'un tel « système » a été largement contestée par les historiens chinois eux-mêmes (tels que Ge Zhaoguang, professeur à l'Université Fudan de Shanghai), force est d'y reconnaître une n-ième reformulation des sources canoniques précitées, mais aussi d'y voir une nouvelle manière de conforter le discours officiel chinois, non plus léniniste mais lénifiant, sur l' « harmonie » (hexie) et la « montée en puissance pacifique » (heping jueqi) de la Chine. Fort heureusement, des intellectuels chinois vivant en France se sont inscrits résolument en faux contre cette théorisation prétendument philosophique qui a tout de même réussi à retenir l'attention d'intellectuels publics français, au premier rang desquels Régis Debray, co-signataire d'un volume d'échanges épistolaires avec Zhao Tingyang⁵. Pour Ji Zhe, professeur à l'INALCO, qui a consacré un texte au « concept oublié » de tianxia :

Les promoteurs du confucianisme politique y voient la promesse d'une gouvernance mondiale « sans exclus », le dépassement des égoïsmes nationaux qui mettent en péril notre planète. Mais vu de près, le concept de tianxia est lui-même un puissant levier du nationalisme chinois.

Si le renouveau actuel du confucianisme en Chine relève d'une instrumentalisation politique de la culture, c'est aussi, et même surtout, une façon pour les intellectuels chinois de s'engager dans la politique. En reprenant pour leur compte des concepts confucéens censés révéler « la tradition chinoise », certains chercheurs contribuent à établir, sur la scène politique chinoise contemporaine, une position à la fois conservatrice et « avant-gardiste ». Ils sont conservateurs non seulement parce qu'ils préconisent le retour à un idéal politique que les temps modernes auraient perdu de vue, mais aussi parce qu'ils cherchent à prouver une continuité entre la tradition et le temps présent, sans jamais remettre en question le caractère autoritaire du régime chinois actuel. « Avant-gardistes », ils n'hésitent pas à critiquer la démocratie et les droits de l'homme, ces instruments de propagande dont les « Occidentaux » se servent pour asseoir leur domination sur le monde, et auxquels ils entendent opposer une idéologie « proprement chinoise ». De cette manière, la pensée néoconfucianiste rejoue, au moins en apparence, la critique postmoderne de l' « illusion du progrès » et de l'universalité de la démocratie comme des idées eurocentriques. Elle joue sur la tension entre la volonté de réforme politique et la défense obstinée du rôle du « Parti-État », entre le désir d'insérer la Chine dans le monde et les tentatives de renforcer l'identité chinoise face à la mondialisation⁶.

⁴ Cf. Demain qui gouvernera le monde ?, édité par Jacques Attali, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Pluriel », 2011.

⁵ Du ciel à la terre. La Chine et l'Occident, Paris, Les Arènes, 2014.

⁶ « Tianxia, retour en force d'un concept oublié. Portrait des nouveaux penseurs confucianistes », La vie des idées.fr, 5 décembre 2008.

Dans la même veine critique, Zhang Yinde, professeur à l'Université Sorbonne nouvelle-Paris 3, écrit sans détour :

L'intelligentsia acquise à cette cause nationale se mobilise pour réinventer toutes les vertus confucéennes à la gloire d'une culture millénaire, désormais au service de l'harmonie mondiale, comme en témoigne la théorie mystificatrice de « tout ce qui est sous le ciel » développée par Zhao Tingyang (2011). Le soft power chinois contamine la communauté internationale où l'on voit certains intellectuels occidentaux se délecter de la jouvence d'une contrée idéale et rêvée. Ainsi Régis Debray, de concert avec le philosophe chinois dans le dithyrambe d'une Chine prospère, tolérante et irénique, incrimine-t-il le « storytelling hollywoodien », se souciant de savoir si « la Chine a les moyens de raconter elle-même son histoire à toute la planète » (Debray, Zhao Tingyang 2014, 162). [...]

L'ascension de la Chine prend tout son sens dans ce positionnement où la centralité implique le surplomb et l'irradiation symbolique, au détriment de la relation, de la diversité et de la multitude. Régis Debray ne s'y trompe pas en cosignant avec Zhao Tingyang l'ouvrage intitulé significativement *Du ciel à la terre. La Chine et l'Occident*. Son interlocuteur chinois étant l'apôtre de « Tout ce qui est sous le ciel », doctrine replâtrée d'une Chine-monde, on est autorisé de lire dans ce mouvement descendant l'aveu d'un pragmatisme démissionnaire et impudent face aux ambitions de totalisation hiérarchisant de la nouvelle puissance⁷.

En somme, au cours des quatre dernières décennies écoulées depuis la fin de la Révolution culturelle et le début de la sortie du maoïsme, on est passé de « la Chine dans le monde » à « la Chine et le monde » et, pour finir, à « la Chine est le monde » : la boucle est ainsi bouclée, la Chine prétend être de nouveau « tout sous le Ciel ». Or, de même qu'à mes collègues Ji Zhe et Zhang Yinde, il me paraît spacieux, voire dangereux de revenir à la perspective du tianxia, ne serait-ce que parce qu'elle oblitère la possibilité d'entrevoir et de construire une perspective multipolaire, avant tout à l'échelle régionale. Monsieur de Villepin a beaucoup parlé de l'importance de la relation Chine-Russie à l'échelle du continent eurasiatique, mais je ne l'ai pas entendu évoquer une seule fois le potentiel des relations entre la Chine et l'Inde, certes difficiles et tendues en ce moment, mais qui ne l'ont pas toujours été, bien au contraire, même dans un passé récent (on semble avoir déjà oublié qu'il y a seulement dix ans, on parlait de « Chindia », en pariant sur le fait que le XXI^e siècle serait « asiatique »). On aurait donc tort de ne pas miser sur cet aspect important, sinon essentiel, de l'équilibre en Asie. A la différence des relations que la Chine construit de toutes pièces à tout va et à la va-vite avec les colliers de pays qu'elle tente d'inclure dans son méga-projet OBOR (« One Belt, One Road »), sa relation avec l'Inde a des racines profondes dans son histoire.

⁷ Cf. « Contre-fiction politique : Liu Cixin et Han Song », in *Littérature chinoise et globalisation. Enjeux linguistiques, traductologiques et génériques*, édité par Nicoletta Pesaro et Yinde Zhang, Venezia, Edizioni Ca'Foscari, 2017, pp. 61-72 civilisationnelle, culturelle, diplomatique, commerciale, et ne demanderait qu'à être ravivée pour proposer à la face du monde l'alliance entre ces deux géants de l'Asie, voisins de surcroît, plutôt que de les voir se rattacher à des systèmes opposés (l'Inde s'inscrivant dans le système dit « Indo-Pacific » comprenant également les Etats-Unis, le Japon et l'Australie). Si le mot d'ordre chinois d'« essor pacifique » n'est pas un vain mot ou une lettre morte, alors une alliance Chine-Inde serait une garantie de paix pour la région Asie et pour le monde.