

Politique et histoire : à propos de *L'Empire terrestre*

Entretien avec Yves Chevrier

Yves Chevrier
EHESS

Sociétés politiques comparées, 60, mai-août 2023

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Yves Chevrier, « Politique et histoire : à propos de *L'Empire terrestre*. Entretien avec Yves Chevrier », *Sociétés politiques comparées*, 60, mai-août 2023, http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria1_n60.pdf



Politique et histoire : à propos de *L'Empire terrestre*
Entretien avec Yves Chevrier
Résumé

À l'occasion de la parution de *L'Empire terrestre*, la rédaction de *Sociétés politiques comparées* s'est entretenue avec son auteur, Yves Chevrier, pour qu'il revienne sur les enjeux de la généalogie du pouvoir chinois retracée dans ce volumineux ouvrage, sur sa méthode d'enquête – un voyage en histoire qui repère des moments historiques différant des récits convenus de la politique chinoise contemporaine – comme sur les concepts qu'il mobilise. Se distanciant des schémas binaires courants – pouvoir/société, État/société civile –, Yves Chevrier explicite comment la Chine d'aujourd'hui en tant qu'institution politique singulière, ni démocratique, ni totalitaire, résulte non d'une quelconque emprise de la « longue durée » sur le temps présent, par-delà l'épisode révolutionnaire, mais des transformations politiques intervenues depuis la fin de l'Empire et celle de Mao.



Politics and History: about *L'Empire terrestre*
An Interview with Yves Chevrier
Abstract

On the publication of Yves Chevrier's last book *L'Empire terrestre* [The Empire on Earth], the journal's editors interviewed the author about the issues involved in the genealogy of Chinese power that he traces in this voluminous work, his method of enquiry – a journey into history that identifies historical moments that differ from conventional accounts of contemporary Chinese politics – as well as the concepts he uses. Distancing himself from the usual binary schemas – power/society, state/civil society – Yves Chevrier explains how today's China, as a specific political institution, neither democratic nor totalitarian, is the result not of any "longue durée" influence on the present, beyond the revolutionary episode, but of the political transformations that have taken place since the end of the Empire and that of Mao.



Mots-clés

Chine ; démocratie ; Empire ; maoïsme ; Parti communiste chinois ; révolution chinoise ; société civile ; temps politique ; totalitarisme ; Xi Jinping.



Keywords

China; Chinese Communist Party; Chinese revolution; civil society; democracy; empire; Maoism; political time; totalitarianism; Xi Jinping.

Françoise Mengin : Vous venez de publier une somme sur l'histoire du politique en Chine¹. Pourquoi ce livre ? Dans un tel format ? Une synthèse ne serait-elle pas plus efficace ?

Yves Chevrier : Deux mille pages ! Même si la typographie est aérée, vous avez raison de commencer en posant la question du format. Il est le résultat d'un pari. On n'assène pas un ouvrage de cette nature sans de sérieuses raisons. Le pari est formulé dès l'introduction. Il ne s'agit pas d'analyser un bloc d'histoire allant de 1895 à nos jours. L'enjeu est de repérer des moments historiques, d'accorder à chacun la même importance : pas moins à l'avant maoïsme qu'au moment maoïste et à l'après. Le défi est également d'explorer minutieusement les passages : par exemple, l'émergence d'un phénomène totalitaire, celle de sa fin, mais aussi le basculement de l'Empire dans la politique moderne à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. « Minutieusement » revient à dire que chacun de ces temps doit être recomposé par l'historien pour ce qu'il fut en lui-même avant d'être compris comme une résultante et/ou comme un porteur de développements à venir. Le discontinu et la continuité du temps historiques doivent faire écho à la discontinuité des temps du politique. Le pari n'est pas mince : l'ouvrage non plus.

F. M. : Pourquoi une histoire du politique plutôt qu'une histoire politique ?

Y. C. : Nous ne manquons pas d'histoires politiques de la Chine contemporaine. Rares sont celles qui « couvrent » le long XX^e siècle, plus rares encore celles qui ne réduisent pas ce siècle à un seul de ses nombreux aspects. De remarquables et sérieux ouvrages, parmi lesquels j'inclus d'excellents manuels, ne tombent pas dans ce travers. Ils n'en respectent pas moins d'une manière non critique le découpage chronologique issu de l'histoire politique elle-même et de ses mythes. Par ailleurs, une représentation commune de la Chine et de son histoire récente tourne autour des mêmes mythes tout en véhiculant par surcroît un corpus de clichés et de préjugés tenaces. On n'est jamais très loin du *Lotus bleu* et des Chinois « révolutionnaires ». La croyance inverse (ils sont des démocrates épris des droits de l'homme et bâillonnés par une dictature totalitaire) n'est pas moins réductrice. Force est de constater que les histoires politiques, qui ne manquent pas, ne suffisent pas à sortir de l'impasse. Les deux côtés ne communiquent guère. Je ne prétends pas relever ce défi. Je sais que mon ouvrage n'est pas d'un abord aisé. Il demande un effort de lecture et d'intellection, sans compter le dépaysement dû à l'abandon pur et simple de la saga familiale, celle de la crise politique engendrée par l'intrusion occidentale comme celle de Mao et de sa révolution. J'invite les lecteurs à voyager comme Montaigne le recommande, sans se défendre « de la contagion d'un air inconnu ».

F. M. : Votre pivot n'est pas 1949 mais 1976. Pouvez-vous en dire davantage ?

Y. C. : Qu'il s'agisse de l'approche savante ou des clichés, nos récits reposent sur une histoire fragmentée. 1949 passe pour être la césure, mais l'on ne se préoccupe guère de relier l'avant et l'après, par exemple en observant dans la formation du maoïsme et du régime maoïste la mutation d'une écologie de guerre en guerre politique artificialisée. Je m'y emploie dans la 4^e partie (tome I) consacrée à la « guerre de cinquante ans » comprise entre 1926 et 1976. Si l'on entreprend ce travail indispensable, on s'aperçoit pour d'autres raisons, tenant à l'après-Mao, que le supposé pivot (1949) n'est pas l'articulation principale, et que la coupure significative se situe en 1976. Jean-Luc Domenach, pionnier en cette affaire comme en d'autres, a bien établi la coupure en parlant d'une première et d'une seconde Chine populaire. L'enjeu complémentaire est que le XIX^e siècle, celui de la politique moderne chinoise, n'est guère compris en tant que tel. Mon parti de méthode est qu'il ne forme pas un « bloc » d'histoire et je ne l'historicise pas comme tel. Mais en repérant et en analysant les moments d'histoire dans lesquels je vois des « mondes historiques » dont il sera sans doute question plus précisément au cours de notre entretien, je tiens que ce siècle présente sous l'angle du politique

¹ Yves Chevrier, *L'Empire terrestre. Histoire du politique en Chine au XX^e et XXI^e siècles*, 2 volumes, Paris, Seuil : I. *La démocratie naufragée, (1895-1976)*, 2022, 1177 pages avec l'index ; II. *L'État restauré (de 1977 à nos jours)*, 2023, 1046 pages avec l'index.

une trajectoire. Ce n'est donc pas parce qu'il s'agit d'un « long » XX^e siècle que j'ai pris le pari de la longueur. L'enquête progresse de façon non linéaire sur les traces d'origines de la Chine contemporaine qui ne coïncident guère avec le récit convenu.

F. M. : Vous définissez votre projet comme « généalogique ». Qu'est-ce à dire ?

Y. C. : Un recenseur de *L'Empire terrestre* (tome I) a joliment intitulé son papier : « Aux sources d'un régime sec² ». 2 000 pages en deux mots ! J'avoue que j'ai éprouvé sur le moment quelque jalousie. Je me suis consolé en jugeant que l'article lui-même était de trop. À la réflexion, cependant, il m'a semblé qu'il fallait préciser quelque peu. « Aux sources *démocratiques* d'un régime *autoritaire* » eût été un minimum. Mais ne fallait-il pas ensuite introduire la connexion contre-intuitive de la démocratie et du totalitarisme sous l'espèce du maoïsme ? Expliquer de quelle démocratie il s'agissait exigeait d'historiciser le naufrage *des* démocraties chinoises jusqu'à la mort du Timonier en 1976. Il en allait de même avec l'État, de la restauration du socialisme après 1976 jusqu'au régime autoritaire d'aujourd'hui. De fil en aiguille, l'exigence du livre s'est reformée dans la dimension spécifique d'une histoire du politique assumant une longueur généalogique et différant des récits habituels de la politique contemporaine chinoise. Le directeur de la collection et l'éditeur ont été sensibles au choix d'une approche en profondeur. Je leur rends hommage. Disposer de nombreuses pages permettant de développer des analyses et de les reprendre à loisir afin de les préciser tout en suivant le déroulement historique d'une façon point trop condensée est aujourd'hui un privilège rare. À son tour, la rédaction de *Sociétés politiques comparées* m'ouvre ces pages avec une grande générosité intellectuelle. Je suis reconnaissant à *Sociétés politiques comparées* de m'offrir la possibilité de préciser et de tenter de mieux expliquer les différentes facettes de mon ouvrage.

F. M. : Il a une portée critique. En quoi consiste-t-elle ?

Y. C. : Elle émane de sa facture même. J'épinglé la nouvelle manière d'écrire l'histoire qui se centre sur le subjectif au travers de l'identitaire et de la mémoire. Je tente de cerner un objet – « le » politique, auquel nous allons revenir, je n'en doute pas – sans privilégier ces instances. Je l'approche par ce que l'on pourrait appeler le côté « objectif » si « le » politique était un « objet » de recherche comme les autres – ce qui, selon moi, n'est pas le cas. Chemin faisant, je suis également amené à émettre des avis critiques sur les histoires existantes et sur ce que j'appelle l'opinion courante, la « doxa » et la « vulgate ». Ce sera à nouveau le cas au cours de cet entretien. Je ne veux pas me donner l'air d'un donneur de leçons. Pourtant, dès qu'une actualité chinoise fait événement chez nous, les mêmes clichés remontent en ligne dans le discours public et l'on peut toucher du doigt l'indigence de notre compréhension historique du sujet. Je ne m'érige pas en procureur, j'observe un manque. Le plus criant est la faiblesse des articulations du temps historique. Je viens de mentionner 1976 et 1949. Il s'agit de penser la relation entre le maoïsme, l'après-Mao et la période actuelle. En amont, on ne sait guère comment faire commencer la politique moderne, et encore moins comment la relier à l'histoire de l'Empire tardif, sinon en se fiant aux représentations usuelles qui situent le curseur vers 1840 (première guerre de l'Opium) ou en 1911-1912 (révolution anti-Qing et chute de l'Empire). Or ces coupures véhiculent des messages idéologiques qui défigurent le processus de la modernité politique. 1840 accrédite la thèse suivant laquelle cette modernité est induite par l'intrusion occidentale. 1911-1912 la relie à la dimension révolutionnaire. Ce faisant, on occulte la construction du processus d'institution démocratique entamé autour de 1895 qui culmine avec cette révolution. On l'escamote d'autant mieux qu'il est de courte durée et que la démocratie chinoise se reconstitue dans une dimension activiste qui devient l'un des axes du maoïsme à partir des années 1940 et jusqu'à la mort de Mao (1976). Je crois que c'est le point fondamental : mes deux volumes s'articulent ainsi. La prise en compte détaillée et critique des faits et des interprétations permet d'expliquer pourquoi le premier temps (jusqu'en 1976) est axé sur la démocratie et ses

² Jean-Yves Grenier, « Chine : aux sources d'un régime sec », *Libération*, 16 février 2023.

échecs successifs – son naufrage – et pourquoi le second l’est sur l’État revenu de ce naufrage. La trajectoire du politique prend figure ainsi.

F. M. : Le point de départ est donc une réflexion sur les temps du politique ?

Y. C. : Oui, la bonne vieille périodisation ! Il y a dans l’imaginaire collectif une saga de la Chine contemporaine axée sur la révolution maoïste qui agit comme un impensé. J’emploie ce mot car le déroulé, qui semble évident, charrie en réalité des opinions idéologiques provenant du communisme mais également du camp nationaliste vaincu en 1949. Qui s’en soucie ? La doxa (je n’utilise pas ce mot au hasard) ressasse les mêmes préjugés dérivés d’une espèce de sympathie préconçue pour les nationalistes et les révolutionnaires chinois, et ne semble découvrir les démocrates et s’intéresser à leur action que dans cette perspective, avant de déplorer leur écrasement par les dictatures qui en résultent. La vulgate consiste à dire que l’Empire entre en crise et la politique chinoise en révolution à cause des guerres de l’Opium, ce qui est parfaitement faux et purement idéologique. Si l’on songe que notre discours décolonial et nouvellement antiraciste consonne avec le discours nationaliste chinois, la chape de plomb n’est pas près d’être levée. Ajoutez à cela que la période actuelle, axée sur l’État, semble conforter deux autres discours qui stérilisent l’intelligence historique : la pérennité d’un pouvoir dit totalitaire et celle de la tradition, en sorte que de Mao à nos jours il n’y a pas de changement politique autre que superficiel. Figée dans le totalitarisme, ou retournant à l’ancien Empire, la Chine « post » ne l’est que par l’économique. Entre ces deux imageries, Chine révolutionnaire et Chine immobile, le rapport à l’Occident change de sens – j’allais dire de valeur ou de valence, car il s’agit bien entendu d’un discours normatif – mais demeure identique à lui-même. La sympathique révolution d’hier faisant justice d’un Ancien régime attardé devient une radicalité honnie. En Chine, le champ intellectuel actuel est typiquement postrévolutionnaire à cet égard. Je le précise au chapitre 13 (dans le tome II).

F. M. : Existe-t-il des travaux qui échappent peu ou prou à ces perspectives ?

Y. C. : Bien entendu. Mais en dehors de l’histoire politique. C’est en particulier le cas de l’histoire du capitalisme instruite de la fin de l’Empire à nos jours par Marie-Claire Bergère. En ne se bornant pas à constater une conversion de la Chine « post » au capitalisme libéral, mais en historicisant un « retour des capitalistes » tout en analysant un capitalisme d’État dont les actions et les ficelles sont entre les mains d’un pouvoir reconfiguré à cet effet, ce chantier remarquable et pionnier jette sur le « long » XX^e siècle un regard longitudinal qui éclaire l’après par l’avant, mais aussi l’avant par l’après. L’histoire des intellectuels, celle des mouvements étudiants, ou du milieu et des mouvements ouvriers par Alain Roux, enjambent également la chronologie politique reçue. Je remarque que ces travaux illustrent la « grande » histoire sociale attachée à éclairer le politique qui a disparu de nos horizons, remplacée par la micro-histoire qui se pratique aujourd’hui. Or l’histoire des individus, de leur identité, de leur mémoire, de leurs affects, tout comme l’histoire culturelle et celle des connexions, n’apporte strictement rien en termes d’intelligence historique du politique. Elle ne fait qu’apporter de l’eau à nos moulins. On écrit beaucoup sur Mao. S’est-on sérieusement penché sur les liens avec l’histoire de la démocratie chinoise dans son évolution activiste ? On se gargarise aujourd’hui de mondialisation. A-t-on cherché des origines du maoïsme dans celle du communisme léniniste au fil des années 1920-1930 ?

F. M. : La clé, selon vous, serait donc politique ?

Y. C. : À ce jour, en dehors des travaux d’histoire sociale éclairant le politique que je viens de mentionner, la seule reconstruction historique réussie (je dis bien historienne, non politico-idéologique) est celle de Lucien Bianco dans *Les origines de la révolution chinoise*. Je rends à ce livre-maître l’hommage qui lui est

dû : seul en son genre, toutes langues confondues, il fait de la révolution un objet d'histoire, non la clé d'une histoire. Mais la révolution maoïste est désormais historique : l'enquête sur les origines de la Chine contemporaine doit englober les temps ultérieurs. En outre, elle ne fut pas une révolution, du moins en 1949, mais l'instauration d'une « démocratie populaire » sur la base d'une lutte pour l'hégémonie remportée auprès de l'opinion urbaine et des intellectuels démocrates grâce à une démocratie en trompe-l'œil... et aux victoires de l'armée communiste. L'élément révolutionnaire que l'on cite toujours – l'expropriation des propriétaires fonciers dite réforme agraire – est en réalité l'instauration du pouvoir du Parti dans les villages en lieu et place de celui des anciens dominants, autrement dit la construction rurale de l'État total communiste sur une base de terreur et de mobilisation forcée rapportée au terrain local. *Exit* la « Nouvelle Démocratie » modérée, ci-gît le mythe du soulèvement populaire. Selon moi, la révolution maoïste est fabriquée sur de mêmes bases, par la suite, agencée de toutes pièces par cet État total étendu au corps social et à la Chine tout entière. La « démocratie » de lutte, qui est la pierre angulaire de l'action maoïste, est un artifice non au sens où elle trompe son monde, mais bien dans le sens artificiel du terme. Sa réalité est la guerre politique tous azimuts que je situe au cœur du réacteur maoïste.

F. M. : Est-ce la raison pour laquelle vous faites un sort à part à 1955 plutôt qu'à 1949 ?

Y. C. : Le tournant de la guerre à la guerre politique intégrale n'est pas en 1949 mais en 1955. L'image convenue est que le rappel à la réalité (la surcharge démographique, l'extrême pauvreté) désaxe le régime dans le sens de l'action. Je n'en disconviens pas mais j'insiste surtout sur la continuité d'une construction du politique par l'action déployée selon des modes différents qui, tous, participent du « système d'action » maoïste. À partir de 1955, la division inhérente au système, loin de cesser avec la prise du pouvoir central et la construction d'un État socialiste sur le modèle soviétique, est tournée vers l'intérieur. L'État total maoïste est en miettes de par sa construction même : le processus d'artificialisation politique qui totalise l'État le désétatise en l'émiettant. En pensant des temps du politique non conformes au découpage conventionnel, nous sommes au cœur du sujet. La cessation de l'artifice est la marque du premier après-Mao, dans les années 1980, bien plus que les réformes économiques, dont le gros date des deux décennies suivantes et va de pair avec le processus d'étatisation du régime caractéristique du second après-Mao. Nous sommes loin d'un totalitarisme immobile, loin d'un retour de l'Empire.

F. M. : Pourtant, votre enquête s'intitule *L'Empire terrestre...*

Y. C. : Ce n'est pas un énième jeu de clichés chinois. C'est une forme politique et géopolitique dont l'ouvrage qui porte cet intitulé analyse historiquement la production.

F. M. : La « production » ?

Y. C. : Le mot n'est pas choisi au hasard. Il est expliqué dans l'avant-propos de la 3^e partie (« Produire le politique »), lorsque l'enquête aborde le temps de la démocratie désinstitutionnalisée après l'échec de l'institution démocratique. La bascule intervient au cours de la décennie 1915-1925. Vous aurez sans doute remarqué qu'en dehors de ce bref moment d'institution démocratique (la double décennie allant de 1895 à 1914), dont l'axe est une vaste mobilisation des notables de l'Empire, le politique doit être auto-produit sans que ses acteurs-producteurs puissent compter sur la mobilisation autonome de larges forces sociales. Le « peuple » dont il est question est une entité politique idéale privée de soutien social. L'un des points névralgiques du livre est l'enquête sur le rapport entre le défaut social et le basculement dans la politique désinstitutionnalisée qui est le fait d'abord d'activistes autonomes, puis celui du Parti nationaliste (le Guomindang, GMD) et du Parti communiste chinois (PCC) ainsi que des systèmes d'action qu'ils fondent. Le maoïsme suit de là d'une double façon. En tant que technologie d'action compensant le déficit social par

la fabrication d'un peuple politiquement actif au travers de subjectivations conformées politiquement. Et en tant que phénomène totalitaire réduisant la « démocratie » d'action à l'action d'un État total. La forme politique que j'appelle « Empire terrestre » est assemblée ensuite. Elle ne provient pas de quelque Chine intemporelle mais des transformations du XX^e siècle et de l'abandon après 1976 de l'action maoïste dans son rapport à l'État total.

F. M. : L'une de vos idées fixes, si je puis dire, est justement qu'après Mao le politique n'est pas fixe.

Y. C. : L'une des vertus du voyage en histoire, que je substitue au découpage en blocs (Chine révolutionnaire, Chine maoïste, Chine totalitaire, etc.), est de tordre le cou à deux idées reçues : celle d'un « après-Mao » ou d'un post-maoïsme indistinct ; celle de « la réforme chinoise ». En séparant trois temps du politique après Mao, je distingue la Chine post-maoïste de la Chine postrévolutionnaire et celle-ci du moment Xi Jinping. La première Chine « post » (années 1980) effectue la sortie du maoïsme. Elle restaure l'État socialiste, démaoïse partiellement et réforme à la marge (celle-ci comprenant l'immense Chine rurale, marginale en géopolitique interne, nous y reviendrons certainement). La seconde Chine « post » (années 1990-2000) sort de la révolution. Elle étatisé le régime voué désormais à gouverner une société de sujets sociaux structurée et reconnue à partir de la décollectivisation des villes. Le moment Xi Jinping n'est plus « post ». Il projette la force de l'État restauré sous la forme de l'Empire terrestre vers l'intérieur, en une sorte de sur-autoritarisme impérialisé, et vers l'extérieur en une lutte mondiale pour l'hégémonie.

Au rebours donc d'un autre cliché, tout n'a pas changé en Chine après Mao à l'exception de la structure politique. En critiquant le dogme du temps politique immobile, je critique également celui du totalitarisme. Mon objectif est de comprendre en quoi le changement politique après 1976 ne repose pas sur l'affrontement de la démocratie et du totalitarisme. On comprend alors en quoi cet Empire est un État-nation en devenir : un Empire-nation se projetant dans un régime de souveraineté nationale et dans un régime de mondialité multipolaire différenciant de l'ancien Empire-monde. Il est doublement « terrestre », par l'échelle de la puissance projetée, et parce que sa forme n'est pas celle de l'ancien Empire et porte la marque des transformations contemporaines. Il s'agit d'une forme politique, au sens moderne du terme, alors que l'ancien Empire n'était institué politiquement qu'au niveau dynastique et, accessoirement, à celui des élites reconnues : les lettrés, la bureaucratie.

F. M. : Peut-on dire que la trajectoire désinstitutionnalisée aboutit à un nouveau mode d'institution ?

Y. C. : Je n'hésite pas à analyser dans la Chine d'aujourd'hui non une institution du politique (qui est le propre de la démocratie d'institution), mais une institution politique singulière, ni démocratique, ni totalitaire, et je m'applique tout au long du tome II à expliquer en quoi cette forme spécifique résulte non d'une quelconque emprise de la « longue durée » sur le temps présent, par-delà l'épisode révolutionnaire, mais des transformations politiques intervenues depuis la fin de l'Empire et celle de Mao. Les vues habituelles permettent-elles de savoir si Xi Jinping est *vraiment* le nouveau Mao que l'on dit – sinon par le fait qu'il piétine les droits de l'Homme, enferme, surveille, est « totalitaire » (dans une version), « autoritaire » (dans une autre) ? Le recul pris dans *L'Empire terrestre* dégage une autre perspective. Après une révolution (1912), la Chine eut un président à vie dès 1914 : Yuan Shikai (1859-1916), fossoyeur de la République de 1912 et chef de l'armée du Beiyang dont l'éclatement, à sa mort, déclencha l'anarchie des « Seigneurs de la guerre » (entre 1917 et 1927). Jiang Jieshi (Chiang Kai-shek, 1887-1975), restaurateur d'une unité précaire en 1927-1928, fut « guide » bien avant que Xi ne le soit pas. Inspiré par Liang Qichao (1873-1929), penseur dès 1913-1914 de l'après-révolution non démocratique et du conservatisme d'État qui triomphe aujourd'hui, l'autoritaire Yuan voulait renforcer la « puissance étatique » (*guoquan*) contre la démocratie (*minquan*) et ranimer l'« esprit public » en exaltant la figure du chef. Il s'impérialisa en 1915. Jiang voulut ressouder le pays en étatisant le régime nationaliste et en le présidentialisant. Il n'y parvint qu'à Taiwan, après 1949. Mao

désétatisa et divisa l'État socialiste en répandant la guerre politique qui lui tenait lieu de « démocratie ». Ses successeurs ont terminé la révolution, restauré l'État et repoussé la démocratie. Xi Jinping est l'héritier de ce *guoquan* postrévolutionnaire qui veut unir la nation autour du Parti, et n'exclut pas la guerre externe. Il impérialise le système sorti du post-maoïsme. L'imagine-t-on appelant la Chine à « se rebeller » ? Comme Liang Qichao le préconisait, il cherche à relancer l'action, mais par la domination, quand Mao dominait par l'action. En typique conservateur et constructeur d'État postrévolutionnaire, il fait du maoïsme un usage non maoïste et de la révolution un usage non révolutionnaire. Elle est devenue une tradition. On ne peut le voir qu'en allant au-delà de l'histoire politique usuelle, jusqu'aux constructions du politique.

F. M. : Vous écrivez que l'histoire du politique est celle de ses constructions, à la différence des histoires de la politique. Comment voyez-vous la différence ?

Y. C. : Elle se justifie et produit ses effets heuristiques et historiques si l'on conçoit clairement l'objet politique – que je désigne par le masculin (« le politique »), par opposition avec l'événementiel politique (« la » politique, la vie politique). Votre question revient donc à poser celle du politique. Vous aurez remarqué que je n'en livre que des approches, que je m'abstiens de théoriser, laissant à l'analyse historique le soin de préciser l'ensemble, car les deux aspects, le politique et l'historique, ne peuvent être conçus qu'ensemble. L'objet politique (au sens d'objet d'une recherche, d'une histoire) n'est selon moi ni une « chose », ni une abstraction susceptible d'être définie *a priori*. Une fois écartées les approches subjectives, il n'est pas objectif, mais pas davantage de l'ordre narratif. Il relève d'une question de méthode et d'histoire délimitée par ce qui fait que la politique est ce qu'elle est et qu'elle se transforme dans une société donnée en un temps donné.

Il ne s'agit donc pas des concepts politiques, des idéologies ou des théories spécifiques du politique (par exemple celle de Schmitt) qui seraient sous-jacents à la politique. Il ne s'agit pas non plus de l'ensemble des déterminations de la politique. En ce cas, l'étude du politique serait la sociologie, l'économie, l'anthropologie, la démographie, l'histoire sociale, l'histoire intellectuelle, culturelle, religieuse, et l'histoire politique. Entre les phénomènes de la vie politique et leurs déterminations, j'intercale un étage qui n'est pas « méta » mais concerne des constructions et de la réflexivité, des formes et des échelles spatiales et temporelles non moins que le pouvoir, l'État, le social, les mondes de la pensée et de la culture, les représentations, la mémoire, etc.

Sans céder à l'illusion définitoire, on doit remarquer que les phénomènes constitutifs du politique (les constructions que je viens de mentionner) tournent autour de ce qui se rapporte aux divisions d'une société et les transpose en divisions d'un autre ordre, avec des perspectives d'arbitrage et d'union, d'autorité, de consentement à l'autorité, ou de résistance et de contestation, voire de subversion et de disruption, qui relèvent également de cet autre ordre. J'observe donc que le politique a pour critère le caractère public, par opposition au pouvoir qui est d'ordre privé, familial, clanique, etc., non moins que public au sens social du terme. J'observe également que le caractère public s'affirme quand se spécifie le dimensionnement politique du politique, autrement dit quand une sphère du politique se sépare de celle du pouvoir – fait cardinal de la modernité que j'appelle l'autonomisation du politique, en distinguant celle-ci de l'autonomisation du pouvoir politique au regard d'autres types d'autorité (claniques, religieuses). Mon approche conduit à distinguer le politique du pouvoir.

F. M. : En quel sens ?

Y. C. : Non seulement du pouvoir conçu en surplomb (par exemple dans la thèse – critiquable – de l'extranéité totalitaire), mais également tel qu'il est situé aujourd'hui dans toute forme de relation sociale, dans le discours et les représentations. Le mélange, tout comme l'extranéité, a pour effet d'effacer le politique

au sommet et de le localiser à la « base », à l'échelle subjective et/ou micro, en particulier dans le social plus ou moins confondu avec la « base » et l'échelle locale, le niveau *grassroots*, la société civile, le « subalterne », ce qui est dominé, voire colonisé, racisé, genré... et résiste. La liste rassemble des paradigmes qui ne se confondent pas et ne visent pas les mêmes objectifs (la cause antitotalitaire n'est pas celle de la race et de la *cancel culture*...). Tous, cependant, tendent à situer le politique dans un social « basé » (souvent appelé « société civile ») qui serait face à un « pouvoir » surplombant et antipolitique. On mêle ici deux aspects : la construction sociale et la construction du politique. Celle-ci peut valoriser et même singulariser l'État et l'isoler du « reste » quand il s'agit de justifier un État total ou un régime autoritaire. C'est alors un système de non-médiation (politique du social) ou de médiation non démocratique qu'il faut observer. Par contre, l'État, même total, n'est jamais isolé de dynamiques sociales prenant leur source aussi bien en son sein (bureaucratique) que dans la dimension sociale qu'il organise. Il n'est jamais seulement au sommet et résulte de processus associant les niveaux et les jeux d'échelle. La difficulté est de concevoir l'État, et le politique, en tant que processus social et en tant que phénomène... politique. En d'autres termes, il faut oser penser et repérer des constructions politiques du politique (des formes, des échelles, des dynamiques) en liaison avec des constructions sociales (des profils et des processus interfaciaux). Les deux approches sont complémentaires, mais les faciès ne sont pas semblables. Étudier le politique et l'historiciser écarte par essence toute réduction d'un aspect à l'autre.

Prenons l'exemple de l'État total maoïste. Il est à la base – tellement « basé » qu'il en chasse le social. Son émiettement ne fait pas émerger du social face à du pouvoir (tome I, p. 169). Je raisonne plutôt en termes de superposition, d'intrication et d'échelles. Il n'y a pas le politique qui serait en haut, en surplomb, au centre ; le social qui serait en bas ; le politique qui serait macro ; le social qui serait micro (en même temps que culturel et mémoriel) ; le haut qui serait formel, dominant, artificiel ; le bas qui serait substantiel, populaire, subalterne, opprimé, aliéné – authentique ; et qui serait politique parce qu'il serait résistant.

F. M. : Tout ceci ne vous amène-t-il pas à une analyse dynamique de la domination ?

Y. C. : Je fais mienne la lecture critique de Jean-François Bayart et j'aborde par ce biais la problématique de la domination, de l'aliénation, du consentement à l'autorité et de l'ambivalence de toute domination en l'appliquant à celle du système d'action maoïste comme à la gouvernamentalité qui lui a fait suite³. À l'inverse des paradigmes flottant dans l'air du temps voulant que loin du social « basé » l'État ne change pas, on comprend ainsi que le grand changement de l'après-Mao est politique non moins qu'économique. J'inclus bien sûr le social dans ce « politique » avec l'émergence de sujets sociaux depuis la décollectivisation des villes. Toutefois, comme je viens de l'indiquer, je plaide en faveur d'une approche de la spécificité du politique. La pente du maoïsme oblige à regarder le système d'action sous l'angle du terrain, par le bas – mais elle exige non moins que nous prenions en compte un système macro-structuré : un État total au sens politique du terme. J'accorde une grande place aux interactions, connexions et constructions entre les échelles, entre les dynamiques de l'« inframonde » à la base (ni purement social, ni purement politique) et celle de l'hypermonde que j'appelle la gigantomachie doublée de logomachie. La distinction ne concerne pas l'énonciation du politique (tous les niveaux utilisent le même langage), mais bien les constructions. On ne peut se contenter d'observer des décalages, des fuites, de la résistance à la base, et de la répression terroriste à partir du centre-sommet. C'est la raison pour laquelle je prends soin de séparer le maoïsme d'un anarchisme. Tout en analysant un État total émietté, je parle d'une division tyrannique. Inversement, que le pouvoir issu du premier post-maoïsme (sous Deng Xiaoping, 1904-1997, dans les années 1980) se reconstitue (depuis les années 1990) en autorité de gouvernement surplombant une société reconstruite ne signifie pas qu'il faille étudier l'État successeur par le haut – en tout cas pas seulement par le haut. L'approche doit être la même :

³ Voir Jean-François Bayart, *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, La Découverte, 2022.

elle applique aux constructions du politique des « jeux d'échelle » révélatrices des profils et des processus d'interface qui sont le discriminant.

Mao ne cherche pas l'effet surplomb, qui est l'ennemi, alors même qu'il n'est pas un rebelle dressé contre le système, mais le chef d'un système d'action faisant profession de résistance de par sa texture même (et non pas seulement en se dressant en bloc contre un ennemi externe). Il n'en demeure pas moins que l'État émietté subit des phénomènes d'usure. Je distingue ainsi l'entropie politique (que je dis créatrice dans le cas maoïste) de l'érosion structurelle due à des phénomènes de « formation de l'État » (par opposition à la « construction de l'État », suivant le paradigme de Bruce Berman et John Lonsdale introduit en France par Jean-François Bayart⁴). Dans l'autre cas, la domination se construit comme un surplomb autoritaire – et conservateur, ce qui n'empêche pas non plus les phénomènes érosifs, en particulier dans le rapport de l'État-centre avec l'État local, la corruption, etc. La différence avec le monde de Mao ne saurait être plus éclatante alors que la doxa ne veut voir qu'un sursaut néo-totalitaire déclenché par la crainte d'une poussée démocratique.

F. M. : Il faut donc vous prendre au mot quand vous écrivez que le politique est un « construit social » !

Y. C. : En effet, mais avec une réserve – de taille : si le politique construit socialement se spécifie dans une société, le substantif masculin désigne des constructions qui ne sont pas substantielles mais forment des champs. Ce fait simple, observable dès la naissance de la politique moderne en Chine, à la fin du XIX^e siècle (je le place au centre des chapitres 2 et 3), empêche de réifier le politique et le situe du côté de l'observateur extérieur, mais aussi de celui des acteurs et penseurs de l'univers historique considéré. Ceux-ci n'analysent pas des constructions (comme nous le faisons) mais pensent et proposent des mondes du politique qui sont pris dans la division sociale, en s'efforçant d'y remédier – ou de l'accroître, comme c'est le cas du maoïsme fondé sur la disruption. L'évidence du politique occulte d'autant plus ses constructions (et son caractère composite) qu'elle est renforcée par le caractère dialectique des champs du politique. *Le politique est donc pour nous*, en dimension « étique » et analytique, en même temps que dans la dimension « émique ». Sans être analytique, cette dimension-ci est source d'intelligence sociale et d'illusions que l'approche étique (la nôtre) se charge de départager. Dans certains cas, l'évidence émique (certains diraient la croyance, le système de croyance, on dit de plus en plus le ou les « récits », voire les *narratives*...) exerce sur ceux qui l'articulent et dont elle s'empare une emprise génératrice de totalisation – et de violence.

Je retrouve ainsi l'analyse de François Furet sur l'illusion du politique conduisant à la Terreur. Je la complète en distinguant deux choses. D'une part, une illusion sociale du politique, propre à l'activisme antérieur au maoïsme qui se développe au tournant des années 1920 dans une perspective désinstitutionnalisée (y compris chez le « jeune » Mao). D'autre part, l'illusion politique du social qui veut fonder l'État total maoïste sur la croyance suivant laquelle la société (même socialiste) engendre de la division et appelle la lutte. Chez Mao, un ne se divise pas en deux, mais en « uns », car ces constructions, tout en embrassant de grands nombres et en formant des groupes, reposent sur la subjectivation d'acteurs conscients et mis en situation d'être des acteurs du politique. C'est, selon moi, le trait essentiel et l'originalité du maoïsme et de sa pente terroriste. Outre Furet, je retrouve et utilise à ce propos l'analyse de Michelet sur les massacres de septembre 1792 préluant à la Terreur. Et plus encore celle de Hegel sur celle-ci dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Alors que Michelet est un styliste fort lisible, j'aggrave mon cas en invoquant un auteur qui l'est beaucoup moins. Sa réputation d'impénétrabilité empêche de voir l'éclairage qu'il apporte. Au-delà de l'analytique de la terreur et des terroristes, je viens de m'en faire l'écho en rapportant la division dans le politique à ce que d'aucuns ont appelé sa « complication ». On saisit difficilement de telles analyses (sur la complication), et l'on risque de se méprendre sur les liens entre démocratie et totalitarisme qu'elles pointent, si l'on ne revient pas à la source hégélienne.

⁴ Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, Londres, James Currey, 1992 ; Jean-François Bayart, « Hors de la "vallée malheureuse" de l'africanisme », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 1, 1994, pp. 136-139.

F. M. : Pouvez-vous donner un exemple de tels liens ?

Y. C. : Selon moi, le maoïsme est un phénomène totalitaire « pur jus » parce que le système prend l'action pour axe et la conserve jusqu'à la fin de Mao : loin du monolithisme du « Peuple Un » et des « corps morts » du « despotisme oriental » pensé par Montesquieu. La terreur ne se substitue pas à la division à l'intérieur ; la division n'est pas rejetée à la frontière extérieure. Elle est au centre. On ne peut expliquer une telle construction en la situant contre la démocratie, mais bien dans sa lignée. Du moins dans la perspective d'une certaine histoire de la démocratie – celle qui rompt avec la démocratie d'institution au bénéfice de la démocratie d'action. Ce qui ne signifie en rien qu'il faille y voir une filiation. Celle du maoïsme se noue avec la guerre au travers de la militarisation du pays après l'échec de l'État républicain, et celle de l'invasion japonaise après 1937. Je pense donc et j'historicise une « démocratie » maoïste mais, sauf erreur ou omission, je n'omet jamais les guillemets. Par-là, mon analyse retrouve certaines pistes ouvertes par celle d'Arendt qui s'efforce de penser le totalitarisme comme un phénomène politique (plutôt que terroriste, étatique, etc.) quoiqu'il soit tueur du politique. La mort du politique est orchestrée par celle des médiations politiques du social qui sont également des médiations politiques du politique quand celui-ci en vient à être institutionnalisé. Ce qu'Arendt entend par « massification » est le contraire de ce qu'on lui fait dire. Il ne s'agit pas de fondre les individus dans la masse. Je diffère néanmoins par la place que j'accorde à la subjectivation et aux sujets politiques. Le défi est de penser leur rapport à l'État total en tant que celui-ci est total et activé.

F. M. : Vous en faites un État politique. Pouvez-vous préciser le lien ?

Y. C. : En dépit de nos condamnations, l'État total maoïste est un État politique *sui generis*. Je ne le nomme pas ainsi afin d'éviter toute assimilation avec l'État démocratique. Mais le lien de son dimensionnement politique avec la démocratie d'action issue de l'effondrement de la démocratie d'institution doit être historicisé. Si l'on voulait utiliser les catégories ordinaires (qui sont inadéquates), la résultante serait qu'il superpose ce que l'on entend habituellement par l'État totalitaire et la société (écrasée, réduite, terrorisée), mais sans médiation instituée, et dans un rapport d'intrication plutôt que d'exclusion : les contrôles ne font pas tout, il n'y a pas d'extranéité. La superposition et l'intrication sont cruciales pour les subjectivations liées à la guerre politique. On ne peut expliquer autrement le lien entre totalisation et division. Il ne s'agit pas d'abandonner la première parce que la seconde prédomine. C'est l'énigme de ce que j'appelle la « complication maoïste du totalitarisme » (tome I, pp. 910 et suivantes). Je note encore une fois qu'elle ne se réduit pas à l'érosion des systèmes totalitaires dont la prise en compte a fondé les révisions du paradigme du totalitarisme. Il s'agit bien d'une construction du politique.

F. M. : Vous avez maille à partir avec le paradigme totalitaire. Pourtant, vous recourez à la notion de « totalitarisme ». Est-ce une contradiction ?

Y. C. : Je fais travailler la notion mais je récuse le paradigme. Quant aux révisions, j'en reprends les aspects qui touchent à la pluralisation des pouvoirs bureaucratiques, aux dimensions sociales, à l'érosion : à la « formation » de l'État totalitaire. Mais je leur reproche, ce faisant, de se réfugier dans le descriptif et de court-circuiter la question que le paradigme a l'intérêt de poser : celle d'une racine du politique, et d'une autonomisation de l'action politique au regard du contexte social, telle que l'exprime la notion de « Peuple Un ». Si l'on prend sous cet angle ce que j'appelle la « production » du politique, nous avons bien affaire à une forme spécifique : celle qu'Arendt, Lefort – ou Schmitt – ont cherché à identifier à partir d'elle-même. Je suis cette piste avec un grain de provocation en parlant, à propos du régime maoïste, d'une « cause de soi ». Le mérite d'Arendt est de l'appréhender moins en tant que forme qu'en dynamique des origines et des

facteurs : la massification n'est pas un état « massif » du social, mais la destruction des médiations politiques antérieurement greffées sur lui et émanant de lui à travers l'histoire ; la terreur ne supprime pas l'opposition : elle fait système avec la dynamique productrice du politique totalitaire. Car il y a un politique totalitaire, et non pas seulement du pouvoir et du contrôle, comme chez Orwell (ou Simon Leys dans la transposition chinoise).

On peut donc parler de moment totalitaire et de systèmes totalitaires, mais relevant moins d'un totalitarisme générique que de phénomènes qui sont soumis à l'histoire, ainsi que Jean-Louis Rocca le remarque avec justesse. À l'inverse, Lefort cible un effet antipolitique à partir d'une vision abstraite de la totalité qui me semble moins pertinente. Schmitt, on le sait, voit dans l'État total un triomphe du politique sur les États dépolitiques produits par l'involution juridique des institutions modernes (notamment démocratiques). Je retiens la leçon d'Arendt (les phénomènes totalitaires sont historiques, non anhistoriques), et je l'applique à l'État total en tant qu'il est une entité se voulant politique de part en part. La spécificité du maoïsme à cet égard n'est pas que Mao injecte de la politique dans l'État (Hitler, Staline en font autant et non moins) : elle est qu'il dégage une capacité légitime d'action de résistance et de lutte pour des sujets en concevant et en édifiant un État de guerre politique, là où Schmitt définit l'État par l'inimitié en excluant la guerre dans l'État. Ce qui me fait dire que Mao est hyper-schmittien, car j'insiste sur le fait que la guerre est de l'État, dans l'État, voulue par l'État en tant que structure fondamentale : elle n'oppose pas du social à l'État, ni un Mao antisystème au système, comme la doxa le pense en campant un Mao rebelle, en lutte contre un système dégénéré, qui, de surcroît, contesterait son pouvoir.

J'analyse à partir de la complication maoïste donnant lieu à une « démocratie » d'action *sui generis* dans l'État total un « principe maoïste du pouvoir » qui recourt à la division (la complication politique dans l'État) tout en visant la grande simplification binaire qui distingue le principe totalitaire du principe démocratique. Mais ce que j'en dis ici trahit le propos. Division et simplification ne sont pas des principes abstraits, ni des règles. Il faut les concevoir, et les étudier, en acte, en tant que luttes, pratiques violentes, subjectivations. C'est toute la difficulté de l'exercice – et l'une des raisons majeures de l'épaisseur du livre. Sans doute aussi, penseront certains lecteurs, de sa difficulté.

Aujourd'hui, la division maoïste n'a plus cours, en dépit du « retour à » de Xi Jinping. Si l'on tient compte du ressort maoïste du politique, on voit qu'il est impossible de rabattre les temps historiques l'un sur l'autre sans une énorme simplification de l'histoire. Il est étonnant que cette énormité ne crève pas les yeux de nos contemporains. Peut-être est-ce l'effet d'un discours simplificateur recourant toujours aux mêmes effets validés par une vision de l'histoire qui n'a pour elle que de faire partie du bagage commun. L'action politique entreprise par Xi est une relance sur la base du nouveau système autoritaire destinée à exorciser la menace du conservatisme stationnaire – et à parer aux dangers qui pèsent sur l'État. Le plus important n'est pas la démocratie, comme on le dit en Occident, mais l'indiscipline des pouvoirs locaux. Il s'agit d'une action par la domination, là où Mao voulait la domination par l'action. La différence, historiquement construite, est le processus d'étatisation du système communiste lancé au cours des années 1990, après le premier après-Mao. L'étatisation du régime ne caractérise pas une naissance ni même une renaissance de l'État, mais un changement de la construction et de la forme du politique. D'une façon typiquement postrévolutionnaire, elle élimine les racines et les aspects « démocratiques » de la domination communiste. Le régime successeur sort ainsi du maoïsme sans sortir du communisme, et sans revenir à l'ancien Empire : l'État autoritaire et conservateur en majesté d'aujourd'hui – l'Empire terrestre – est la résultante de ce processus dans lequel l'État restauré termine le cycle démocratique.

F. M. : Vous ne voyez donc pas dans l'opposition du totalitarisme et de la démocratie l'alpha et l'oméga ?

Y. C. : Dans le monde d'aujourd'hui, les formes politiques hostiles à la démocratie ne sont pas toutes totalitaires, loin s'en faut, notamment en Chine. Ce débat ne peut être mené si l'on n'historicise pas la démocratie, tout comme il faut historiciser les phénomènes totalitaires. S'agissant de la démocratie, la base est la distinction bien visible dans l'histoire chinoise au XX^e siècle entre démocratie d'institution et démocratie d'action. Le phénomène totalitaire est une forme dégénérée de la démocratie concentrant l'action politique dans l'État. C'est cette concentration qu'Arendt, éclairée par le cas allemand, analyse admirablement sous le chef de la « massification » en ciblant la destruction des médiations politiques du social héritées du passé qui sont la base de la politique moderne. À cela s'ajoute le caractère terroriste de l'État. Je vois donc dans l'État total un système d'action terroriste, et dans le totalitarisme maoïste le fruit nocif d'une démocratie désinstitutionnalisée. Mais je fais droit à la spécificité maoïste en étudiant la vulgarisation et la subjectivation du politique et de la violence au niveau des sujets politiques de Mao. Ces analyses convergent dans le tome II au chapitre 10.

F. M. : Nous allons venir aux sujets, l'autre dimension du politique selon vous. Auparavant, vous n'hésitez pas, d'un tome à l'autre, à changer de paradigme en passant d'une explication principalement axée sur le totalitarisme à une explication prenant en compte la domination. N'y a-t-il pas là une certaine inconséquence ?

Y. C. : La problématique de la domination est introduite au grand jour dans le tome II (p. 49). S'il s'agissait de changer de paradigme en cours de route comme on change de moyen de transport, vous auriez raison. Dans le premier volume, le système d'action maoïste est certes analysé comme un État total activé, mais, construction politique comme une autre, en dépit du fait qu'elle soit « cause de soi », il est rapporté aux conditions historiques de cette construction. À cet effet, le pivot du tome I est le passage de l'institution du politique à la désinstitutionnalisation, dont le phénomène totalitaire est l'un des effets, produit par la guerre. Le pivot n'est pas le totalitarisme mais la dégénérescence d'une « démocratie » désinstitutionnalisée. Le pivot du tome II est le passage d'une domination par l'action (Mao) à l'action par la domination caractérisant sous Xi Jinping l'impérialisation du régime communiste étatisé et l'action de relance politique que j'analyse au chapitre 14. L'approche par la domination vise deux objectifs. D'une part, elle permet d'introduire la dimension que l'on peut dire « sociale » en sachant qu'il n'y a pas de « social » sous Mao, mais un « maoïsme réellement existant » (5^e partie, au début du tome II, chapitre 9). D'autre part, la coexistence des deux approches évite les travers du paradigme totalitaire en faisant droit aux spécificités de l'action maoïste sans négliger le fait qu'elle est produite et reproduite par un système d'action. On appréhende ainsi le fait crucial à la fois schmittien et hyper-schmittien : dans l'État total, c'est le politique qui est total, non l'État (tome II, p. 88-89).

F. M. : Les « systèmes d'action » occupent une place centrale dans l'histoire du XX^e siècle et dans le livre...

Y. C. : Ils font suite dès les années 1920 à la politique désinstitutionnalisée, quand l'action autonome portée par des activistes isolés ou opérant en petits groupes fait la preuve de son inadéquation face à la désintégration militariste. Mais si vous en êtes d'accord, regardons plutôt du côté des sujets en action et des subjectivations politiques qui s'affirment au tournant des années 1920. Ils sont la dimension cardinale du politique au XX^e siècle jusque dans l'État total. Et cette dimension nous renvoie encore à l'État.

F. M. : En quoi l'État et les subjectivations ont-ils partie liée ?

Y. C. : Commençons par les sujets. Ce sont eux, en fin de compte, qui sont critiques ou proactifs, contestataires ou rebelles, soumis ou récalcitrants, eux qui se mobilisent, votent ou ne votent pas, qui s'organisent, se regroupent – ou non –, s'unissent ou se divisent, quels que soient les facteurs qui les amalgament et les dépossèdent de leur autonomie et du sens qu'ils veulent donner à leur existence en société. Je tiens qu'ils sont le siège des émancipations comme des aliénations. Ce point est tout spécialement développé dans le chapitre 3 à propos d'un auteur, Zhang Binglin (1869-1936), qui donne de la chose une lecture bouddhiste dérivée du *yogâcâra* (*weishi* ou « conscience seule »). Je prends le pari d'éclairer cette approche en dressant un parallèle avec celle de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cet ouvrage est certainement le moment dans l'évolution de Hegel où celui-ci se centre le plus sur le sujet et les conditions historiquement changeantes des subjectivations en liaison avec la naissance de la politique moderne. J'en profite pour montrer que l'échec de la démocratie d'institution en Chine ne provient pas de lacunes théoriques (le fameux individu manquant). L'histoire chinoise accouche au temps de sa « révolution moderne » de conceptions du sujet en politique et en action politique sans lesquelles on ne peut comprendre Mao et le maoïsme. L'histoire me semble trancher en faveur de Hegel contre Marx, les structuralistes... et quelques autres.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il faille en revenir à une conception rudimentaire du sujet réduit à un devenir de particule élémentaire. De telles « robinsonnades » sont le travers de l'actuelle pratique historique et la cause de sa cécité. Je rapporte les sujets aux champs du politique et à des subjectivations dont l'analyse préserve la part objective qui manque à bien des approches de l'*agency* confondue trop souvent avec la subjectivité. Dans le cas du maoïsme, la balance du subjectif et de l'objectif conduit à observer l'oxymore de sujets émancipés par l'action violente dans un système de lutte qui les aliène et les conforme totalement. La politique maoïste est un *melting pot* dans lequel le *melting* est le *pot* (tome II, p. 48). Permettez que je cite un autre passage (p. 297) : « Avant [...] de caractériser le maoïsme (au regard du stalinisme ou du nazisme) par le chaos politique construit, il faut le spécifier par la racine du chaos : la singularisation d'acteurs politiques produisant un excès du politique, produits eux-mêmes par un excès de la violence sur le politique dans les conditions de la subjectivation, c'est-à-dire dans l'apprentissage et les expériences du "terrain" politique. »

F. M. : Un « excès » du politique ? Par rapport à quoi ?

Y. C. : La question n'est justement pas celles de normes qui seraient transgressées : ce ne serait qu'une approche normative *pour nous* (étique), quoiqu'elle soit formulée, bien entendu, en dimension émique. Il faut en revenir à l'illusion du politique et à la racine : aux subjectivations qu'un certain contexte d'histoire et des opérations de mise en forme hissent à hauteur d'État tout en les privant des médiations du politique. Contrairement à la représentation (usuelle) qui fait de la terreur un monolithe manié par l'État lui-même monolithique (selon le discours d'un Robespierre), chacun des sujets conformés devient ainsi un tyran (dit Michelet) exerçant la totale plénitude du politique. On ne peut penser la chose sans inclure la dimension de lutte et de violence exercées par les sujets eux-mêmes. C'est là le ressort de l'État total et de ce que j'appelle la division tyrannique, la base autant que le produit non d'une violence surajoutée, mais d'un éthos orthopraxique qui en inclut l'usage. Hegel n'analyse évidemment pas la technologie maoïste. On ne peut cependant en comprendre pleinement l'effet si l'on ne va jusqu'à la racine. La levée des médiations dans les subjectivations (en quoi elle consiste) évoque un autre auteur réputé « difficile » – Jacques Lacan et sa « seconde topique ». Mais en pointant ce rapprochement possible, je m'empresse d'indiquer que les terroristes ne sont pas des schizophrènes, des aliénés, comme on tend à le penser afin d'évacuer certaines questions dérangeantes. Je souligne seulement ceci : le maoïsme n'est pas monolithique, sa « Grande Terreur » n'est pas monolithique, la construction maoïste du politique l'est de moins en moins à mesure qu'elle est plus extrême.

F. M. : Quel est le rôle du charisme dans cette dynamique ?

Y. C. : Rappporter la terreur aux subjectivations ne limite pas l'analyse aux sujets. Je crois faire droit aux éléments « objectifs » du contexte terroriste. En revanche, ce positionnement permet d'éclairer la question du charisme sous deux angles qui semblent contradictoires à première vue. L'un est le partage charismatique que j'analyse au chapitre 10, et la singularité du mal, notion par laquelle je diffère d'Arendt. Son analyse si convaincante de la dynamique totalitaire destructrice des médiations politiques échoue, par humanisme, à saisir la base du mal au niveau des sujets. Vous savez comme moi qu'elle a théorisé leur disparition au moyen de la *Gedankenlosigkeit*. Il me semble au contraire que nous avons affaire à un autre type de subjectivation. Les fanatiques maoïstes se pensent en personne face à des ennemis qui sont des personnes. Ils pensent leurs ennemis comme sujets et cherchent à les anéantir en tant qu'ils sont des sujets comptables d'histoires singulières : leur anéantissement les singularise d'autant plus. De la même façon (je cite ici un passage de la p. 293 du tome II afin d'éclairer ce point délicat), la subjectivité dont la subjectivation se reproduit en répliquant la séquence du Maître trouve en celui-ci un dispensateur et non le Diviseur de la grâce. De même encore, dans le monde des luttes, l'effet destructeur ou fanatisant de l'échec ne dépend pas de l'état du monde mais des conséquences sur les conditions de la subjectivation (p. 303). Lier l'État et les sujets par l'action conduit à dissocier les sujets des subjectivations.

F. M. : Est-ce ainsi que vous conciliez autonomie et hétéronomie ?

Y. C. : Il est vrai qu'en tentant de cerner une autonomie conformée (encore un oxymore maoïste) je vais à l'encontre d'un autre dogme relatif au totalitarisme : le fait qu'il ne soit qu'hétéronomie. Je risque de choquer nos consciences humanistes et antitotalitaires en liant les deux aspects. L'hétéronomie caractérise les subjectivations, mais elle intègre une orthopraxie des luttes qui autonomise les sujets par l'action dans les luttes et la violence. La spécificité maoïste concerne les conditions de subjectivation. Je ne dis pas, en conséquence, que les sujets totalitaires chinois, les si paradoxaux sujets politiques de Mao, sont des sujets parce qu'ils incarneraient une autre espèce d'humanité ou parce qu'ils seraient chinois (au titre de la différence culturelle qui voudrait au contraire faire d'eux des automates...). Ils sont produits comme sujets résistants-violents et autonomisés comme tels par le système. Je risque de choquer encore plus, au chapitre 10, qui rassemble les différents éléments, en associant les subjectivations à l'exercice de la violence.

En sens inverse, le processus d'étatisation que j'analyse à partir des années 1990 (dans le second « après-Mao ») ne se conçoit qu'en liaison avec l'émergence de sujets sociaux et le reflux de la violence vulgarisée associée aux luttes : il ne s'agit évidemment pas d'inverser la hiérarchie du Parti et de l'État, ni de faire surgir celui-ci du néant. En revanche, on peut à partir d'une telle analyse comprendre en quoi l'autorité se réorganise en rétablissant le fameux monopole de la violence légitime ébréché par la guerre politique maoïste, et comment change la forme politique d'un régime demeurant axé sur le monopole d'un parti-État.

F. M. : Selon vous, la contradiction entre autonomie et hétéronomie n'en est pas une dans le maoïsme rapporté aux subjectivations, ce qui expliquerait la racine du charisme. Quel est l'autre aspect faussement contradictoire auquel vous faisiez allusion à propos du charisme ?

Y. C. : Je l'analyse au chapitre 10 en remarquant que le charisme, comme les autres axes du style de domination par l'action (l'éthos orthopraxique et la lutte), est ambivalent. Il apparaît ainsi en dépit du partage avec les sujets auquel il se ramène, en raison même du partage au niveau des sujets. N'y voyons pas une mécanique de conditionnement, qui ne serait que de la propagande et de l'éducation et nous renverrait aux faux-semblants de l'État en surplomb et de hordes massivement décervelées. L'ambivalence des sujets fanatiques et violents s'observe dans les mémoires de maints Gardes rouges. J'observe également la production par ces sujets en action d'une autre forme de lien politique, surajoutée aux luttes violentes, à

l'éthos orthopraxique et au partage charismatique : la certitude d'être dans le bon sens de l'histoire en raison d'une pure filiation révolutionnaire. La racialisation du combat et l'invention de la race rouge se répandent en dépit des condamnations officielles. Ici encore, il faut renoncer à concevoir la chose comme un outil univoque. Émergeant sur le champ divisé, elle épouse la division des acteurs et codifie les luttes. Sur un champ où tous se réclament de la « gauche », celle-ci devient « introuvable ». Seule la qualité de rebelles pur-sang permet de lui redonner sa vraie substance, sa réalité historique et politiquement distinguée. Alors que la féodalité maoïste est un phénomène objectif lié à l'état de l'État, la sur-féodalité et son horizon de racisme politique sont un phénomène qui entre dans les subjectivations comme la clé leur permettant de surmonter l'ambivalence qui en découle en faisant taire les incertitudes subjectives comme elle étouffe les voix contraires sur le champ des luttes. Elle est la quintessence de la politique maoïste en même temps que sa limite. L'excès racialisé de logomachie et de violence est une forme d'administration des preuves de la noblesse rouge. Par lui, les Lilliputiens se hissent à l'échelle du Gulliver qui les divise en s'abstrayant comme lui de la division. Je montre également que ces « preuves » sont cherchées assidûment *et sérieusement* dans l'histoire du Parti communiste et de ses conflits internes avant les années 1940, dans une démarche historienne et policière constitutive de ce que j'appelle la damnation historique. Clé de la sur-féodalité symbolique, celle-ci la fait entrer dans le réel au nom même du mantra maoïste (« chercher la vérité dans les faits », non dans les livres). À l'inverse des lettrés philologues des XVII^e et XVIII^e siècles qui accomplissent ce projet en passant le passé chinois au peigne fin de la critique savante, on cherche non pas une vérité, mais la réalité du vrai. Les sujets peuvent coïncider ainsi avec les conditions extrêmes des subjectivations extrémistes.

F. M. : N'est-ce pas aller très loin dans l'interprétation à partir des sujets ?

Y. C. : Je ne réponds pas en m'abritant derrière le postulat de méthode : ils ne sont pas les subjectivations qui sont, elles, ce que j'analyse et historicise. Il me semble important de souligner que je ne réduis pas le maoïsme aux sujets maoïstes. Le passage par les subjectivations est un élément de la non-réduction du politique au pouvoir. Je récusé cette réduction en critiquant les – bons – auteurs qui les assimilent. Cette simplification est d'autant plus tentante qu'elle a l'air de viser le totalitarisme en son cœur et de tout expliquer, sans compter qu'elle produit de beaux effets littéraires, notamment chez Orwell. Axer le politique sur les seuls sujets produit la même illusion, donne souvent le même résultat (bien des mémoires écrits par les participants accèdent à une remarquable vérité humaine en campant l'auteur et les personnes concernées face à du pouvoir présenté comme extérieur) et appelle donc la même critique. La politique chinoise, même sous l'espèce totalitaire du maoïsme, fonctionne hors des mécanismes de pouvoir nu. Les sujets ne sont pas ses seuls « habits ». Si l'on veut chercher un équivalent littéraire tenant compte d'eux sans situer le politique à l'extérieur, il faut relire *Les Démons*, dont l'ambition et la composition sont autrement plus complexes qu'*Animal Farm* ou *1984*. Dostoïevski articule l'autonomie et l'hétéronomie en introduisant la dimension axiologique dans les subjectivations qui conduisent à la violence nihiliste. L'éclairage porte également sur le fait que les sujets « autonomes » opèrent en groupe sur la base de relations interpersonnelles. Le code moral équivaut au code de l'honneur tissé par les liens du sang et aboutit au sang. En l'absence de « féodalité » (au sens d'un mode de construction de l'État), la sur-féodalité terroriste fonde sur la ville comme une nuée de démons politiques. Je suis bien conscient du fait que les concepts que je mobilise fondent comme une nuée d'incertitude sur nos certitudes. Je vais jusqu'à qualifier la « démocratie » d'action maoïste de « monde commun », et je parle d'une « vie politique », sans bien sûr réifier ces notions mais afin, précisément, de nous déshabituer de la réification du « pouvoir » extérieur à la « société ».

F. M. : Il ne reste en effet pas grand-chose des points de vue habituels dans votre conception du maoïsme. Vous vous défaites également des schémas binaires courants : pouvoir/société, État/société civile. Que pouvez-vous en dire ?

Y. C. : Il faut y renoncer dès l'instant où l'on considère que l'État (comme le système d'action totalitaire) est à la base, qu'il n'y a pas de base « sociale » face au pouvoir, que l'État est politique, notamment dans le contexte de la démocratie d'institution. De nos jours, l'État a mauvaise réputation. On l'exclut de la démocratie (avec le personnel politique) au profit des valeurs, des droits, etc. Pourtant, le processus d'institution démocratique repose sur la politisation de l'État : plus exactement, sur l'institutionnalisation politique de l'État et sa reconstruction institutionnelle comme l'horizon médiateur de la division sociale et de sa transposition en pluralisme politique. On l'oublie trop en recourant aux schémas dichotomiques qui font du politique le privilège du social et véhiculent une conception de l'État fondée sur l'extranéité, qui ne se justifie pas davantage en contexte totalitaire. Dans les histoires démocratiques, la démocratisation de l'État est étroitement liée à celle de la société, par le processus électoral, mais également par ce que Pierre Rosanvallon appelle le « travail démocratique », et le projet des démocrates consistant (dès avant l'émergence de l'État social) à ensemençer la démocratie et à compenser les inégalités de condition et d'accès au moyen d'interventions de l'État (en commençant par le domaine éducatif et l'extension des droits). La politique moderne soulève la question de son inscription sociale dès lors qu'elle pense une transformation politique de l'État (je paraphrase le tome I, p. 362).

Je m'appuie sur des considérations de cet ordre pour récuser l'un des faux-semblants les mieux incrustés : la première politique démocratique aurait échoué et serait devenue révolutionnaire pour avoir tenu le peuple en marge. Je considère au contraire que la question des marges est structurante et non dirimante dans le processus de l'institution démocratique. L'écart entre le peuple « formel » et le peuple « substantiel » qui rend le « peuple introuvable » devient un ressort de la démocratie d'*institution* (tome I, p. 300). L'écart se compense à la fois par le « travail démocratique », qui pèse du dehors sur les institutions, et, depuis l'intérieur, du fait que l'État démocratique est conçu par certains démocrates « progressistes » comme porteur de progrès social, d'éducation populaire, et de droits. Ce critère fondamental se vérifie dans l'histoire de la démocratie chinoise quand une poignée de démocrates s'en empare au lendemain de la fondation de la République, en 1912-1913 (tome I, pp. 455-456). Cette perspective n'évacue ni le social, ni la « société civile » (pour autant que celle-ci existe), mais elle fait justice des conceptions binaires qui émanent du champ politique lui-même ou lui font écho (en opposant pouvoir et société).

F. M. : Vous évacuez donc la notion de « société civile » ?

Y. C. : Il y eut dans les années 1990 un débat sinologique sur la pertinence de la notion en contexte chinois. Le débat tourna au pugilat et cessa faute de combattants. De telles notions (comme celle de social, d'État, etc.) ne retiennent plus guère l'attention des historiens. Pour la doxa, « société civile » est interchangeable avec société, puisqu'il s'agit de désigner des mouvements d'évitement et de résistance échappant au pouvoir (ou à l'État) à la base. Vue ainsi, la société civile se réduit à des dynamiques intellectuelles et à certains mouvements de la société. On peut voir clairement que cet usage acte l'aspect axial que j'ai indiqué : le défaut tout au long du XX^e siècle de vastes mouvements sociaux autonomes soutenant l'action politique. Quelles qu'en soient les causes, l'effet est là. À mes yeux, il réside dans la production du politique suivant les régimes du politique dont j'étudie la trajectoire, non dans un perpétuel face-à-face de la société et du pouvoir.

Le manque essentiel est de tenir la société civile pour une construction sociale dépendant de la formation sociale alors qu'il s'agit d'une construction politique étroitement liée à l'état de l'État. Mieux vaudrait parler d'une démocratie d'action, ou de résistance – encore faudrait-il introduire la différence historique et analytique avec la démocratie d'institution et mettre l'activisme en perspective. L'action de résistance n'est pas toute la démocratie. Il suffit de songer au contexte français actuel pour saisir la part normative (sans

parler d'idéologie ou de parti pris politique) que comportent ces usages. Ils ne sont en réalité que la petite monnaie d'un grand impensé : l'extranéité de l'État chinois, totalitaire, bureaucratique, impérial, etc., est un dogme ; la société civile est porteuse de la démocratie en lieu et place de la société. En lieu et place de la « société civile », je constate que les activistes se glissent entre des pouvoirs plus qu'ils ne mobilisent une société fragmentée et profondément rurale. J'introduis donc la notion d'interstices d'action en soulignant le caractère territorial au sens géographique et politique de l'écologie activiste. C'est encore le cas aujourd'hui.

F. M. : Pourriez-vous préciser ce que vous entendez par « écologie interstitielle » ?

Y. C. : Il s'agit de cerner un travail citoyen d'entre-pouvoirs en contexte désinstitutionnalisé plutôt qu'un « travail démocratique » en contexte d'institution du politique. On constate en Chine des formes d'action inscrites dans des espaces d'entre-pouvoirs plutôt qu'en des milieux sociaux, espaces dont les actions et les activistes dépendent tout comme les espaces en question dépendent d'une trame lâche de l'État, pour ne pas dire fragmentée. La notion d'écologie interstitielle de l'action se relie ainsi à celle de la production du politique et de son autonomisation par l'action dans un contexte d'État faible. Tel est l'état (manquant politiquement, désintégré en tant que centre politique) de l'État post-impérial après 1916. Tel est encore celui de l'État fondé par le GMD en 1927-1928. En butte à la « folie des grandeurs révolutionnaires » (tome I, p. 888), Mao, entré en guérilla à la fin de 1927, théorise l'écologie interstitielle du mouvement communiste contraint de se militariser et de se territorialiser à l'image du contexte. Si le futur Timonier fait œuvre originale en théorisant sa pratique, celle-ci ne lui est pas spécifique, tout comme l'intrication du politique et de la guerre (le « pouvoir au bout du fusil ») ne lui est pas propre. En dimension étique, la notion ne s'applique pas seulement à la guérilla, non plus qu'aux seules conditions non sociales des mouvements sociaux « produits » par les partis. L'écologie interstitielle est en particulier la clé qui manque à une compréhension adéquate des « intellectuels » et de leur capacité d'action plus ou moins autonome, à l'inverse de la notion de « société civile » qui fait écran.

F. M. : Vos « intellectuels » ne sont pas non plus ce que l'on entend habituellement par cette notion quand elle est appliquée au contexte chinois. Comment l'historicisez-vous ?

Y. C. : On ne cesse de parler des « intellectuels » sans s'apercevoir qu'il s'agit d'une notion piègeuse, porteuse de fausses ressemblances avec l'acception démocratique ou antitotalitaire comme avec la perspective proprement chinoise qui veut voir dans les intellectuels modernes la suite des lettrés de l'Empire. Le livre critique ces faux-semblants et introduit au fil de l'enquête une généalogie politique des intellectuels modernes chinois. Je relie leur émergence, et l'usage de cette notion, à l'effondrement de l'État démocratique et de la démocratie d'institution. Quand la production du politique fait suite à son institution, sous la forme de l'activisme et des systèmes d'action, quand, donc, l'État démocratique vient à manquer et que s'installent des formes d'autonomisation du politique par l'action, les porteurs de la culture accèdent à une mission de salut public en lieu et place de l'État manquant et des forces sociales autonomes également manquantes. Cette mission qu'ils expriment en se jetant dans l'action, en adhérant au GMD ou au PCC nouveau-nés, ou en formulant dans le concept de la « culture » une dimension de responsabilité publique transcendant le lien impérial (le devoir moral et la loyauté à l'État), les autonomise ès qualités. C'est en cela – à cause de l'État manquant – qu'ils *semblent* prendre la suite des lettrés – sans l'Empire, ce qui change tout. Leur mission superpose l'autonomie intellectuelle, la responsabilité autonome et l'engagement public d'une façon qui peut évoquer celle de « nos » intellectuels – mais sans la société civile porteuse, ni l'État républicain/démocratique. En réalité, le « rôle » de l'« intellectuel chinois » (catégorie étique) est qu'il est un porteur de la culture (catégorie émique) au temps de la modernité qui dissocie la culture de l'ancien contexte étatique, un porteur porté à hauteur d'État par la ruine de l'État. Ce rôle articule la culture critique des « Lumières » à l'engagement en faveur du salut public. Un paradigme très influent mais trop systématique

formulé en 1987 par Li Zehou (1930-2021) veut que les intellectuels aient sacrifié la première au second en se jetant dans les bras du GMD et du PCC.

Je parle d'une société intellectuelle plutôt que des « intellectuels », en tout cas avant les années 1920. Ceux-ci ne sont donc pas abordés dans le livre comme les copies conformes de l'intellectuel critique ou de l'intellectuel contre le pouvoir, porte-paroles de la société civile, etc. Bien entendu, ces « intellectuels » ne sont pas les « intellectuels » au sens maoïste du terme, lequel fait néanmoins écho à l'autonomie que je viens d'évoquer, mais afin de la plier à son intention de lutte généralisée pour laquelle Mao fait appel à une autonomie de l'action conformée. L'autonomisation dans et par la lutte est diamétralement opposée à l'autonomisation de nos « intellectuels » par la responsabilité culturelle, mais les zones de recouvrement et la stratégie d'hégémonie maoïste ont favorisé bien des errements... et des désillusions. Par ailleurs, le tome II (chapitre 11) situe la problématique des intellectuels dans la configuration post-maoïste de l'État. La « démocratie socialiste » dont on parle alors, afin de se démarquer du « grand désordre » maoïste, s'avère pourvoyeuse d'interstices, dont certains sont élargis grâce aux réformes économiques décentralisées. La clé est la même : il faut en revenir à l'historicisation de la démocratie, liée elle-même à celle des configurations de l'État.

F. M. : Chemin faisant, il vous arrive aussi de critiquer certains aspects de notre temps, comme le wokisme, la racialisation du discours politique, l'idéologie décoloniale, la *cancel culture*. Vous les associez à ce que vous nommez l'« éternel maoïste ». Qu'entendez-vous par-là ? Je ne repose pas la question de l'essentialisation. S'agit-il d'un archétype ? D'un idéal-type ?

Y. C. : Je dirais plus volontiers qu'il s'agit d'un outil étique, d'un compas étalonné grâce au voyage. Je suis surpris que le lien soit si peu vu, encore moins analysé. Je ne le souligne qu'en dimension heuristique, sans aller sur les terrains d'histoire qui de toute façon devront être explorés afin de valider ou non ce rapprochement. Mon hypothèse est qu'il échappe à nos contemporains, y compris aux porteurs de ces idéologies, parce que les actuelles attaques contre l'État démocratique et les valeurs universalistes proviennent d'une histoire et de l'imitation d'une histoire – celle des États-Unis – largement étrangère à l'univers marxo-communiste. Comme l'enseigne l'histoire du tout premier communisme chinois (telle que je l'analyse au chapitre 5, tome I), le mimétisme gobe des mythes sans s'embarrasser outre mesure de conceptualisation critique et d'historicisation. En repérant la source américaine, je viens de réitérer ce que la doxa dit du phénomène en croyant avoir tout dit. On peut aller plus loin. Il est frappant qu'en notre actuelle crise démocratique, le terrain de la critique sociale et anti-universaliste de la démocratie d'institution, jadis tenu à gauche par les idéologies d'obéissance marxiste, soit déserté au profit de l'axe racialiste directement issu du temps postcolonial de la mondialisation. Le simple passage des générations, le changement des cadres intellectuels, le décentrement de l'histoire, l'émergence de nouveaux lieux d'histoire et d'histoires concurrentes transforment les références idéologiques et politiques. Mais le constat sur l'oppression et la résistance à l'oppression qui conduit à contester la démocratie d'institution et son État universaliste ne change pas. Ni la menace d'une politique désinstitutionnalisée. C'est ce que j'appelle sous l'angle étique, en détournant Shakespeare (dans *Richard III*), « *the winter of our (present) discontent* ». Telle est la cause de notre « éternel maoïste », sans que le « maoïsme » soit explicité, sans même qu'il soit conscient ou vu en dimension émique.

Comment peut-on dénoncer un « racisme systémique » de l'État sans penser à la dénonciation marxiste du caractère formel des institutions universalistes « bourgeoises » ? Sans évoquer le racisme politique des Gardes rouges ? On ne le dit pourtant pas plus qu'on ne le voit. Là même où la composante sociale s'affirme encore à côté de la composante raciale plutôt qu'elle n'est effacée par elle, il s'agit toujours de résistance populaire plus ou moins violemment dressée contre les institutions. C'est bien là qu'est la marque de Mao : dans le ciblage de l'État plus encore que dans la volonté de lutter pour détruire qui retient l'attention (quand celle-ci surmonte l'effacement causé par la racialisation du discours). La substitution du racial au social

évoque le pointage « culturel » du politique opéré par Mao, étant entendu que le « culturel » en question n'est pas dissociable du « grand désordre » de la « Révolution culturelle ». L'éternel maoïsme (quelles que soient les obédiences nébuleuses et les chapelles officinales que l'on peut regrouper sous ce chef) déborde du cadre du « travail démocratique » et transforme l'« inachèvement » structurel de la démocratie en une crise fondamentale. D'autres ingrédients et facteurs entrent en jeu, bien entendu : je ne développe pas l'analyse que je viens de cadrer en empruntant à Pierre Rosanvallon. La différence entre nos éternels maoïstes et les maoïstes historiques est que ceux-ci ne se dressent pas contre l'État total mais luttent en lui, tandis que nos maoïstes sans le savoir – ou sans le dire – n'opèrent pas dans un système d'État total mais se dressent contre l'État démocratique. S'il était étiologique au lieu d'être (pour l'heure) seulement étique, le rapprochement entretiendrait le mythe de Mao antisystème. Nous n'en verrions pas moins (en perspective étique) que nous changeons d'histoire, de références, de récits (comme on dit aujourd'hui), de moyens d'intelligence sociale – de monde historique et de conscience historique.

F. M. : Ces concepts ne sont-ils pas, à leur tour, des faux-semblants ?

Y. C. : Ils ne sont pas destinés à simplifier la vision d'ensemble, à produire un « sens de l'histoire ». Ce sont d'autres outils. Je surligne à dessein l'application de ces « outils » à un cas concret proche de nous afin de montrer comment ils peuvent fonctionner.

F. M. : L'une des difficultés du livre n'est-elle pas que les notions habituelles volent en éclat au profit de concepts moins familiers que vous mettez en réseau alors même que vous brisez le cadre chronologique conventionnel ? Comment les lecteurs peuvent-ils s'y retrouver ?

Y. C. : Je réponds sans forfanterie ni ironie : en suivant l'enquête. Elle est construite sur ces deux jambes, l'exploration de moments d'histoire, la mise au point de paradigmes *ad hoc*. La partie notionnelle de l'index est développée à cette fin : on peut y croiser et recroiser les notions mises en travail au fil du livre. Mais – j'y insiste – la critique et l'élaboration conceptuelle n'ont de valeur qu'au regard de l'histoire. La trame du livre n'est pas théorique. Les repères rassemblés en première partie (tome I) et au seuil du tome II (« suite de l'enquête ») sont eux-mêmes présentés en fonction de l'histoire. Ainsi, il y a démocratie et démocratie. La base est l'institution du politique. Elle est la formation et la formalisation dans une société d'un étage d'organisation et d'un horizon d'action, de pensée, de récits, d'imaginaire, transposant les divisions de la société dans le langage polarisé mais pacifié de la politique. Le rapport à l'État devenant politique est essentiel. Il se perd quand le politique est produit sans le lien étatique, au moyen de l'activisme puis du système d'action. Les parties II et III suivent le mouvement, la quatrième se centre sur la guerre qui fait naître le maoïsme. Les concepts sont des outils destinés à mettre en évidence la singularité des mondes historiques qui se sont succédé en Chine depuis la fin du XIX^e siècle. Je ne fais pas profession d'historicisme intégral, mais je vais à l'encontre des explications monodimensionnelles (par l'ouverture, l'occidentalisation, la révolution, la culture chinoise, etc.) qui subsistent en raison de la pauvre articulation du temps historique.

F. M. : « Moments historiques », « mondes historiques » : est-ce la même chose ? N'est-ce pas essentialiser les temps que vous distinguez, alors même que vous critiquez l'essentialisation culturelle ou normative ?

Y. C. : Je ne méconnais pas le risque d'être lu ainsi. Ce serait aller trop vite – et trop loin. L'enjeu – dès lors que je ne prétends pas à l'objectivité, puisque, selon moi, le politique n'est pas un objet de science objective – est de présenter une *enquête historique* au sens – hérodoteien – d'un voyage à travers des espaces d'histoire. Le livre n'est pas un récit, ne tient pas le politique pour une suite de « séquences » et de *narratives*, et n'est pas davantage un laboratoire d'analyse des formules politiques. J'observe que les manières pour le politique

de faire système et sens à un moment donné changent à un autre moment. Les façons divergentes mais liées dont Liang Qichao, Zhang Binglin, Kang Youwei (1858-1927) et Tan Sitong (1865-1898) (des auteurs présentés au chapitre 3) conceptualisent l'action du sujet et se situent par rapport au passé sous-tendent les multiples positions divergentes sur le profil moderne de la culture chinoise et l'institutionnalisation républicaine avant 1912. Je passe ainsi de la notion de « champ » à celle de « monde historique ». Autre exemple : la guerre qui devient axiale de 1926 à 1976 (la « guerre de cinquante ans ») ne façonne pas la génération de 1895 ou celle de 1915. La structuration du maoïsme par les luttes et la violence se rapporte à un climat de guerre transposé dans le politique, lequel climat n'existe plus aujourd'hui – ce qui rend illusoire et superficiel tout rapprochement entre la Chine de Mao et celle de Xi Jinping (au nom, par exemple, de la continuité du totalitarisme). Et la racialisation rampante du discours politique actuel indique que nous changeons de monde : je viens de le souligner.

La notion de « monde historique » est-elle plus précise et convaincante si je réponds qu'elle tire sa pertinence de l'enquête historique sur le politique ? J'entends bien que je semble tourner en rond. J'essaie, en tout cas, d'écarter toute essentialisation. Je me garde du côté fumeux d'une telle notion par le simple fait que je n'en fais pas une suite de prisons monodimensionnelles. Lorsque j'écris que le monde de Mao est « unidimensionnel », je prends soin de mettre en évidence le côté non monodimensionnel de l'unidimensionnalité. Je m'écarte ainsi de la lecture réductrice de Hegel (par les épigones et par lui-même) qui tend à chosifier un « esprit du temps » ; je tente de mesurer la courbure des champs. Et, comme Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (nous savons que sa position change par la suite en se fixant sur l'État quelque peu ethnicisé et essentialisé), je rapporte ces mondes aux sujets en remarquant (ainsi que je l'ai observé plus tôt dans notre entretien) qu'ils sont le siège de ce qui libère et asservit, aliène et émancipe, mais qu'il n'en va ainsi qu'au travers de conditions de subjectivation qui changent avec l'histoire. Dans ces conditions, il ne me semble pas scandaleux de faire usage de la notion de « conscience historique », à l'opposé du « chosisme » habituel, en la spécifiant comme la mobilisation – polarisée – de conceptions du temps passé au service des projets politiques modernes. Il s'agit, en somme, dans la dimension des constructions du politique, de « régimes d'historicité » conscients d'eux-mêmes en dimension émique au travers du langage distribué sur un champ conceptuel. À l'inverse de l'essentialisation qui pose *une* « identité chinoise » (dans notre doxa et dans certaines représentations émiques), *une* « tradition », j'observe la pluralité de ces reconstructions et les effets de champ qu'elle entraîne (notamment entre Kang Youwei et Zhang Binglin, dans le chapitre 3). Bien entendu, je ne fais pas de la dimension étique (celle de l'enquête) une superconscience, une vérité supérieure, un « savoir absolu » à la façon de Hegel. Zhang Binglin, en bouddhiste consentant à l'action politique mais conscient du « vide » sous-jacent, critique la téléologie hégélienne comme une illusion. C'est la raison pour laquelle je recours à la métaphore de l'enfer bouddhiste des dissections afin de caractériser l'espace d'indifférence des historiens.

F. M. : Faut-il distinguer entre la réflexivité des acteurs du politique, dont les contenus sont recontextualisés d'un temps à l'autre, et la réflexivité propre à l'historien ?

Y. C. : Je le suggère à propos de la première et je tente de mettre en pratique la seconde de cette manière. Il n'y a pas de sujet éternel. L'historicité concerne des constructions et des champs. Je ne cherche pas à restituer une « mentalité », non plus qu'à ressusciter le passé, ou les subjectivités, la mémoire, les affects – tous « objets » à la mode (comme l'histoire culturelle) parce qu'ils instaurent avec les saints sujets le sacro-saint rapport de proximité sans lequel nulle action, nul discours ne semblent être valables aujourd'hui. Mieux vaudrait parler d'histoire subjective, ou idéaliste. L'historien, quant à lui, n'est pas non plus transcendant à l'histoire, mais il a l'avantage de pouvoir voyager d'un monde à l'autre. Ma position est que l'on ne peut comprendre une période sans l'éclairer par l'autre et, surtout, sans suivre les passages conduisant de l'une à l'autre qui ne sont pas principalement ceux du social à la base – j'ajoute, à cette phrase du tome I (p. 163), ni ceux de la mémoire.

La thèse des mondes historiques suppose, en plus d'une mise à l'épreuve de leur consistance interne, un *comparatisme intra-historique*. Le voyage dans et entre les espaces de l'histoire est tout sauf une métaphore. La stratégie consiste à border les mondes les uns par les autres comme des univers du politique faisant système et sens en eux-mêmes. La tactique revient à repérer les passages, à passer et repasser par eux autant que de besoin. L'enquête historique voyage sans se presser, comme Hérodote. Elle va, vient et revient sur ses pas comme lui. Cette méthode éclaire, me semble-t-il, la question des « durées » laissée par Braudel au stade descriptif faute d'une prise en considération des mondes historiques et des sujets.

Le point crucial – je dois y revenir à propos des « mondes historiques » – consiste à distinguer les sujets des subjectivations qui les forment en tant que sujets en politique (et paradoxaux sujets politiques totalitaires avec Mao) – distance anathème à l'impérialisme subjectif d'aujourd'hui. Je n'appréhende pas davantage les sujets d'une façon définitoire (par l'individualisation, les valeurs, les droits, etc.), mais par les conditions (changeantes) des subjectivations en rapport avec celles qui différencient les mondes historiques. De monde en monde, d'une forme de conscience à l'autre, des ruptures et des continuités apparaissent qui ne sont pas celles de la mémoire, des itinéraires individuels et de tel ou tel « récit ». Mes réponses pourraient laisser croire que je suis parti d'une méthode concernant le politique et l'histoire afin de déduire une histoire du politique. Il n'en est rien. Comme tout un chacun, je pars d'un commencement, à la fin du XIX^e siècle, pour aboutir à une arrivée : notre temps présent. Les questions de méthode sont abordées chemin faisant, au travers des questions historiographiques. Ai-je besoin de préciser que je suis tributaire d'une grande quantité de travaux originaux – que je ne me prive pas de critiquer ? Les miens ne couvrent qu'une petite partie du voyage. Peu à peu s'assemble un tableau longitudinal des origines de la Chine contemporaine jusqu'à notre temps, et ce que l'on peut appeler une trajectoire du politique.

F. M. : L'effet, il faut bien le dire, est dépaysant.

Y. C. : Je ne respecte pas le découpage consacré : guerres de l'opium, le déclencheur ; mouvement du 4 mai 1919, accoucheur de la démocratie en Chine ; 1949 : la « vraie » révolution ; après Mao, tout change... sauf le régime politique. Je ne considère pas que la politique moderne soit l'effet d'une crise chinoise déclenchée par la confrontation avec l'Occident au XIX^e siècle et conduisant à la révolution maoïste au XX^e siècle. Je ne fais pas commencer la démocratie avec le 4 mai 1919 et la vague occidentaliste. Je redimensionne l'impact de l'occidentalisation (une mondialisation culturelle dont le Japon est le capital pivot régional). J'historicise la sacro-sainte « tradition chinoise » comme un champ culturaliste construit sur le versant non moderne du moderne. J'allonge la liste des ruptures à propos du maoïsme et de la période ultérieure.

Le récit que j'abandonne est en réalité un modèle standard liant la révolution et la démocratie d'une façon téléologique. Non sans un clin d'œil à François Furet, le premier axe du premier volume – l'historicisation de la démocratie – défait ce lien peu ou prou accepté par des générations d'historiens. Il n'y a pas « la » démocratie, mais des démocraties. Le pivot est la distinction entre la démocratie d'institution, construite après 1895, et une démocratie d'action émergeant après 1915. Iconoclasme supplémentaire : la révolution de 1911-1912 n'est pas la première des révolutions du XX^e siècle (dans le récit téléologique). Elle consacre l'institution du politique et appartient à son monde historique.

F. M. : Vous faites de ce processus la première rupture inaugurale de la politique moderne. Cela laisse entendre qu'il y en eut une seconde...

Y. C. : La seconde est le processus de désinstitutionnalisation enclenché sous le régime autoritaire de Yuan Shikai. Autre iconoclasme : le moment du 4 mai (1919) n'est pas celui d'une crise culturelle (avec la percée d'un occidentalisme radical en 1915), mais le contrecoup d'une crise politique (de l'État démocratique) ouvrant le champ à l'action désinstitutionnalisée. Ce temps, marqué par une vague occidentaliste – mais

également par une construction culturaliste que l'on oublie trop –, est avant tout celui de l'autonomisation des sujets en politique – par l'action désinstitutionnalisée. La subjectivation détachée de l'horizon étatique vaut en elle-même action (tome I, chapitre 5). On peut estimer qu'il s'agit d'un avatar de l'autonomisation du politique. Je préfère être plus précis en réservant cette notion à l'horizon institué de la démocratie (qui institue le politique et, de ce fait, l'autonomise au regard du pouvoir politique). Il s'agit ici de l'action autonome. Quelle qu'en soit la forme (individuelle, réticulaire, groupusculaire, partisane, dans un système d'action), elle produit le politique au lieu de l'instituer et de se définir dans son institution et par rapport à celle-ci.

Nous avons parlé du passage de l'institution à la production du politique. Je n'y reviens pas. L'autonomisation du politique par l'action fait corps avec la notion de production de diverses manières qui ne sont pas toutes totalitaires, loin s'en faut. On en trouve plus que des prodromes conceptuels et pratiques dans l'histoire de l'activisme antérieur à la réélaboration maoïste. Ils se découvrent au sein des partis qui forment les systèmes d'action avant de joindre l'action politique à la guerre. Le meilleur exemple est sans doute l'apprentissage sur le terrain urbain ou rural par les militants du premier communisme de la dépendance géopolitique de l'action (à l'échelle micro et territoriale) en lieu et place de la dépendance sociale attendue, sacralisée et manquante (l'introuvable prolétariat, l'introuvable peuple en révolution...) – qui doit fonctionner comme un mythe.

Le défaut du social n'est pas le manque principal. Ce qui manque à la démocratie chinoise n'est pas la démocratie, mais l'État. L'État manquant, lié à l'autonomisation des sujets et des systèmes d'action, est le second axe du premier volume. Le binôme fait système et sens sur l'horizon des années 1920 et différencie ce monde de celui de l'institution du politique qui précède et de celui de la guerre qui suit. La conséquence est la construction du politique comme une illusion sociale centrée sur un activisme s'exerçant sur le terrain, à la base et à l'échelle de la proximité, dans le concret et dans la croyance en l'union entre l'avant-garde et le peuple. La culture démocratique remplaçant l'institution démocratique est le berceau militant de Mao, activiste au Hunan en 1919-1920 avant de passer au communisme (1921), c'est-à-dire à un activisme organisé retrouvant l'échelle de l'État, sinon sa réalité.

L'une des causes du passage au communisme d'un petit nombre d'activistes en 1919-1920, comme Mao, est l'insuffisance de l'activisme autonome. L'action désinstitutionnalisée (autrement dit, la subjectivation comme action) fait long feu parce qu'elle met l'État entre parenthèses sans tenir compte de la fragmentation militarisée du pays (tout en prétendant s'y opposer et en usant des interstices ménagés par l'écologie militariste en certains territoires). Elle en vient à être remplacée par des systèmes d'action organisés autour de partis qui projettent l'action à hauteur d'État à la place de l'État et se veulent, de ce fait, monopolistes : le (second) GMD fondé en 1919, le PCC en 1921.

F. M. : Voici donc ces fameux « systèmes d'action » !

Y. C. : Ils sont l'autre configuration de la production autonomisée du politique par l'action. Chacun, à commencer par les partis fondés au seuil des années 1920 qui en sont le noyau, prétend retrouver le « peuple » en sa totalité (de nation, ou de classe) : comme il n'y a qu'un peuple, il n'y a qu'un parti, qu'un système, un programme d'action, un langage de justifications, un récit, etc. La démocratie d'action recadrée dans le système d'action est aux antipodes de l'institution du politique et du pluralisme, mais aussi de l'État politique institué. Le système d'action est un avatar de sa désinstitutionnalisation. C'est une façon de voir le rapport entre parti, système et État qui perturbe profondément l'évolution du régime nationaliste après 1927 et entrave la stratégie d'étatisation voulue par Jiang Jieshi (je développe ce point dans le chapitre 8). Je n'ai pas besoin de souligner que l'action maoïste se coule dans le moule tout en l'élargissant, mais non sans se heurter durant sa préhistoire à la question de l'État et des échelles de l'action (chapitre 7).

Le rapport du système, du parti et de l'État fait problème sous un autre angle. Le système ne se résume pas au parti non plus qu'à la relation parti/État. Le parti incarne (comme l'État) la dimension « panchinoise » de l'action politique. C'est la volonté expresse de Sun Yat-sen (1866-1925) quand il refonde le GMD en 1919 et l'ambition explicite de la fondation d'*un seul* PCC en 1921 à partir de « petits groupes » provinciaux. Mais l'action doit s'inscrire dans le contexte territorialisé et militarisé causé par l'effondrement de l'État-centre. La « shanghaiisation » et la « cantonisation » de l'action sont les deux postulats qui tiraillent un Sun Yat-sen, homme de l'État sans État qui inaugure la formule, bien avant Mao, avec l'aide du représentant du Komintern, Hans Maring, lequel sait parfaitement traduire la dialectique marxo-léniniste non territorialisée en termes de géopolitique chinoise. J'accorde une grande place à ces questions qui me semblent négligées, sinon occultées, dans l'historiographie antérieure. Autre innovation, je donne la primeur à Sun et au GMD, alors que les récits conventionnels les passent par pertes et profit (mais non Alain Roux, auteur des biographies de Mao et de Jiang Jieshi). Sans l'invasion japonaise (1937), il y a fort à parier que l'histoire plus longue eût entériné ce fait.

F. M. : Si l'on vous lit bien, la partie de cette histoire dominée par celle de la démocratie est une suite d'échecs. Ils occultent la percée institutionnelle du début du XX^e siècle. Comment les expliquez-vous ?

Y. C. : Telle que je la reconstruis dans le tome I, cette histoire n'est plus celle de révolutions culminant en 1949, mais de constructions paraétatiques dans lesquelles l'activisme retrouve sa place (avec Mao), et l'institution du politique la sienne (avec le GMD) selon un parcours sinueux ponctué par la constitution mort-née de 1947 et aboutissant à la démocratisation taïwanaise des années 1980-1990. J'inclus Taiwan au titre du devenir du système d'action nationaliste et à cause de l'intrication de l'histoire désormais taïwanaise de la démocratie (et de l'État) insulaires avec le système d'action communiste devenu système de pouvoir étatisé depuis les années 1990.

Trois facteurs ont causé l'occultation de la première démocratie chinoise au bénéfice de l'activisme : le soupçon d'insuffisance conceptuelle ; l'accusation d'être sans racine sociale ; l'échec précoce. Les 467 premières pages du tome I infirment les deux premiers points et accentuent l'impact du troisième. 1) On manque l'essentiel, on parle de crise culturelle, d'extériorité et de superficialité, voire d'aliénation (ou de colonisation...) si l'on mesure la pertinence des emprunts à l'aune du contexte occidental. Mais si l'on y voit des montages et un langage articulé à la profondeur, à la diversité et à la vitalité des conceptions d'un monde chinois nullement atone, uniforme, figé dans une orthodoxie sclérosée, le paysage est différent. Le Kant de Liang Qichao est amorti à la suite d'une longue chaîne de relais-biais. S'il s'agissait d'introduire la notion de liberté, ce serait une pauvre chose. La superposition (avec des concepts bouddhistes) confère au contraire toute la force du nouveau langage à une conception éthique de l'action fondée sur l'autonomie du sujet. Le regretté Joël Thoraval, auquel nous devons le démontage du montage chinois, montre que nous sommes loin du face-à-face de la « tradition » chinoise et de l'Occident⁵. À partir d'analyses du même type appliquées (dans le chapitre 3) à Zhang Binglin, Kang Youwei et Tan Sitong, je suggère que l'intention du politique détermine son évidence et produit un ensemble de propositions concernant le sujet actif et engagé qui jouent dans le premier monde de la politique moderne chinoise le rôle structurant du sujet censément absent.

2) L'institution du politique s'enracine dans les élites intellectuelles et sociales de l'Empire. Est-ce dirimant comme le veut l'amalgame de la démocratie et de la révolution ? Les historiens ont appris à concevoir l'incomplétude démocratique autrement que dans la perspective marxo-révolutionnaire. J'ai mentionné tout à l'heure le concept de marge d'institutionnalisation. On le retrouve sous l'angle du rapport entre la souveraineté et la participation. Nous savons, notamment grâce aux travaux de Pierre Rosanvallon sur l'histoire du suffrage universel et le « peuple introuvable », que dans le processus d'institution démocratique

⁵ Joël Thoraval, « L'appropriation du concept de "liberté" à la fin des Qing – en partant de l'interprétation de Kant par Liang Qichao », in Mireille Delmas-Marty et Pierre-Étienne Will (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, pp. 215-229.

la question de la souveraineté (la proclamation du « peuple formel ») ouvre celle de la participation, et celle-ci celle de la représentation face à la démocratie directe. L'écart entre « peuple formel » et « peuple substantiel » est un trait structurant, handicapant et dynamisant. L'effet de marge appelle le « travail démocratique » qui peut être proactif ou rebelle, mais aussi la résorption au moyen de l'État que les démocrates s'attachent à rendre plus « substantiel ». J'ai évoqué cette évolution tout à l'heure. Elle englobe les prodromes du mouvement social parmi les révolutionnaires anti-Qing avant 1911 et la polarisation du champ politique institué en 1912-1913, avec l'émergence au sein du (premier) GMD (autour de Song Jiaoren, 1882-1913) d'une avant-garde pensant une projection démocratique de la démocratie sous l'angle du perfectionnement social et des droits individuels... bien avant la « nouvelle Culture » (1915) et le mouvement du 4 mai (1919) qui sont censés introduire ces perspectives en Chine.

Dans la même perspective, l'histoire fort riche des alliances de classe (les deux formules de « Front uni », 1923-1927, 1937-1946) et jusqu'aux tentatives de rapprochement des communistes isolés avec les sociétés secrètes participent d'une recherche du « peuple » et de racines sociales de la part d'activistes (et d'un parti) privés du substrat « prolétarien » (et urbain). Emmanuel Jourda a documenté et commenté ce point nullement marginal d'une marginalité dont Mao a surmonté la fatalité⁶.

3) Au rebours du récit convenu qui voit dans l'échec précoce l'effet des manques supposés dont il vient d'être question, je suggère une interprétation par l'après plutôt que par l'avant. La mise en panne précoce et le non-retour de l'État démocratique (en particulier l'absence d'élections régulièrement tenues à tous les niveaux) empêchent la démocratie de faire souche sur le terrain local/social et sclérosent la société politique en en faisant un isolat. Nulle société – même en Occident – n'est démocratique *a priori* : la démocratie fabrique la démocratie. Je m'appuie sur les travaux de Maurice Agulhon, et je mets en contraste le rôle des élections locales dans la construction politique à Taiwan après 1949 (*a contrario*, l'inefficacité des processus électoraux sporadiques des années 1920).

F. M. : L'État « manquant » est loin d'être absent de vos regards. Qu'en est-il sur le terrain ?

Y. C. : Ces perspectives cassent le code génétique de nos certitudes sur la Chine contemporaine. L'État manquant est une catégorie du politique qui ne signifie et n'implique nullement une absence de toute forme d'État, ni même de construction étatique à l'époque des « Seigneurs de la guerre », jusques et y compris au niveau provincial et même à l'horizon local. Je fais écho à la nouvelle historiographie qui suggère d'observer l'État non « en dépit mais à travers » le chaos militariste⁷. Elle n'infirme pas le manque en question : il affecte les constructions du politique et se laisse voir de manière écrasante dans les biais des formations sociales et de leurs trajectoires politiques, comme l'indiquent les travaux de Marie-Claire Bergère sur les entrepreneurs de Shanghai et ceux d'Alain Roux sur le milieu ouvrier et le mouvement social de cette métropole. J'étends la démonstration au champ intellectuel en relevant les biais induits dans la structuration du libéralisme et du conservatisme. En Chine, la redécouverte du pan non révolutionnaire du XX^e siècle, et des antécédents démocratiques du 4 mai, n'est pas seulement l'affaire des historiens. Elle participe, notamment avec Li Zehou et Su Xiaokang (né en 1949), du typique débat post-révolutionnaire engagé depuis la fin du maoïsme. En résumé, je ne vois pas dans le maoïsme l'accomplissement d'une promesse révolutionnaire générée par « la » crise chinoise, ni une révolution, mais le dépassement totalitaire et circonstanciel d'une démocratie désinstitutionnalisée provoqué par l'exacerbation de la guerre.

Voici, en trois lignes, le troisième axe du premier volume : il n'est pas le maoïsme mais la guerre. Tardive (elle ne prend forme qu'au cours des années 1940), la systématisation du maoïsme sur le terrain et dans l'idéologie réélabore la démocratie d'action et l'activisme dans un autre monde, dominé par la guerre, la

⁶ Voir Emmanuel Jourda, « Mao et les bandits. L'enrôlement des brigands et des sociétés secrètes dans la révolution chinoise (1919-1954) », dans ce même numéro.

⁷ Xavier Paulès et David Serfass, « Questioning the teleology of the central state in Republican China », *Twentieth-Century China*, vol. 47, n° 1, 2022, pp. 3-10.

lutte, la violence, conçue et organisée pour être projetée du terrain de l'action locale à l'action d'échelle panchinoise conçue et organisée comme un « terrain » politique : l'État total activé. La dynamique n'est pas portée par « la révolution » (dogme du modèle standard et aboutissement de la croyance téléologique). Elle en fabrique une. Qui plus est, non pas avant 1949, mais après. Il n'y a pas de révolution en 1949.

F. M. : C'est un peu fort !

Y. C. : Le rôle de l'historien est de penser une non-révolution et un phénomène totalitaire qui finit par en produire une. Bien des habitudes de pensée n'y survivent pas. Mao est un chef de guerre – de guerre politique permanente – plutôt qu'un révolutionnaire. Le maoïsme n'est pas une vérité ou une identité chinoise inoculées au communisme allogène. Nous savons depuis « belle lurette » (le mot est de Lucien Bianco, qui n'a pas peu contribué au renversement) que la « révolution paysanne » est le mythe d'une fabrication substituant à la substitution léniniste (du Parti à la classe ouvrière) la création d'un proto-État total sur les terrains locaux de l'implantation communiste avant la prise centrale du pouvoir.

F. M. : Est-ce votre formule du maoïsme ?

Y. C. : Au stade de la transition, oui – encore que, dès ce temps, la formule que je tiens pour exacte de bout en bout soit la fabrication d'un État désétatisé mettant des sujets activistes en situation d'*empowerment* orthopraxique. La guérilla rurale (après 1927), dont Mao n'est pas le seul inventeur et protagoniste, n'est pas la clé de cette construction mais un tunnel dont il s'extirpe grâce à la guerre « en grand » imposée par le Japon (en 1937). Mao avant Mao est un activiste urbain du 4 mai qui se forme dans le contexte d'une nouvelle mondialisation – du communisme (portée par la III^e Internationale). Il n'a pas, seul contre tous, à découvrir la dimension paysanne (et nationale). Elle fait partie du modèle véhiculé par l'Internationale communiste dans les années 1920. Son boukharinisme (1925-1927), sur lequel on passe en général très vite mais auquel j'attache une grande importance, ajoute à l'activisme organisé (acquis de la conversion au communisme) trois dimensions cardinales du futur maoïsme. 1) Le mouvement social (paysan ou urbain) est une donnée brute qui doit être élaborée au moyen d'un travail politique *in situ* ; 2) le cadre de ce travail est une lutte pour l'hégémonie (dans la conquête et l'exercice du pouvoir) ; 3) le parti, qui en a la charge (le GMD jusqu'en 1927), n'est pas davantage une donnée, mais lui aussi un terrain de travail et de lutte. Mao partage cette conception du parti (à l'époque considérée, le GMD) jusqu'à la rupture de 1927, dont il ne veut pas. La célèbre formule du « Rapport sur le mouvement paysan au Hunan » (considéré à tort comme l'acte de naissance de la révolution paysanne) « Qui sont nos amis, qui sont nos ennemis ? » s'adresse en interne au GMD. Le mouvement paysan, en dépit de ses qualités (de lutte et de violence disruptive), ne peut se substituer à une révolution de la Chine tout entière. J'insiste sur cette généalogie kominternienne au chapitre 5.

Travail et lutte : autrement dit, guerre politique continue. Mao avant Mao y ajoute spécifiquement la violence (célébrée en 1927, pratiquée avec la guerre civile des années 1930) et l'inimitié au sein du camp « ami » (apprise *via* les luttes intestines du parti pré-maoïste). Le maoïsme mûr fait du trinôme (travail politique, lutte, violence) une pratique de pouvoir par la division rapportée au terrain (local, à l'échelle micro) par la fameuse « pratique », en ajoutant la normalisation du « style de travail » (l'orthopraxie en action sur le terrain) qui est constitutive d'un éthos des luttes. Ces notions sont décortiquées, rapportées les unes aux autres et historicisées dans le chapitre 7 (tome I). La première partie, consacrée à la technologie du maoïsme, dégage son caractère éthique (à ne pas confondre avec la mythologie morale dont il s'entoure). La seconde partie du chapitre analyse la globalisation du système en guerre politique à travers les questions liées aux échelles de l'action et à l'extension du domaine des luttes.

Au cœur de ce diptyque, les « oxymores » de l'action maoïste s'enchaînent. La technologie politique normalisée dans les années 1940 laisse pressentir l'éthos du chaos mis en œuvre vingt ans après avec la

Révolution culturelle. Il met les activistes de terrain en situation et en charge d'agir par eux-mêmes sur le terrain, à l'échelle du terrain, tout en les soumettant au parti-État (également présent sur le terrain). Les Gardes rouges ne seront rien d'autre et n'agiront pas autrement. La « démocratie » maoïste repose sur ce type d'autonomisation (*empowerment*) par les luttes (de résistance) et la violence. L'orthopraxie axée sur la correction et la rectification du « style de travail » fait de la guerre un éthos et de l'éthos une guerre. Le fond de ma position sur Mao est que le système maoïste est véritablement d'action, qu'il met des sujets politiques en capacité d'agir tout en les conformant à l'aide d'une technologie *ad hoc* au sein d'un État total. Qu'il est donc bien le dernier avatar et l'ultime naufrage de la démocratie chinoise passée de l'institution du politique à la désinstitutionnalisation.

F. M. : Il semble que ce soit votre mot-clé !

Y. C. : Je suis surpris qu'auparavant il n'ait pas été au centre de l'attention. Mais ce n'est pas une clé universelle : lui aussi – avec les phénomènes qu'il désigne – est objet d'historicisation. Je ne puis développer ici cette longueur d'histoire. Le livre s'en charge, des chapitres 5 à 8 du tome I aux chapitres 9, 10 et 15 du tome II. Mao n'est pas Staline moins (moins de bureaucratie, moins de police, moins de terreur, moins d'inégalité, comme on a pu le croire en idéalisant la « voie chinoise »). Il est Staline plus : police, camps, contrôles, économie de commande déséquilibrée en faveur du secteur lourd – comme sous Staline – et guerre politique interne orchestrée à l'échelle des sujets ajoutée à celle que livrent les institutions étatiques. Tout en imitant et en important la terreur, les camps et la police, Mao règne par la révolution fabriquée à cette fin plutôt que sur une révolution dénaturée ou « fourvoyée ». Le système demeure supérieur à l'État, qui n'est qu'un « exosquelette » de l'action.

F. M. : Si Mao n'est pas contre l'État, comment concevez-vous le conflit qui finit par l'opposer à ceux qui contrôlent l'État ?

Y. C. : Par sa volonté de conflit politique, d'en faire le mode de son gouvernement, et par la faculté qu'il a, en raison de sa puissance, d'occuper le lieu du politique qu'il ménage à distance des institutions de l'État socialiste. Ce qui ne l'empêche pas de veiller aussi jalousement que Staline sur l'instrument policier et militaire. Il est donc prêt à diviser les monopoles, parce qu'il ne pense pas une politique monolithique. Loin de diminuer, sa puissance se reconfigure en épousant les lignes du conflit (qu'il attise soigneusement, à petit puis à grand feu) quand elle semble refluer dans l'État. Or ce lieu de pouvoir qu'il remplit de politique (à sa façon, c'est-à-dire de division) est à ses yeux l'État lui-même dans sa dimension politique. Mao n'est pas le système contre l'État, ou l'antisystème si l'on veut que ses adversaires s'en emparent. Il est l'État total activé, qu'il active et réactive à sa façon – et à sa guise, compte tenu des conditions concrètes de la lutte : un super-Lénine. S'agit-il de ma part d'une rationalisation étique, transfigurant une réelle perte de puissance ? Les historiens chinois, qui se penchent de plus en plus précisément sur la question, reviennent sur ce qui fut un lieu commun érigé en dogme : Mao aurait perdu du pouvoir, voire le pouvoir. Yang Jisheng réfute cette thèse⁸. Je crois que celui que je nomme le Diviseur ne perd pas le contrôle du fait même qu'il semble le perdre : parce qu'il s'entend à l'exercer autrement, en faisant sa guerre politique d'une échelle à l'autre, d'un front à l'autre. L'effet est repéré depuis longtemps : une lutte pour le pouvoir qui devient sans merci. Simon Leys s'en est fait l'écho. Les deux thèses reflètent les deux approches : par le pouvoir et par le politique. L'interprétation qui fait place à la division montre que les deux versions du maoïsme, qui se mesurent dans les années 1950, se déchirent après le Grand Bond et se heurtent avec la Révolution culturelle (1966-1976), ne sont pas le système d'un côté, l'action de l'autre. Elles finissent par opposer les instituteurs de l'État socialiste aux manipulateurs de la guerre politique – auxquels Mao ne manque pas de faire aussi sa guerre, en préservant par-là la « position pivot » qui ne le place pas au centre, comme un vulgaire rad-soc, mais au

⁸ Yang Jisheng, *Renverser ciel et terre. La tragédie de la Révolution culturelle. Chine, 1966-1976*, Paris, Seuil, 2020.

cœur du mouvement, en détenteur des clés et du code qui en inversent le cours, changent les fronts, font valser les étiquettes. Pour en revenir à l'État en tant qu'État (fonctionnel), il ne le récuse pas (il ne suit pas les extrémistes sur ce point). Ceux qui deviennent ses adversaires et se font contre-maoïstes après sa mort (pour les survivants) mettent en avant ce type d'État. On retrouve dans l'univers socialiste l'opposition entre l'institution étatique et la politique désinstitutionnalisée. Mais historicisons ! Je situe la bascule entre 1955 et 1965, puis des années 1980 aux années 1990, au travers de la double restauration étatique de l'après et de l'après-après-Mao qui en vient à changer le profil de l'État.

Dans le processus de création continuée d'un phénomène totalitaire « compliqué » politiquement, 1949 ne change pas la construction mais consacre le passage du chantier à l'échelle *guo* (le pays). À partir de 1955, la fabrique de la révolution s'opère dans le cadre étatique construit (avec ses appendices d'organisation économique socialiste) tout en s'en prenant à lui. Le PCC n'est pas porté au pouvoir par une révolution censément « ouverte » que l'exercice du pouvoir rendrait ensuite totalitaire. Mao est le Staline *in situ* d'une démocratie populaire dont l'Armée rouge est locale, et dont les « idiots utiles » sont les démocrates en rupture d'institution démocratique qui se rallient au PCC en 1948-1949 et sont laminés en 1957. Les « Cent Fleurs » soldent le compte. En fait de « Nouvelle Démocratie » (appellation du « front populaire » dressé contre le régime du GMD), Mao, après quelques années de pause, lance à partir de 1955 la division interne qui fabrique la révolution après coup. La « voie chinoise » n'est pas une réponse du « Tiers-monde » à des contraintes (démographiques, économiques) inattendues. Défini par sa trajectoire globale, le maoïsme est un système d'action activiste agençant des luttes pour l'hégémonie jusqu'à l'intérieur de lui-même, c'est-à-dire étendant la division à toute la Chine quand il en prend le contrôle. Le système s'applique à l'économie socialiste (Grand Bond) puis à lui-même (Révolution culturelle).

F. M. : Selon vous, la violence vulgarisée et l'émiettement sont ce à quoi s'opposent les contre-maoïstes qui prennent le pouvoir en 1976...

Y. C. : Oui, c'est le premier stade du premier après-Mao, avant les réformes enclenchées lorsque Deng Xiaoping l'emporte sur les néo-maoïstes à la fin de 1978. Le ressort contre-maoïste apparaît si l'on ajoute à la comparaison des révolutions (objet de Lucien Bianco dans *La récidive*⁹) celle des trajectoires. Je l'étends aux réformes « post » et j'y inclus les dynamiques sociales dues aux inégalités induites par le nivellement égalitariste, le clivage villes/campagnes, l'archaïsation causée par un système de non-agglomération et de dispersion jugé « féodal » (après Mao), ainsi que l'ambivalence des dominés : il s'agit du premier axe du second volume (chapitres 9-10). Le passage du maoïsme aux réformes n'est pas un déni démocratique (j'en fais un non-lieu démocratique), mais l'exploitation et l'évitement par les réformateurs des dynamiques favorables et défavorables issues du dernier monde de Mao (ce que certains appellent sa « main invisible »). Élève émancipé, Deng Xiaoping lutte pour l'hégémonie et déploie contre les néo-maoïstes et Hua Guofeng (1921-2008), qui veulent l'ordre et la modernisation en conservant les structures et l'idéologie, des *stratégies de contournement* qui sont à la fois sectorielles et territoriales sur un terrain qui n'est plus celui de la division. Le lien est établi dès la fin du chapitre 10 ; il est au cœur du chapitre 11 (tome II). C'est ainsi qu'à l'inverse des précédents poststaliniens, les réformes de structure sont poussées dans le secteur rural et sont laissées en déshérence dans le secteur urbain qui leur est hostile. Le décalage, sur vingt ans, est le secret de la réussite. Entre-temps, les réformes financières ont noyé le secteur d'État sous un flux de capitaux et d'investissement non étatiques ; l'ouverture de « zones économiques spéciales » et de provinces côtières dans le Sud a amorcé la greffe de la nouvelle économie non étatique (essentiellement périurbaine) sur ce qui devient la mondialisation que nous avons connue. Quand la greffe prend et s'étend au secteur urbain (décollectivisé à la fin des années 1990), la Chine devient l'« atelier du monde ». Les contournements n'ont plus d'utilité ; le système socio-économique change... le système politique également.

⁹ Lucien Bianco, *La récidive. Révolution russe, révolution chinoise*, Paris, Gallimard, 2014.

F. M. : Ceci éclaire une formule un peu cryptique : le maoïsme « réel » et la Chine post-maoïste seraient des analyseurs l'un de l'autre !

Y. C. : Je l'entends bien ainsi : comme deux mondes historiques bordés l'un par l'autre. Ce ne serait pas vrai si l'État total n'était en miettes et si, d'autre part, du fait de Deng Xiaoping – qui contrevient à l'orthodoxie de la réforme incarnée par Chen Yun (1905-1995) –, la sortie du maoïsme ne s'était effectuée sur les bases sociales et territoriales du maoïsme (tome II, pp. 443-445). L'émiettement n'est pas l'effet de l'érosion et de l'« anarchie bureaucratique¹⁰ » (les phénomènes de dé-totalisation ou de non-totalisation qui ont conduit à réviser le paradigme totalitaire). Désétatisé en même temps qu'il est construit, l'État maoïste génère une entropie structurante que je dis créatrice, et que j'associe à la vulgarisation de la violence plutôt qu'à la mobilisation d'une base sociale contre la caste du pouvoir (suivant l'une des interprétations courantes de la Révolution culturelle). Le clivage joue son rôle, mais second : comme une véritable illusion politique du social. Mao n'est pas l'antisystème que l'on dit. Il est le système ; le système est l'extension du domaine de la lutte, non ce qui s'y oppose. Je penche donc en faveur des interprétations qui privilégient le ressort politico-factionnel (tout en le liant à des enjeux sociaux), qui ne voient pas dans Mao un rebelle utopiste face au système (ce à quoi tend la biographie du Timonier par Alain Roux), ni dans la Révolution culturelle la reconquête d'un pouvoir que Mao aurait perdu. Et je lis la violence par le politique plutôt que l'inverse.

F. M. : Vous lui accordez une place importante, mais sous un angle particulier qui peut surprendre.

Y. C. : En plaçant l'accent sur les subjectivations, je dégage le côté violent de la violence, le côté guerrier de la guerre et les formes d'autonomisation qui en découlent – et choquent le sens commun. Je ne développe pas ici le profil historiographique qui se laisse voir (notamment autour des travaux bien connus de Stéphane Audouin-Rouzeau et de Victor Louzon¹¹). On ne comprend pas la Chine maoïste sans parcourir ce cercle, en se limitant, comme le font nombre d'études (après Orlando Figes), aux dissidences silencieuses « à la base ». La violence est la base. Elle ne me semble pas imposée à un social « étranger » mais fait partie intégrante de l'éthos et devient le code des relations ordinaires non moins qu'une grammaire des luttes politiques. J'entends par-là leur incarnation codifiée. Le mot « grammaire », tout comme « langage de la violence », pourrait laisser croire qu'une distance existe entre la violence-système et des sujets-acteurs. Il n'en est rien, et je récuse pour la même raison (dans le chapitre 10, tome II) un quelconque « théâtre de la violence ». De même encore, la « vulgarisation » n'est pas un abâtardissement de la violence du système. Elle est le système en action au niveau des sujets dans les « miettes » (les découpes territorialisées du système à la base) : au niveau des sujets empêtrés dans de petites « affaires » locales, le codage orthopraxique et violent empêche le « social » de s'autonomiser comme social et rattache l'inframonde à l'hypermonde (ce que j'appelle la gigantomachie et sa logomachie). Si la violence orthopraxique des luttes façonne les subjectivations (au titre-modèle de la violence héroïque de résistance), ce sont bien les sujets, non les subjectivations, ni le système, qui portent les coups, châtient, tuent, se livrent (réellement ou symboliquement) au cannibalisme politico-rituel. Les rapports de dépendance et d'action sont noués entre les sujets personnels – ce à propos de quoi je rappelle que la « féodalité » est désormais conçue non à partir de telles relations mais comme une forme émiettée de l'État.

Ces analyses expliquent en quoi le social maoïste n'est pas social, mais agonistique, violent, orthopraxique : un « fascisme féodal » mangé par le « factionnalisme à la base » (Marie-Claire Bergère). Or, l'orthopraxie est ambivalente : elle véhicule des intérêts, des conflits distincts de la gigantomachie et de la logomachie ambiantes. L'hypermonde se raccorde à l'inframonde (local, « social ») par ce biais (du maoïsme « réel », criblé de trous, d'inégalités et de divisions) ; l'inframonde se raccorde à l'hypermonde par les luttes et la

¹⁰ Alain Blum et Martine Mespoulet, *L'anarchie bureaucratique. Statistique et pouvoir sous Staline*, Paris, La Découverte, 2003.

¹¹ Victor Louzon, *L'étreinte de la patrie. Décolonisation et violence à Taiwan, 1947*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2023.

violence : c'est en quoi la féodalité forme un tout conforme au « tout politique », et en quoi l'entropie est créatrice. À la fin du chapitre 10, j'introduis la notion de « fait social total » pour tenter d'exprimer l'union de ces courants divergents.

Un autre paradoxe se dessine ici. Au lieu de séparer la population du régime (selon le regard courant et l'actuelle préférence historiographique pour les comportements de soustraction, voire de résistance muette), l'ensemble construit un partage éthique ambivalent, auquel il faut ajouter le partage charismatique, dont les défauts induisent la compensation que j'ai dite et qui est analysée (dans le même chapitre 10) comme une sur-féodalité fondée sur l'idéologie de la race révolutionnaire. L'approche dichotomique (paradigme du totalitarisme, structure bureaucratique de la Chine impériale) devrait être nuancée dans une histoire longue de la violence englobant notamment celle du religieux, dont le livre ne pose que des jalons tout en recommandant l'ouverture de ce chantier majeur. Le chapitre 15, qui dresse le bilan historique et méthodologique de l'enquête, y insiste fortement.

F. M. : Quels sont ces « jalons » historiques ?

Y. C. : Ils sont évoqués à la fin du chapitre 10 mais d'une façon bien trop rapide. Le chapitre 15 passe le relais à la nouvelle génération de chercheurs. Le fin mot est qu'une histoire de la violence, tout comme l'histoire du politique, ne peut être linéaire. Les deux sont associées dans les projets de transformation sociale apparus dès le XIX^e siècle (avec les Taiping et leurs vainqueurs). Kang Youwei veut l'éradication des « superstitions » populaires. Le terrain religieux du premier XX^e siècle suscite des élites modernisatrices « anticléricales¹² ». Bien des activistes censurent le peuple « réel ». Ce questionnement a le mérite de débusquer l'harmonie jugée préétablie (entre rebelles ou révolutionnaires, peuple et Chine profonde). Vu sous cet angle, Mao (comme les Taiping) change de sens, sinon de camp : il exerce une domination étrangère à la texture profonde de la fibre populaire. On retrouve alors le procès en extranéité intenté (avec d'autres justifications) par les pourfendeurs (notamment trotskistes) de la dérive stalino-bureaucratique. Plus récemment, la violence et l'extranéité ont été mises au compte des représentations de l'élite occidentalisée, dans lesquelles les maoïstes auraient puisé leur propre répertoire. L'« effacement » d'un peuple authentique (Pierre Fuller à propos des constructions du passé¹³) est un thème ancien (Zhang Binglin en accuse l'Empire et la haute culture orthodoxe), souvent repris par les historiens du religieux. L'écho subalterniste peut trouver une interprétation décoloniale (la mise en cause de l'Occident et des élites occidentalisées) si l'on fait de la mondialisation et du discours le processus maître. J'envisage différemment le fossé, à partir de l'action : quel que soit le discours, celle des élites réformatrices est-elle du même ordre que l'action maoïste ? Le discriminant est la guerre et les échelles de la guerre transformée en guerre politique. Quel que soit le moule, Mao fabrique le sien et agit conformément à celui-ci.

F. M. : N'en revenez-vous pas ainsi à votre interprétation de la « massification » arendtienne et à la « cause de soi » ?

Y. C. : En effet : non l'absence de division (comme on le lit souvent, en pensant au Peuple Un), mais l'abolition des médiations politiques de la division sociale. Le voyage en enfer suggère qu'elle génère la violence et la mort.

¹² Vincent Goossaert, « Détruire les temples pour reconstruire les écoles : reconstitution d'un objet historique », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 33, 2011, pp. 35-51.

¹³ Pierre Fuller, *Modern Erasures: Revolution, the Civilizing Mission, and the Shaping of China's Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

F. M. : Vous en faites une métaphore...

Y. C. : Une métaphore du voyage et de cette histoire qu'il parcourt à ses dépens, comme à ceux des victimes – et des bourreaux. Car il faut penser contre soi non moins que contre eux pour penser la violence ainsi. Je risque de choquer les lecteurs, je me défie moi-même, en mettant au jour de tels mécanismes – sans bien sûr y adhérer. L'« espace d'indifférence » dont parle Paul Veyne caractérise les étapes du voyage : toutes se valent et l'on s'en détache dans l'« enfer des dissections » (autre métaphore). Loin d'être simplement factuel et critique, le travail de l'historien qui séjourne en de tels mondes est chèrement acquis. Il doit comprendre comment de telles monstruosité et de tels monstres fonctionnent afin de les remembrer. D'une certaine manière, il ne le peut qu'en séjournant avec eux. Peut-être suis-je trop hégélien en ceci ? C'est pourquoi je me permets de citer Dante à la fin du tome I et Virgile à celle de la dernière partie consacrée au maoïsme (partie V, tome II), quand le voyage quitte la division tyrannique – mais je pourrais tout aussi bien citer *Zhuangzi*. La « voie moyenne » n'a rien d'un tiède moyen terme.

F. M. : Diriez-vous qu'il existe un *Sonderweg* chinois ?

Y. C. : Il n'y a pas de « voie maoïste », c'est une illusion. À partir des années 1940, Mao applique sa technologie (activisme et stratégie d'hégémonie) aux défis qu'il rencontre en chemin en embarquant au passage quantité d'« idiots utiles » et en suscitant des zélotes en plus grand nombre. Il donne la priorité à l'action ou à l'État en fonction du dimensionnement de sa puissance, mais les deux fers sont constamment au feu. On se laisse tromper en jugeant qu'il est « raisonnable » (voire modéré) au temps de la « Nouvelle Démocratie ». C'est alors la stratégie d'hégémonie qui est mise en avant dans la modalité où elle fait appel à des alliés extérieurs, auxquels elle tend la corde avec laquelle ils seront pendus (et qui la prennent), afin de sécuriser la conquête communiste tout en jetant les bases de l'État socialiste stalino-soviétique. La même stratégie change de modalité (de l'union extérieure à la division interne) à partir de 1955. Tout du long, les techniques activistes sont les mêmes. Plus largement, la séquence État manquant, démocratie désinstitutionnalisée, phénomène totalitaire est loin d'être unique. La spécificité de Mao est de reproduire à l'échelle *guo* des techniques d'activation testées sur le terrain à l'échelle micro, en agaçant une formidable capacité politique. L'élément clé n'est pas *guo*, le territoire « national » (chinois), ni même le fantasme national appuyé sur un passé reconstruit de révoltes et de lutte, mais *guo* politique : l'agitation d'un immense pays croulant sous le poids du nombre, en état d'archaïsation socio-économique

F. M. : Vous faites de cette Chine en triste état le point de départ du néo-maoïsme et du contre-maoïsme qui prennent le pouvoir en 1976 et 1978, non sans d'ailleurs souligner les continuités avec certains aspects du maoïsme finissant, et en minimisant le facteur démocratique. Est-ce suffisant ?

Y. C. : C'est en tout cas ce qu'indique le voyage. Je n'adopte donc pas la lecture habituelle de la fin du maoïsme, et je n'adopte donc pas la lecture habituelle du commencement de la suite. Le régime n'est pas menacé quand Mao meurt ; les réformes ne sont pas lancées afin de parer une menace démocratique. L'entropie créatrice aurait pu faire vivre sans Mao la violence vulgarisée et l'émiettement. Les survivants restaurent l'État socialiste (au sens institutionnel et social dans les villes ; la décollectivisation rurale est compatible avec cette restauration en raison du différentiel rural/urbain hérité qui structure la géopolitique interne de la Chine). Ils rétablissent le monopole de la violence légitime, font cesser les luttes, assignent à l'État une obligation de développement économique et social (le « bien-être du peuple », *minsheng*, selon Sun Yat-sen) : ceci dès Hua Guofeng, ce en quoi le néo-maoïsme décroche par rapport au maoïsme¹⁴. Je n'entre pas ici dans la façon dont le clan Deng, appuyé par Chen Yun, prend le pouvoir et passe de la

¹⁴ À la fin de sa vie, Mao veut aussi les « Quatre Modernisations » et le retour à l'ordre, mais en fonction de sa dialectique des luttes. Hua Guofeng et les « néo-maoïstes » (au pouvoir avant les réformistes, jusqu'en 1978) en font déjà un objectif permanent. Voir Stéphane Malsagne, « Avec toi au pouvoir, je suis tranquille ». *Hua Guofeng (1921-2008)*, Paris, Les Indes savantes, 2022.

« modernisation » (encore Mao-compatible) à la réforme (et à la démaoïsation partielle). Ni comment Deng Xiaoping fait appel à l'activisme des cadres reconverti dans la dimension économique, alors que Chen Yun et les orthodoxes de la réforme veulent redresser l'État par le centre et le haut (comme Kang Youwei et les initiateurs de la politique moderne autour de 1895). Ce typique projet de *state building*, non incompatible avec le « néo-autoritarisme » (encore que les luttes de courants et de camps compliquent l'alignement des idées au début des années 1990), forme l'horizon de la décennie et de celle qui suit. Deng Xiaoping s'y rallie en même temps qu'il généralise les réformes. Son moment typique aura été l'implantation antérieure de réformes économiques compatibles avec la féodalité et leur incarnation sociale dans le milieu des activistes reconvertis en bureaucrates maoïstes.

F. M. : Est-ce la raison pour laquelle vous écrivez que le XX^e siècle est le siècle de Mao, du dépassement de Mao... et du dépassement du dépassement ?

Y. C. : Vous m'avez entendu : j'insiste sur la distinction de moments politiques après Mao. L'étatisation du régime n'est pas contenue dans la démaoïsation, non plus que dans les premières réformes économiques. Il s'agit d'une mutation dictée par les difficultés qu'elles engendrent. Redresser l'État en le structurant sur de nouvelles bases devient le mot d'ordre consensuel de l'élite dirigeante après 1989 – comme après 1895, non sans soubresauts et conflits, comme à la fin de l'Empire. Je m'en fais l'écho au chapitre 12. Tel que nous l'avons déjà évoqué, le nœud de la mutation consiste en la mise en place d'un État de gouvernement et d'une société de sujets sociaux. L'instrument principal est la restructuration du social urbain liée à la décollectivisation des villes, mais il n'est pas le seul. Le même chapitre 12 examine divers profils de *state building*, notamment en matière de gestion macroéconomique et de régulation juridique. La décollectivisation urbaine, vingt ans après celle des campagnes, met un terme à ce que j'appelle les stratégies de contournement. Sur le terrain, les premières réformes évitent les axes de force et d'inertie, qui sont urbains. Elles n'institutionnalisent pas non plus la modernisation, comme je l'écrivais en 1986. La lecture en miroir du maoïsme réel et de la restauration réformatrice mesure d'amont en aval l'étendue de la non-récidive chinoise. Depuis le tournant urbain, il n'y a plus de réforme ni de Chine « post », mais une stratégie de construction étatique et un nouveau monde politique : une manière *sui generis* d'institutionnaliser la modernisation.

F. M. : En quoi le « moment Xi Jinping » se détache-t-il de ce temps d'étatisation, puisqu'il en est l'héritier ?

Y. C. : Troisième axe du second tome, l'« étatisation » n'est pas la réapparition d'un État disparu, non plus qu'une différenciation de l'État par rapport au Parti. Je le souligne encore afin d'éviter les malentendus. Elle se conçoit (et est pensée en dimension émique dès les premières années 1990) non par ce que le pouvoir est mais par ce qu'il fait. Le parti-État devient un parti d'État : il gouverne au lieu de faire la révolution. Voué à muer en « parti de gouvernement », le PCC se rejustifie et se restructure en tant qu'État sur la base d'une gouvernementalité remplaçant la justification révolutionnaire du pouvoir. C'est alors seulement que s'opère ce que l'on peut appeler la sortie de révolution : après la sortie du maoïsme. Le rétablissement d'une médiation politique du social (non démocratique) prononce la fin du phénomène totalitaire en même temps que celle de la révolution.

La mutation ne peut être comprise qu'en relation avec l'avènement d'une société de sujets socialement reconnus (ce que les schmittiens chinois de la néo-gauche appellent la « dé-politique »). Liée à la décollectivisation urbaine et à ce que Jean-Louis Rocca analyse comme une « moyennisation » tendancielle¹⁵, elle n'est pas une réaction nécessaire à la survie du régime après la crise de 1989. Le tournant des réformes

¹⁵ Jean-Louis Rocca, « Governing from the middle? Understanding the making of China's middle classes », in Vivienne Shue et Patricia M. Thornton (dir.), *To Govern China: Evolving Practices of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 231-255.

intégrales est envisagé dès 1987, dans la perspective dite alors « néo-autoritaire », afin d'endiguer non tant le mécontentement social que la montée d'une néo-féodalité accusée de capter les bénéfices des réformes et de saper les bases « démocratiques » (c'est-à-dire populaires).

F. M. : Vous ne faites pas de 1989 le tournant crucial – tout comme vous relativisez celui de 1949. Peut-on minimiser la crise sociale qui devient crise politique en 1989 ?

Y. C. : Je ne la minimise pas. Le chapitre 11 explique comment elle procède d'une dérive des réformes urbaines qui sont détournées en même temps qu'elles sont contournées. Elle stoppe l'évolution de la stratégie réformiste en direction d'une stratégie de construction étatique. Le diagnostic des « étatistes » est que la fragmentation du pays exige un État recentralisé et autoritaire. Le profil se précise à la fin des années 1980, notamment autour de Xiao Gongqin (né en 1946) et de Wang Huning (né en 1955). Le fait que ce professeur de sciences politiques à Fudan, pourfendeur des féodalités locales et théoricien de la souveraineté rapportée à l'État (et non plus à la lutte des classes), appelé au sérail par Jiang Zemin (1926 -2022), ait été maintenu, élevé et confirmé par Xi Jinping, en dit long sur la continuité de cet axe : il n'est autre que l'épine dorsale du monde politique actuel. Au fil des années, le conservatisme, les références culturelles-nationales et la lutte mondiale des valeurs qui propulse la Chine à la tête d'un camp planétaire anti-occidental y ont été ajoutés. Le travail idéologique provient des mêmes cercles.

La résultante est l'après-révolution non démocratique sous la forme de l'État autoritaire s'appuyant sur une tradition « inventée » et sur un chef monopolisant le pouvoir que Liang Qichao avait pensée pour l'après 1912... mais qui a fait défaut aux révolutions du XX^e siècle.

L'un des (nombreux) paradoxes de cette histoire est que l'État torpillé par Mao lui a survécu et fournit la base du rebond étatique d'aujourd'hui : nullement un *remake* de l'Empire, mais la suite d'une histoire post-impériale. Le moment Xi Jinping ne retourne pas à ce passé ou à Mao mais continue le conservatisme d'État apparu au moment précédent en tablant non seulement sur le durcissement des contrôles, mais aussi sur une action par la domination afin de renforcer l'État et d'exorciser le spectre d'un régime « stationnaire ». J'y vois volontiers un « Juste Milieu » démarqué de la Restauration (le socialisme) aussi bien que de la Révolution (le maoïsme) passant à l'Empire autoritaire de Napoléon III.

F. M. : En 1986, vous avanciez que Deng Xiaoping modernisait sans instituer la modernisation. Peut-on dire qu'aujourd'hui le régime s'est transformé afin d'institutionnaliser le résultat des réformes qu'il a généralisées ?

Y. C. : On le peut ! Je m'y emploie aux chapitres 12 et 13 (tome II). Contrairement à la vision courante d'un pouvoir isolé, extérieur à la société, sur la défensive, le politique est construit par une multiplicité d'acteurs dans le pouvoir et au-dehors. On ne peut se borner à appliquer à la Chine le principe simplet censé expliquer les régimes autoritaires : allégeance et obéissance en échange de gratifications économiques. Le compromis de l'étatisation repose en particulier sur un partage normatif qui déborde l'idéologie nationaliste, la surveillance policière et la répression. Il met en jeu les sujets sociaux en tant qu'ils sont sociaux et non politiques non moins que l'État dictatorial. Le défi principal n'est pas la contestation sociale et démocratique, mais l'État local qui affaiblit le régime fort. Les articulations, lisibles en de multiples profils et processus d'interfaces, sont cartographiées au chapitre 14. Ajoutons aux mutations de l'autorité celles de la conflictualité sociale, de plus en plus « étatisée » dans le sens de Charles Tilly. En 1922 est apparu un nouveau front mettant en avant les nantis du système et ses soutiens habituels, au nom de styles de vie tombant en désaccord avec l'évolution du style d'autorité. Telle est la situation du « compromis historique » qui forme la base de l'Empire terrestre en tant que forme politique. La mise en cause de l'État éthique au travers du « compromis des styles » et du recul du pouvoir montre que le compromis social et éthique sur lequel la

Chine repose aujourd'hui n'est pas fixe, qu'il doit être rajusté et renégocié autant que de besoin, et que les jours du régime n'en sont pas comptés pour autant, ni suspendus à la seule répression matinée de techno-surveillance.

F. M. : L'État éthique ?

Y. C. : En effet – on néglige trop cette dimension fondamentale. Elle ne fait pas de l'État un agent moral non plus qu'un « surplomb » enfin réalisé après la désintégration post-impériale et l'émiettement maoïste. Les dynamiques décentralisées et les échelles de la construction du politique demeurent pertinentes.

F. M. : Votre diagnostic est que le « compromis » tient. Vous y voyez un « moment hégélien ». Qu'est-ce à dire ?

Y. C. : Ce moment n'est pas inscrit dans l'éternité et ne scelle pas la fin de l'histoire. Je veux dire que l'architecture de la reconnaissance, de l'institutionnalisation du social et de l'institution politique tient en dépit du sur-autoritarisme, de la rhétorique néo-maoïste, de la relance politique associée à l'impérialisation de Xi Jinping et des dynamiques sociales. Le style de la médiation politique d'un social composé de sujets sociaux ayant des styles de vie non politiques et idiosyncratiques tient. Compromis historique et compromis des styles tiennent ensemble, sous l'effet du travail social (et politique) dont je souligne qu'il n'équivaut pas à du contrôle étatique et se déploie en champs comme une médiation politique *sui generis*. Sur cette base, la Chine populaire est un Empire semi-distendu en devenir d'État-nation : un Empire-nation.

F. M. : Vous mobilisez à nouveau des notions qui peuvent sembler vagues et peu familières. Que pouvez-vous en dire ?

Y. C. : Que ce sont des concepts exigeants dont la précision doit au travail de mise en œuvre historique réalisé tout au long du livre... et demande en effet quelque attention.

F. M. : Commençons par la reconnaissance.

Y. C. : Vous avez raison. C'est la base. Elle semble abstraite et rébarbative, surtout quand elle est associée (comme je le fais) à un auteur effrayant (Hegel), alors qu'elle touche directement le cœur du politique en ce qu'il a de plus concret. Il ne s'agit de rien d'autre que d'éclairer à nouveaux frais la fameuse et toujours vague relation entre le pouvoir et la société. Telle que je l'entends, la notion de reconnaissance sous-tend celle de la médiation politique du social. Afin qu'il y ait reconnaissance, il faut que l'État s'érige en médiateur. Cela implique que des sujets sociaux soient institutionnalisés et reconnus en qualité de sujets sociaux, qu'ils ne soient pas réduits à l'état d'agents politiques. La notion se rapporte donc aux sujets. À nouveau, pourrait-on dire ! Mais sous une autre forme. Sous Mao, il n'y avait pas de médiation, pas de sujets sociaux, pas de reconnaissance. Je l'ai souligné précédemment : la mise en œuvre d'un État médiateur, même non démocratique et autoritaire, écarte par construction la forme totalitaire. Dans une autre perspective d'histoire, l'ancien Empire n'était pas non plus un État médiatisant politiquement la société sur la base d'une institutionnalisation du social. Il n'avait pas plus de sujets sociaux que de citoyens participant à la vie politique. En ce sens, l'Empire terrestre n'est pas « post » ou « retour à », mais bien une forme politique originale résultant de la fin du phénomène totalitaire et de l'étatisation du régime. Par ailleurs, cette forme n'est pas davantage celle d'une démocratie réduite à zéro. La reconnaissance autoritaire des sujets sociaux en Chine populaire est construite sur des bases qui ne sont pas celles de la reconnaissance démocratique des citoyens. La reconnaissance est une forme générale du politique que l'on peut spécifier. Après la guerre de

cinquante ans, la transformation politique va dans le sens d'une mutation étatique liée à la reconnaissance du social : reconnaissance démocratique à Taiwan, autoritaire sur le continent.

F. M. : Quelles sont les bases spécifiques de la forme autoritaire ?

Y. C. : Dans les années 1980, la restauration de l'ordre socialiste doublée d'une refonte marginale des structures économiques contourne les villes et n'affecte pas la base de la société – sous l'angle des axes de la géopolitique interne et des normes de gouvernement. Depuis les années 1990, avec la conjonction d'une politique de *state building* et de décollectivisation urbaine, la transformation étatique et sociale correspond à l'instauration d'une gouvernamentalité. Il convient de ne pas réduire cette notion au gouvernement, car elle englobe, justement, la part de reconnaissance que je viens d'indiquer, à la fois dans la texture de l'État et dans la formation des subjectivations, c'est-à-dire dans le rapport entre les sujets sociaux et l'État. Le processus implique des aspects apparemment contradictoires. D'une part, un rapprochement entre un social restructuré en dehors du politique, avec des normes différant de celles du pouvoir révolutionnaire/socialiste, et un pouvoir restructuré et renormalisé en fonction du gouvernement d'un tel social. Il s'agit là du double processus de socialisation de l'État et d'étatisation du social sur lequel Jean-Louis Rocca, en lecteur d'Hannah Arendt, a su attirer l'attention : je tiens cet apport dont il a été le pionnier pour capital. Indépendamment de la pérennisation des structures prégnantes (le parti-État, la police, l'organisation sociale des grandes entreprises publiques décollectivisées), le social émergent en tant que tel est médiatisé et gouverné sur une base non totalitaire.

Mais, d'autre part, ce mouvement de rapprochement suppose un éloignement du social par rapport à l'État détenteur du monopole politique (en tant que parti-État) : la médiation, autoritaire, est politiquement non participative. La participation politique est limitée à l'appartenance au Parti, qui est sélective, filtrée et hiérarchisée sur des bases non démocratiques. Cette institution politique que je dis singulière (à ne pas confondre avec l'institution du politique, qui serait pluraliste et démocratique) limite la participation sur la base d'une citoyenneté universelle : le Peuple chinois n'est plus un « Peuple Un », mais il n'est pas davantage un peuple « seulement » social. De par les « Trois Représentations », il est un peuple politique dont le représentant est le Parti autodésigné comme tel. Le chapitre 13 interprète en ce sens la doctrine des « Trois Représentations », formulée au début du XXI^e siècle, qui a donné lieu à de nombreux contresens quand elle n'a pas tout simplement été tenue pour un simple instrument de propagande. Tout l'inverse d'un parti représentatif, le Parti est le représentant unique de ce peuple qui est le social médiatisé politiquement d'une façon non démocratique. Il conserve ainsi le monopole hérité du système d'action historique mais en se transformant en système de pouvoir... et autorité de gouvernement.

En résumé, la reconnaissance est un mode de construction du politique qui sépare le politique du social en réservant le premier à un État dans lequel les sujets sociaux, apparus grâce à la construction politique, se reconnaissent sur le plan éthique. Ce partage doublé de séparation est le nœud postrévolutionnaire du moment hégélien et la racine du compromis historique qui régit encore la Chine actuelle.

F. M. : Comment peut-on voir un « compromis » dans ce qui n'est en fin de compte qu'une évolution unilatérale du pouvoir ? N'est-ce pas ce qui valide la thèse totalitaire, ou néo-totalitaire ?

Y. C. : Vous avez raison de soulever la question. La thèse néo-totalitaire fait droit aux transformations économiques et sociales mais demeure campée sur la position d'un pouvoir immuable, hors du social comme du politique (sinon par des liens relatifs à ce que j'appelle la « formation » de l'État). À l'inverse, je me réfère au redimensionnement politique parce que j'historicise l'État. Au-delà de la pérennité du parti-État, les justifications changent en même temps que la structuration des tâches et l'application sociale. Le compromis en question est « historique », au sens hégélien plutôt que gramscien d'une évolution de l'État et du social

dictée par l'histoire après un épisode de terreur révolutionnaire. Il ne résulte pas d'un combat (pacifique) à la Gramsci (ou tel que Boukharine l'avait imaginé pour l'URSS face à Staline). En ce sens, il est le fait de l'État et n'est pas un accord en règle avec les sujets sociaux. Il est donc crucial de penser ce « compromis » autrement que comme un simple contrat. La même remarque s'applique du reste à la notion de « contrat social » souvent appliquée aux régimes autoritaires (par exemple à propos de la Russie poutinienne). Elle exige elle aussi d'être précisée, comme Jean-Louis Rocca le fait avec de très bons arguments que je retrouve d'ailleurs au chapitre 14 (tome II), lorsqu'il est question des mouvements sociaux autrement que sous l'angle d'une opposition au régime et de la façon dont les styles de vie individuels se heurtent au style de la domination autoritaire en remodelant du même coup ce que Rocca nomme l'espace de protestation légitime¹⁶.

Mais ce n'est pas le tout du compromis historique. La relation médiatrice entre rapprochement et éloignement renvoie à un autre trait de la gouvernementalité : le rapport entre l'État en tant qu'État éthique et les sujets sociaux. Le non-partage politique au niveau de la participation va de pair avec un partage éthique au niveau de la normativité, partage qui se « dépolitise » en raison de l'abandon du « tout politique » révolutionnaire. Les régimes totalitaires englobent plus ou moins des éléments éthiques et religieux, voire juridiques, qui leur sont étrangers, tout en s'efforçant de les emporter dans leur flux et de se les soumettre. On peut apercevoir dans le moment Xi Jinping une évolution de cette nature. Mais elle intervient sur la base de l'évolution inverse : la thèse néo-totalitaire suppose une pérennité non historique.

F. M. : À ce stade de votre « voyage », vous expliquez que le régime du politique est historique, comme les précédents, parce que rien n'est un cadre fixe. L'éthos, par exemple, est selon vous moins une imposition qu'un champ travaillé par de multiples acteurs et conflits. Pouvez-vous en dire davantage ?

Y. C. : Je ne vois pas dans l'éthos un corpus de valeurs à la main du pouvoir, mais un champ, en effet, tout comme Isabelle Thireau conçoit le travail social autour des normes. Autrement dit, le partage n'est pas – encore une fois – la société d'un côté, le pouvoir de l'autre. Il informe l'un et l'autre aspect. Par ailleurs, sous l'angle social, la séparation du politique ne signifie pas un état de *benign neglect*. J'écris que l'on n'entre pas chez Xi Jinping comme on est. L'inclusion de styles idiosyncratiques fait partie de la norme, mais ne va pas sans réactions sociales ni action de la part du gouvernement et du Parti. Une marge de tolérance existe, bornée par l'autorité soutenue par l'opinion du *mainstream*. Le style de la domination et les partages – inégaux – qui y président font que les styles de vie particuliers ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'éthos. Leurs porteurs ne sont pas une avant-garde contestataire : on constate en Chine comme ailleurs qu'ils véhiculent une sorte de conservatisme passif, par défaut.

F. M. : Vous accordez une certaine importance à l'axe conservateur. Selon vous, la Chine soi-disant néo-maoïste est en fait un régime conservateur. Est-il la résultante postrévolutionnaire d'un siècle plutôt marqué à gauche ?

Y. C. : Je résume en disant que Xi Jinping fait l'usage non maoïste du maoïsme que j'ai dit, et que la révolution est sa tradition. Mais la résultante est complexe, à la suite d'un siècle lui-même complexe, et du fait d'une société et de faciès d'interfaces complexes. Le conservatisme est un autre axe oublié de ce siècle... à cause de l'État manquant et du basculement à gauche de la modernité démocratique. On l'a trop confondu avec le conservatisme culturel, et celui-ci avec le culturalisme. Ne faisons pas aujourd'hui du conservatisme social un conservatisme politique, bien que les deux aient partie liée. De la même façon, je m'efforce de distinguer depuis le premier temps de la politique moderne (notamment avec Liang Qichao) le conservatisme politique du conservatisme culturel (lié au culturalisme, lequel n'est pas de toute nécessité conservateur).

¹⁶ Jean-Louis Rocca, « Au lendemain du XX^e congrès du PCC : et si l'on parlait à nouveau de la société chinoise ? », Séminaire Chine du CERI-Sciences Po, Paris, 1^{er} décembre 2022.

Autre chose encore est le conservatisme éthique de la société dans son axe majoritaire : il est plus social et sociétal (et politique) que véritablement culturel. La Chine actuelle n'échappe pas aux tendances générales liées au modèle économique dominant. L'extension des styles de vie urbains va de pair avec la vulgarisation de la culture et de la consommation culturelle. En Chine comme ailleurs, la haute culture classique perd sa prépondérance. La révérence patrimoniale, que l'on associe trop vite au nationalisme, est un mode de consommation et de subjectivation qui réalise, en Chine également, l'étonnante association de la culture et de l'inculture. La différence du monde chinois, parce qu'il n'est pas démocratique, est que la vulgarisation n'entame pas l'autorité. Le conservatisme politique consonne avec le conservatisme sociétal sous la houlette de l'État. Mais il est loin d'être le seul point de vue opposé à la démocratie. Alors qu'il fait figure de perspective dominante politiquement et socialement dans un monde que je qualifie de « bourgeois », il est remis en cause non tant sous l'effet de la contestation démocratique (comme nous pourrions le croire) que sous deux angles antithétiques et à vrai dire complémentaires : les points de vue néo-traditionaliste et néo-maoïste, qui ne sont pas moins que lui éloignés de la démocratie. Le chapitre 13 analyse le champ intellectuel d'une post-révolution, le chapitre 14 cerne l'État éthique et l'évolution de la médiation politique.

F. M. : Ne peut-on dire, toutefois, que l'éthos est un instrument de consentement à la domination ?

Y. C. : Je ne le dirais pas ainsi car ce serait rouvrir la porte aux interprétations mécanistes. L'éthos coproduit par l'État et les sujets sociaux produit la domination qui le reproduit – je le redis – comme un champ constitué de multiples processus d'interface tirant à hue et à dia dont la résultante est cependant le large consensus que nous pouvons constater. Le considérable champ religieux ne remet pas en cause la distribution actuelle. Le partage éthique va de pair avec quantité de formes de mécontentement et de contestation. Reconnaissance n'est donc pas, automatiquement, consentement et gel de la contestation. Il ne faut pas confondre la forme du politique avec les dynamiques de sa construction. Je m'y emploie en passant de l'une aux autres du chapitre 13 au chapitre 14. Il y a une vie sociale et, au sein de celle-ci, pour les individus, des possibilités de vie spécifique tenant à la fois à la classification et aux choix individuels. J'en viens donc à la notion de « styles de vie », proposée dès longtemps par Jean-Louis Rocca et superbement mise en œuvre par Jean-François Bayart dans *L'énergie de l'État*, où elle se trouve liée à celle de style de domination. Ces concepts permettent d'analyser l'autorité sans y voir seulement du « pouvoir » extérieur à la « société » (parce que celle-ci est privée des droits humains et politiques) et sans voir dans l'État une entité en surplomb. J'écris donc que le social reconnu n'est pas à la base, mais qu'au contraire il occupe le centre, en rapport avec l'État, ce qui n'empêche pas les processus d'interface (les processus de « formation étatique ») de se déployer à la base et dans les territoires. Ce en quoi nous retrouvons la question de l'État local. Il est la faiblesse principale de l'État fort. J'écris qu'il est l'aspect social de la question de l'État.

F. M. : Vous évoquez également une reconnaissance différentielle du social. Pourquoi ?

Y. C. : Elle est doublée d'un mode d'institutionnalisation différentielle qui s'adresse aux aspects communautaires et religieux. À ce propos, je critique – amicalement – les interprétations qui voient dans ces institutions d'entre-deux des appendices de l'État totalitaire (devenant État-parti). Pour moi, il s'agit d'un vaste espace social du social, résultat d'une reconnaissance des sujets sous l'angle social (en tant que sujets religieux, etc.) plutôt que sous l'angle politique et éthique. Ici encore, les contrôles, la normalisation éthique, ne doivent pas occulter la mutation de l'autorité. J'élargis en ce sens le concept chinois de « sphère du peuple » qui est d'ordinaire réservé aux activités militantes et contestataires : la fameuse « société civile » centrée sur les intellectuels et les activistes. Et je remarque que le durcissement de la dictature sous Xi Jinping (à l'encontre de la frange militante) n'a pas supprimé la partie non visible de l'iceberg social. C'est en ce sens que le moment Xi Jinping, loin d'en revenir à Mao, se construit sur la base de la sortie de révolution, et

maintient la semi-distension propre à l'Empire terrestre, tout en accentuant les dynamiques d'État-nation à l'extérieur et à l'intérieur (notoirement à destination des marches ethniques et religieuses).

F. M. : Faut-il dire « distension » ou « semi-distension » ?

Y. C. : Si la distension était ce que l'on peut entendre par ce mot – un lien lâche, non institué ni politiquement reconnu entre le centre politique, la société et les territoires –, la notion ne serait guère pertinente aujourd'hui. Elle qualifie non un état de l'État mais une forme du politique. Laissons de côté la Chine, regardons plus près de chez nous. J'entends par distension un mode de reconnaissance non universaliste, doublé d'un mode particulariste d'institutionnalisation du social qui tend à isoler l'État tout en nouant un lien éthique fort entre lui et les segments de la société non reconnus. Selon l'acception superficielle, la France d'aujourd'hui serait distendue. Elle ne l'est pas en raison de ses institutions et de ses normes universalistes, mais on voit que les tensions relatives au supposé isolement « du politique » et à la reconnaissance de droits particuliers des individus (notamment dans le domaine religieux) ne concernent pas seulement les individus mais touchent directement et centralement la texture de l'État. Les principes multiculturels donnent lieu à des organisations plus ou moins distendues. Les empires le sont selon des modalités spécifiques que l'histoire (l'histoire que l'on écrit) se charge de mettre en évidence.

Tel est le rôle dévolu au contrechamp historique (le chapitre 16) à la fin du tome II. Dans la huitième et dernière partie de l'ouvrage, il introduit la profondeur en longue durée d'une histoire des mutations de l'autorité à laquelle je rapporte également la naissance de la politique moderne, puisque j'y vois une recherche de reconnaissance et d'institutionnalisation politique de la part des élites sociales de l'ancien Empire distendu, sous-reconnues et non instituées politiquement.

F. M. : Je n'ai pas à vous faire dire que le livre contient une thèse...

Y. C. : En effet, une thèse et des hypothèses, pas une théorie. Les liens sont annoncés au fil des pages (celui qui vient d'être évoqué apparaît dans la chronique du politique entre 1895 et 1914, au chapitre 2 et à la fin du chapitre 3 à propos de l'essor et de l'échec de l'institution du politique). C'est ma façon de faire, je ne prends pas les lecteurs par surprise, et ne prétends pas davantage leur révéler une vérité après une tombée hégélienne de la nuit. C'est aussi la raison pour laquelle je ne présente pas au début du livre un tableau de la Chine « à la veille » de son ère politique moderne. Au lieu de cela, j'expose des « Repères » (tome I, première partie, et tome II, « Suite de l'enquête ») qui annoncent la couleur, en laissant au livre le soin d'accumuler les faits et les analyses qui donnent de la substance aux annonces.

Deux voies, deux évolutions possibles s'ouvrent quant à la suite – que je me garde de prédire : je ne vais pas plus loin que les hypothèses ! L'une repose sur la solidité des structures médiatrices mises en place depuis les années 1990. L'autre décèle dans le moment Xi Jinping et son évolution de l'Empire à l'État-nation une potentielle re-totalisation sur une base éthique jointe à une politique nationaliste. Les circonstances – guerre, tassement économique, etc. – feront peut-être la différence. Toujours est-il que l'histoire ne s'arrête pas à celle que j'écris. En revanche, le politique continue de s'arrêter à l'État – c'est la raison pour laquelle je vois le balancier pencher encore en direction de la première hypothèse. La médiation de base n'est pas remise en cause par les empiètements du pouvoir sur le social. Je n'en fais pas une borne absolue, j'analyse au contraire la fragilité du « compromis historique » en soulignant combien il est... historique, et en formulant à ce propos l'idée d'un compromis des styles (styles de vie et style de domination) mis à mal entre 2020 et 2022 par le biopouvoir sanitaire, jusqu'à la crise de novembre 2022. Je ne vois pas dans cette crise un soulèvement « prodémocratie » (qualification bien vague ne s'appliquant qu'à certains éléments) mais, plus massivement, une défense de ce compromis des styles au nom des styles de vie remis en cause par un abus de pouvoir jugé illégitime. L'État éthique me semble être visé plutôt que le régime antidémocratique. Ce critère permet

d'observer en acte l'évolution de la médiation politique qui, bien entendu, met en œuvre des champs dont l'articulation est multidimensionnelle plutôt que « le pouvoir » face à « la société ». Sans prédire, je m'efforce de donner un index permettant de jauger les évolutions à venir. L'histoire-voyage a une fonction heuristique.

F. M. : Perspective historique en long, donc plutôt que prospective ?

Y. C. : La vue perspective sur les derniers siècles chinois (depuis les temps « *early modern* ») me semble plus utile qu'un énième exercice de prospective dont les matériaux (économiques géopolitiques, géostratégiques, démographiques, etc.) ne figurent pas dans le livre. Je vais évidemment à contre-courant du discours courant. Il me semble utile d'éclairer le tableau d'une manière différente. Pour en revenir à la périodisation en longueur, l'histoire des régimes d'autorité donne lieu à une histoire des régimes de modernité, tant la Chine de l'Empire tardif illustre un développement moderne de l'État et du social n'aboutissant pas au style de modernité longtemps reconnu pour être le canon de « la » modernité. De même, j'introduis la notion de mondialité et de régimes de mondialité, pour faire droit au fait que tel ou tel ensemble politique et géopolitique (en l'occurrence la Chine des Qing) se donne pour central et universel, sans devoir jeter la pierre (de l'impérialisme, du colonialisme, de l'ethnocentrisme, etc.), mais en reconnaissant qu'en effet il constitue un monde en sa sphère, lequel monde a pu être contesté et disloqué par un autre régime de mondialité (portée par le monde historique centré sur l'Atlantique nord). Je m'écarte donc de la saga de la mondialisation donnant lieu à des vues plus ou moins normatives, de même que l'approche des mondes historiques écarte les visées et jugements idéologiques et téléologiques. Dans mon idée, les régimes de mondialité et les mondes historiques sont intimement mêlés, et étroitement liés au politique. Ce point me paraît utile à l'heure où l'on se gargarise, par exemple, de la mondialisation culturelle des Lumières sans égard pour les suites politiques, et sans vouloir relever qu'à cette aune indispensable ladite mondialisation n'aura souvent été (comme en Chine) qu'une suite d'échecs démocratiques. Où est donc la mondialisation ? Où en est-elle quand on voit partout reculer le lien éminemment moderne tissé entre politique et universalisme ? Je considère qu'il est fondateur pour la démocratie d'institution et capital quant à sa préservation, et je livre cette question assez angoissante aux lecteurs. Elle me semble être une manière éclairée par l'histoire de reprendre la question politique à nouveaux frais, sans les simplifications normatives liées à la cause antitotalitaire et à la défense des droits de l'homme.

F. M. : Ce qui ne recule pas, selon vous, est l'emprise des sujets sur l'histoire. Vous-même, vous leur accordez une place décisive. N'est-ce pas paradoxal chez un historien critique de ce que vous appelez l'impérialisme du subjectif ?

Y. C. : Ce qui devrait sembler paradoxal est la présence des sujets dans un monde réputé sans individualisme et de culture holiste. Autant de confusions. Je pousse assez loin le bouchon en suggérant dès le premier chapitre que l'incarnation sociale du politique est d'abord à chercher parmi les sujets. Loin des robinsonnades que je critique, je constate tout bonnement le rapport nourricier entre la nouvelle politique, les lettrés de l'Empire et la couche des notables provinciaux et locaux, et je ne peux pas ne pas noter deux choses en rapport étroit l'une avec l'autre. Ce milieu social fortement territorialisé (mais non moins fortement intégré) produit et est dominé par des sujets notoires (les « notables ») ; ils s'emparent de la question politique en voulant redresser l'État impérial au moyen d'un État politique par lequel et dans lequel ils seraient reconnus en tant que sujets politiques de plein droit. Ce rapport, à vrai dire décisif, est souvent présenté sous l'angle de la relation entre un milieu social et une expression politique (une politisation). Je suggère de procéder autrement, en balisant une évolution des conditions de la subjectivation des notables. C'est une hypothèse de travail, un cadre de recherche qui demande à être vérifié. À propos de cette question comme de beaucoup d'autres, le livre propose et n'impose pas. Il est ouvert. L'enquête demeure une enquête.

F. M. : Les sujets, encore et toujours !

Y. C. : Je prends soin, vous le savez, de distinguer la subjectivation (comme processus) des subjectivités que l'on a tendance à chosifier et à essentialiser. Mais il faut revenir aux sujets – je dis qu'il faut les remembrer et les réincarner après le passage dans l'enfer des dissections – si l'on veut comprendre comment et combien l'histoire est faite d'actions singulières. Le chapitre 15 soulève la question en même temps qu'il revient sur l'énigme du politique. Je n'absolutise pas les sujets. J'examine les conditions et les mondes historiques dans lesquels ils atteignent ce statut, politiquement et révolutionnairement sous Mao, socialement et individuellement (« bourgeoisement ») dans la Chine d'aujourd'hui. Ce qui ne signifie pas, bien évidemment, que tous les Chinois soient de tels sujets, ou même ce que l'on peut entendre par « bourgeois » sous d'autres angles. Ce sont avant tout des sujets sociaux gouvernés comme tels, comme ils l'étaient sous Louis-Philippe, « roi bourgeois », et désormais embarqués dans une aventure de projection et de primauté mondiale par une sorte de Napoléon III dans la phase autoritaire et « sociale » (disons « populiste ») du Second Empire.

F. M. : Vous y avez fait allusion. Cette comparaison intervient également dans le livre, de loin en loin, mais vous ne la développez pas. Pour quelle raison ?

Y. C. : La conceptualisation ne vaut qu'à l'épreuve de l'histoire, et cette épreuve relève du comparatisme intra-historique que j'évoquais tout à l'heure. La comparaison avec une histoire française du politique devrait concerner des trajectoires précisément analysées et non réduites l'une à l'autre. Certains historiens, notamment en Chine, nourrissent une telle ambition. Par exemple, Roy Bin Wong, dans *China Transformed*¹⁷, s'est efforcé de ne pas ériger l'Europe prémoderne et moderne en modèle par rapport auquel serait jaugé le développement *early modern* de la Chine impériale. Mais ces exercices sont risqués et la réduction, bien souvent involontaire, est souvent au rendez-vous. Pour ma part, je n'indique que quelques croisements particulièrement visibles et « suggestifs », comme on dit : ce ne sont, en effet, que des suggestions.

Quant au comparatisme interne, je m'efforce de documenter et de préciser une trajectoire : je ne formule pas un système et je ne conceptualise pas un modèle. Je dépayse nos regards. C'est la raison pour laquelle j'invoque Hérodote, sans aborder la question de sa « réception » en Chine, sujet parfaitement digne d'attention mais relevant d'un autre genre d'histoire. Celui que je pratique tient de l'enquête sur des mondes qui sont des espaces d'histoire entre lesquels l'enquêteur voyage et entraîne les lecteurs à sa suite. Ces mondes, bien entendu, sont sujets à caution et relèvent du regard de l'enquêteur non moins que des sources et de la méthode qu'il utilise. Je n'en fais pas mystère. La trajectoire en question se précise d'un monde à l'autre, de passage en passage. Je n'en fais pas un récit. Ce serait possible si mes analyses se concentraient sur le pouvoir sommital, et sur les quelques grands personnages du temps. Plusieurs d'entre eux ont droit à des développements assez substantiels (surtout au chapitre 3). Mao, le Diviseur, se taille tellement la part du lion qu'il rugit partout. Les comparses se font croquer de loin en loin en portraits critiques parfois réduits à des notules en bas de page. La difficulté supplémentaire est qu'au lieu de la bienheureuse simplification, si favorable aux effets littéraires, j'explore et tente d'articuler une multiplicité de dimensions – et d'échelles. Le contraste entre la manière dont un Simon Leys rend compte de la fin de la Révolution culturelle et les multiples couches de mon analyse est éloquent. Il revient aux lecteurs d'apprécier s'il y a un gain, et si le gain vaut le détour.

¹⁷ Roy Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

F. M. : L'histoire que vous écrivez est-elle une histoire des sujets ou de l'État ?

Y. C. : Leur intrication m'autorise à répondre : c'est une histoire du politique – donc mêlée. Les sujets ne sont mis en valeur qu'en fonction des états de l'État. Il n'est pas question de retracer des trajectoires de vie, des trajectoires mémorielles, etc. En revanche, je délimite une trajectoire de l'activisme – le mode de subjectivation et d'action qui met les sujets en avant sous l'angle politique – en différenciant différentes formes de relation avec l'État – et différents états de l'État, en passant de l'État impérial à l'État manquant, à l'État total activiste de Mao et à l'État autoritaire d'aujourd'hui et ses sujets sociaux qui marginalisent les contestataires activistes. De là les deux volets du diptyque, avant/après 1976 : une suite d'échecs démocratiques ; les transformations d'un État restauré. L'un ne met pas plus l'accent sur les sujets ou sur l'État que l'autre. La scansion fait écho à un changement de trajectoire.

F. M. : Nous y revenons... sans tombée de la nuit !

Y. C. : Je l'espère ! Aujourd'hui, bien des historiens ne souscrivent pas au modèle standard et aux périodes qu'il prescrit mais ne ressentent pas le besoin de les remplacer. L'enquête s'autorise le remplacement parce qu'elle périodise un objet dont elle montre qu'il n'est pas l'histoire vue seulement par le centre et le haut. Je singularise quatre seuils de la politique moderne : 1895, 1915, 1955 et 1995, passage à l'institution du politique, à la désinstitutionnalisation, division dans l'État total, fin de la révolution artificielle et étatisation. Ces dates correspondent à des mutations dans la construction du politique et coïncident avec des événements phares que le livre met en vedette (je privilégie pour 1995 la parution d'un livre dans lequel Li Zehou pensait un passé et un avenir de la Chine sans révolution).

F. M. : Maintenant que le livre est paru, avez-vous des regrets ? On sent pointer celui de vous limiter au long XX^e siècle. À plusieurs reprises, sans parler de la profondeur historique en longue durée à laquelle vous réservez le chapitre 16, vous semblez trouver plus légitime d'englober le XIX^e siècle ?

Y. C. : Je n'ai certainement pas le regret de ne pas boucler l'enquête ! Parmi toutes les questions qui demeurent ouvertes, la périodisation soulève celle que vous indiquez. Le long siècle de la politique moderne chinoise (jusqu'à notre commencement de XXI^e siècle) est aussi celui d'une mutation des régimes de la mondialité. Cette histoire débute au XIX^e siècle, lorsque le régime sino-mandchou, de portée régionale, est dépassé par le régime nord-atlantique de portée planétaire. La Chine se targue aujourd'hui de ravir à l'Occident la clé de la mondialité (elle n'est pas seule à y prétendre) : c'est sa version de l'universelle tendance qui voit le monde se rééquilibrer à mesure que les différentes parties se rapprochent, se renforcent et deviennent rivales de celle qui fut dominatrice et domine encore sous bien des aspects. Pourquoi n'ai-je pas écrit cette histoire-là ? Une histoire-monde de la Chine contemporaine, c'eût été chic, à la mode. Et précisément l'inverse de ce à quoi je tends. Les constructions du politique que l'on peut dire « modernes » en Chine sont décalées d'un siècle au regard de cette temporalité. Il convient de ne pas sacrifier leurs temps propres sur l'autel d'une longue durée ou d'une mondialisation dont elles seraient un épiphénomène. Je considère que l'histoire du politique forge sa limite spécifique et qu'elle éclaire celle de la mondialisation, plutôt que l'inverse.

F. M. : Ne pourrait-on vous reprocher d'appliquer à la Chine des concepts non chinois ?

Y. C. : On le pourrait d'autant plus que j'argumente en faveur de la continuité historique chinoise. Ce serait un total contresens. Au-delà d'une certaine idéologie identitaire-racinaire, très présente dans le champ actuel, la question est celle du vieux débat du culturalisme et de l'universalisme dans les sciences sociales. Je la renvoie à ses jeux de miroirs en distinguant le regard interne et le regard externe sur les mondes historiques (l'émique et l'étiq). Je ne me prive pas d'« universaliser » des concepts venus du fonds nippo-chinois qui

me semblent propres à disséquer le politique et à le remembrer dans sa spécificité. Mais le fond de ma position est que la provenance des concepts n'est en rien pertinente quant à leur pertinence. Grâce à eux, mon travail peut montrer, par exemple, que la politique moderne chinoise ne souffre pas d'un « individu manquant » et que la Chine n'est pas historiquement muette quand vient l'heure de la modernité (je détourne quelque peu une formule de Jean-François Billeter). Je sais que cette position ne m'exonère pas du péché d'imposition « coloniale » qui fait couler tant d'encre et tourner les têtes aujourd'hui. Je ne suis pas aveugle aux pesanteurs et aux effets politiques du discours, au poids de domination (ou d'émancipation) qu'il charrie. Mais je vise l'universel et suis universaliste. Ce n'est pas la même chose que l'illusoire objectivité que ce livre ne s'efforce pas d'atteindre.

F. M. : Et « le » politique, pensez-vous l'atteindre ?

Y. C. : J'en dis autant à propos du politique : le chapitre 15 délimite une « énigme ». On peut le « montrer », et ce brièvement : de brillants exemples viennent à l'esprit – Custine, par exemple. Par contre, il n'est pas un « objet » dont on peut rendre compte « objectivement » – et simplement. Pourtant, il exige que l'on ne taise pas ce que l'on ne sait pas dire de lui. Je tiens que *Les Démons* de Dostoïevski illustrent la révolution culturelle bien mieux que *1984*, les *Origines du totalitarisme* d'Arendt bien mieux que *Les habits neufs du Président Mao*. Cet ouvrage de Simon Leys eut son rôle à jouer – je lui rends hommage à ce titre, mais j'épinge le profil d'analyse en dépit de l'acuité du regard et du brio du style qui ont fait la réputation de l'auteur en d'autres domaines. À la fin du tome II, avec quelques grains de sel (et du poil à gratter), j'ose écrire que mon propos commence là où s'arrêtent nombre de spécialistes qui abordent la dimension politique de leur sujet. C'est alors que s'expose la faiblesse d'usages faisant écran (pouvoir, société civile, base, démocratie, totalitarisme, terreur, culture, tradition, occidentalisation, etc.). L'objectif du voyage n'est pas d'élever une muraille de certitude. Il est que les lecteurs soient des voyageurs. J'invite au débat. Mais j'invite également à la discussion sur l'ensemble. Je vous renouvelle mes remerciements : notre entretien sera utile parce qu'il vise cet ensemble. Les « associations » multiples qui en font une sorte de « société » intellectuelle sont plus que des nuances ou des complications discutables. Le pari – sans doute ardu – ne sera pas perdu s'il éclaire la succession et l'enchaînement de mondes historiques. Et si le dimensionnement politique du politique joint à son historicisation ne font pas figure de pléonasm.

Je remarque que vous vous êtes abstenue d'évoquer Taiwan. Je ne voudrais pas clore l'entretien sans un mot à ce sujet. Ici encore, l'enquête sur le politique permet d'écarter les explications réductrices : celle qui repose sur l'identitaire et celle qui contraste en bloc la démocratie insulaire et le totalitarisme continental.

F. M. : De fait, vous évoquez plusieurs régimes du politique. De quelle manière sont-ils successifs et superposés ?

Y. C. : La transformation politique à Taiwan est l'autre cas de reconnaissance du social après la guerre (de « cinquante ans »), celui-ci étant lié à une transformation démocratique de l'État. Je ne cesse d'indiquer que je l'inclus dans une histoire du politique en Chine à ce seul titre. La transformation de l'État initiée par le GMD au cours des années 1980 est l'avatar final de ce parti monopoliste en tant que noyau d'un système d'action devenu système de pouvoir. D'autre part, le devenir de la démocratie taiwanaise demeure intriqué avec celui du PCC transformé en système de pouvoir d'État.

À cet égard, je pars de vos travaux sur le sujet. En s'écartant de la voie identitaire, très fréquentée à Taiwan et au-delà, ils montrent que la construction du politique à Taiwan est sous-tendue par deux forces. D'une part, une dynamique hégémonique passant du pôle impérial japonais au pôle néo-impérial chinois, sans oublier le pôle nationaliste (au sens GMD du terme, en référence à la dictature militaire-politique-culturelle-sécuritaire exercée par le GMD jusque dans les années 1980). D'autre part, une dynamique d'autonomisation

et d'institution du politique dont sont nées la démocratie actuelle ainsi que la taiwanisation du processus de démocratisation lancé par le GMD dans ces années 1980. Ce contraste me semble être la clé et je l'interroge comme tel, tout particulièrement l'actuelle superposition des deux régimes dans la « guerre inachevée » et encore refroidie dont vous nous avez livré les « fragments¹⁸ ».

La dynamique d'institution du politique est un mouvement d'inclusion du peuple dans l'État dont la texture devient elle-même une institution politique. Cette mutation remarquable s'effectue des années 1980 aux années 1990. Elle intègre le « peuple substantiel » au sens social et identitaire du terme en tant qu'il est le peuple présent à Taiwan et différant du « peuple formel » défini non seulement par le système prédémocratique, mais de par la démocratisation elle-même. Ce dernier point est illustré par la délicate question du corps électoral. L'inclusion, loin de résorber les divisions, ne va pas sans une forte polarisation, mais les gère au moyen du pluralisme et de l'alternance. Celle-ci n'a pas failli depuis l'an 2000. La polarité identitaire, toujours présente dans les grands récits affrontés, dans l'imaginaire et les mémoires, s'en trouve non point dépassée mais relativisée sur le plan de la politique, comme on le voit dans l'évolution « pragmatique » des nationalistes taiwanais (les « Indépendantistes ») quand ils accèdent au pouvoir face à la RPC et à son « hégémonie irrédentiste » (je vous emprunte ces mots bien choisis).

F. M. : Vous écrivez que l'État est plus aléatoire que la démocratie. Est-ce la raison pour laquelle vous avancez la notion de « nation politique » ?

Y. C. : Il me semble utile de dépasser dans l'analyse la définition identitaire de la nation. Même si l'on intègre la division relative à cet égard, elle ne rend pas compte de la nouvelle figure du rapport entre la souveraineté et la participation, non seulement tel qu'il se localise à Taiwan, mais dans l'intrication avec la Chine populaire. Observons l'effet. Je suis frappé par le contraste qu'il présente. Alors que la démocratisation a mis en place un État politique régulièrement nourri et renouvelé par une vie démocratique active et riche, l'État souverain est dénié à cette démocratie sur le plan international ; les acteurs de la vie démocratique taiwanaise intègrent la contrainte non seulement parce qu'ils ne sont pas d'accord sur ce qui constitue le « pays » au sens non formel et institutionnel du terme, mais parce que Pékin empêche toute institutionnalisation d'une telle « substance » en maintenant le monopole sur le « pays » et en faisant respecter cet état de fait dans le monde. La démocratie existe et vit en tant qu'État politique, le pays n'existe pas en tant qu'État, du moins en tant qu'État reconnu par la communauté internationale. Tout se passe comme si la forme politique (les institutions et l'exercice de la démocratie) tenait lieu d'État, comme si l'État politique tenait lieu de nation. Je suis donc amené à décrire un cas plutôt rare : celui dans lequel la forme démocratique tient lieu de substance, et je parle de nation politique, au sens où la nation est une division sociale médiatisée par le politique plutôt qu'une union permettant à la division politique de se déployer.

Si donc l'institution démocratique s'impose dans l'île, le contexte continue d'être régi par les suites du processus de désinstitutionnalisation. L'autre régime du politique en présence est donc la vieille stratégie d'hégémonie du Front uni et de Mao, telle qu'elle n'a plus cours en Chine même en raison du passage à l'étatisation du système d'action et à la domination autoritaire. Comme par le passé, cette stratégie est liée à une situation d'infériorité stratégique devant être compensée sur le plan politique. Pékin n'est pas tout-puissant à Taiwan à cause d'une frontière d'empire – qui ne passe pas entre la Chine et Hong Kong. Alors que l'État politique se construit à Taiwan, Pékin se cherche des relais et des alliés afin d'en saper les fondements dans le but sinon de faire basculer l'électorat en sa faveur, du moins de préparer le terrain d'une mainmise sur l'île s'appuyant sur la force militaire. Ce ne serait autre chose que le scénario d'annexion et de gestion des grandes villes chinoises en 1948-1949 grâce à la collaboration des élites urbaines au moment de cette autre « guerre inachevée » que fut la « Nouvelle Démocratie » de Mao.

¹⁸ Françoise Mengin, *Fragments d'une guerre inachevée. Les entrepreneurs taiwanais et la partition de la Chine*, Paris, Karthala, 2013.

Les « fragments » que vous avez étudiés participent donc à la fois d'une stratégie de désétatisation taiwanaise et, plus paradoxalement, d'un effet de désétatisation de la Chine elle-même, puisque le régime continental doit recourir à une approche du politique et de l'État qu'il abandonne en Chine même. L'Empire-nation se veut plus nation qu'Empire en lorgnant Taiwan, mais l'effet est inverse : il est plus Empire qu'État-nation. La guerre en question est, pour l'heure, une guerre politique relevant du vieux système d'action monopoliste. Ce qui me fait tendre un lien entre cet état de fait local et la stratégie d'hégémonie planétaire caractéristique du moment Xi Jinping. Elle aussi recourt à la recherche de relais, de pions et d'alliés tout en n'excluant pas la guerre ouverte dans une configuration qui n'est plus celle des « trois mondes de Mao », mais un régime de mondialité binaire.

Je crois ces analyses propres à éclairer un dossier dont le tranchant semble se lire bien mieux sur le terrain en termes économiques, géopolitiques, géostratégiques, de *soft* ou *hard power*, et qui appelle trop souvent de vagues dissertations sur le nouvel état dispersé du monde, sur la multipolarité, la fin des blocs, la montée du « grand Sud », etc. C'est oublier ici encore la dimension spécifique du politique. Le basculement dans la guerre en dépend. Je terminerais en écartant un faux-semblant. Taiwan n'est pas l'Ukraine. Ce n'est pas un État-tampon, puisque ce n'est pas un État souverain reconnu comme tel. Pékin (selon Pékin) serait fondé en droit fondamental à envahir l'archipel « provincial » alors que Moscou ne l'était pas vis-à-vis de l'Ukraine-État. Distinguo académique ? Cet État n'est-il pas né d'un rapport de force ? Justement : comme bien des États postcoloniaux. En dépit de certaines prises de position para-officielles rompant avec la prudence pékinoise, la Chine défend le principe de souveraineté des États, alors que Moscou doit se retrancher derrière le principe maoïste de la résistance. Cette subtilité révèle le passage du temps historique. Dans la compétition mondiale (avec la Russie et d'autres) pour le leadership anti-américain dans le monde, ce coin permet à la Chine populaire d'être mieux entendue. C'est en ce sens que le moment Xi Jinping situe un enjeu local dans une perspective mondiale et redéfinit le rapport entre guerre et politique.

F. M. : La guerre est-elle inévitable ?

Y. C. : Le rapport grince et menace de se bloquer, mais il dure. Ici encore, je ne prédis pas. Pas plus que je ne juge. Ma conclusion est que Taiwan est une histoire... qui ne lui appartient encore qu'en partie. L'histoire que j'écris n'est pas le tribunal du monde. Ce point de vue est général. J'essaie de n'en pas faire ce qui serait un illusoire parti d'objectivité. L'historien est impliqué de par l'« espace d'indifférence » même qu'il doit ménager.

F. M. : Diriez-vous que vous exercez un droit et un devoir de réserve plutôt qu'un « droit d'inventaire » ?

Y. C. : Je préfère le mot « indifférence ». Elle n'exclut pas l'empathie – j'invite à relire la fin du tome I ou la page 197 du même volume. Elle désigne un sacerdoce, au sens de Marc Bloch et de son apologie citoyenne d'une histoire érigeant son domaine en parallèle plutôt qu'en dehors du monde. Mais l'historien n'en dit que quelques mots semés au fil de 2 000 pages. Il ne prêche pas plus qu'il ne prédit ou juge !

F. M. : Pourriez-vous, pour finir, dépasser cette réserve ?

Y. C. : Par exemple, l'enquête écarte ce que j'appelle l'histoire démocratique de la démocratie avec respect pour ceux qui écrivent cette histoire, admiration et sympathie pour les démocrates chinois des générations successives. Le livre leur est dédié. Mais j'inclus également dans cette prise en compte ceux qui sont passés à côté des grands souffles, et ceux qui sont tombés dans les rets du maoïsme. Ce n'est pas que je tente une « résurrection du passé », encore moins des morts. L'historien qui travaille dans une perspective plurielle instaure une forme d'universalité faisant écho à celle de la démocratie. En profondeur, le pluralisme, s'il est

universaliste, garantit l'autonomie de sa démarche face à toutes injonctions émanant du présent comme du passé. C'est lui, également (je veux dire le pluralisme universaliste) qui, s'il est institué, donne à l'historien les moyens matériels et normatifs d'une recherche et d'une expression libres. L'institution démocratique et le « métier », au sens de Marc Bloch, ont partie liée. Le livre se termine en soulignant l'enjeu du lien entre histoire et politique. Je n'invente rien en disant qu'il est l'un des défis axiaux de notre temps. Privilégiant l'action de résistance au détriment des institutions, ceux que j'appelle les « éternels maoïstes » le tordent d'une manière qui, au-delà de la racialisation du politique, revient encore à le désinstitutionnaliser. Les naufrages chinois de la démocratie appartiennent à une trajectoire historique particulière ; la leçon critique est une « acquisition pour toujours ».

L'AUTEUR

Historien, ancien directeur du Centre Chine de l'EHESS, Yves Chevrier est un spécialiste de l'histoire du politique en Chine depuis la fin de la période impériale. Ses travaux portent sur l'histoire du politique et l'histoire intellectuelle de la Chine contemporaine. Il vient de publier, en deux volumes, *L'Empire terrestre. Histoire du politique en Chine au XX^e et XXI^e siècles* aux éditions du Seuil.

ABOUT THE AUTHOR

Yves Chevrier is a historian and former director of the Centre for Modern and Contemporary Chinese Studies (EHESS). His research focuses on the history of politics and the intellectual history of contemporary China. He recently published a two-volume set, *L'Empire terrestre. Histoire du politique en Chine au XX^e et XXI^e siècles* [The Empire on Earth: A History of the Political in China in the 20th and 21st Centuries], Paris: Seuil.