



ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

# Anne Cheng

Entre orientalisme et  
modernité: la Chine, miroir ou  
Autre de l'Europe?

COLLÈGE  
DE FRANCE  
au  
Maroc

CYCLE DE CONFÉRENCES



COLLÈGE  
DE FRANCE  
— 1530 —

Conférence à l'Académie du Royaume du Maroc  
Le 28 juin 2018



*Je tiens tout d'abord à exprimer ma  
profonde reconnaissance à l'Académie  
du Royaume du Maroc et à Monsieur le  
Secrétaire perpétuel pour leur aimable  
et généreuse invitation.*

*C'est pour moi un honneur insigne  
d'inaugurer ainsi la série de conférences  
du Collège de France de l'année 2018,  
consacrées au thème de la modernité.*

## Le Cycle de Conférences Collège de France au Maroc

Dans le cadre des initiatives de l'Académie du Royaume du Maroc et du Collège de France en faveur du rayonnement de la pensée scientifique, de la promotion du débat d'idées, du dialogue entre les cultures et de la recherche de haut niveau, un cycle de conférences est mis en place à l'Académie du Royaume du Maroc en collaboration avec l'Institut français du Maroc.

Ce cycle fait intervenir des professeurs et chercheurs du Collège de France, d'origines et disciplines différentes ; pour 2018 la question de la modernité constituera le fil conducteur des rencontres du cycle "Collège de France au Maroc".

Dans quasiment toutes les sociétés, à des rythmes différents selon les latitudes, nous assistons à l'émancipation de l'individu vis-à-vis de l'ordre, longtemps jugé intangible, de la nature et de la société.

Nous voyons s'imposer, dans tous les registres de l'existence, des systèmes ouverts fondés sur la liberté de la personne humaine. C'est la démocratie dans le champ politique, le marché sur le plan économique, la science et l'innovation dans le domaine du savoir et des techniques, la libre création dans l'ordre esthétique. Ce processus de modernisation, qui s'accompagne de la décomposition des ordres traditionnels, fondés sur la primauté du collectif, donne lieu sinon à de violentes contestations, du moins à d'intenses débats.

L'objectif du cycle est d'examiner, avec les professeurs du Collège de France, l'état des processus de modernisation dans les différents champs de la société comme dans les diverses aires culturelles.

## L'Autre oriental : quel Autre ? quel Orient ?

Dans le chapitre introductif à un volume collectif intitulé *La pensée en Chine aujourd'hui* et paru dans la collection Folio-Essais aux Editions Gallimard en 2007, je me référais à *L'Orientalisme*, ouvrage fondateur d'Edward Saïd paru dans sa première édition en 1977, tout juste trente ans auparavant, dans lequel était décrit et analysé le mécanisme du rejet de ce qui n'est pas soi dans une altérité radicale. Le réflexe du « nous et les autres »<sup>1</sup>, précise Saïd, est d'autant plus difficile à combattre qu'il nous est d'une nécessité quasi vitale pour fonder notre identité, ou tout simplement pour exister : « En tant que système de pensée l'orientalisme aborde une réalité humaine hétérogène, dynamique et complexe à partir d'un point de vue essentia-

---

<sup>1</sup> Cette expression est une allusion au titre de l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1989.

liste dépourvu de sens critique ; ceci pré-suppose une réalité orientale permanente et une essence occidentale non moins permanente, qui contemple l'Orient de loin, et pour ainsi dire de haut. »<sup>2</sup>

Dans ce même chapitre, je relevais la pertinence des propos de Saïd s'ils étaient appliqués à certaines représentations, plus ou moins caricaturales mais toutes aussi persistantes, de la « Chine éternelle », en faisant la remarque suivante :

Certes, la Chine, si souvent présentée aujourd'hui comme une entité lisse, consensuelle, esthétique et esthétisante, semble sans rapport aucun avec l'objet oriental dont parle Saïd, volontiers perçu comme fanatique et congénitalement dressé contre toutes les valeurs les plus chères à l'Occident : il y aurait donc d'un

---

<sup>2</sup> Cf. *La Pensée en Chine aujourd'hui*, dir. Anne Cheng, Gallimard, collection Folio Essais, 2007, p. 8-9. La citation d'Edward W. Saïd est extraite de la traduction française de sa postface de 1994 à *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, nouvelle édition augmentée, Seuil, 1997, p. 359-360.

côté un « Orient » violent, assimilé par certains à un empire du mal, et de l'autre un « Extrême-Orient » où tout n'est qu'ordre et beauté, luxe, calme et prospérité. Or, ces deux représentations opposées relèvent pourtant d'un même type d'invention, voire de fiction idéologique. Il y aurait même lieu de se demander si ceux qui trouvent leur compte à véhiculer une telle image de la Chine ne viseraient pas moins à parler d'une quelconque réalité chinoise qu'à exploiter une certaine lassitude occidentale, comme l'a fait la vogue orientaliste à l'époque coloniale. A l'heure où les thèses de Huntington sur le « choc des civilisations » trouvent un écho dans l'actualité géopolitique et médiatique, il nous paraît urgent d'en finir, non seulement avec l'orientalisme, mais plus fondamentalement encore avec le binarisme, cette tendance à construire la réalité en oppositions dichotomiques (Orient/Occident, Chine/Grèce, etc.) d'autant plus séduisante et satisfaisante qu'elle flatte une propension



naturelle à la symétrie comme au retour narcissique sur soi-même.

Dans la représentation de «l'Autre oriental», il y aurait donc une importante distinction à faire : d'une part, l'orientalisme portant sur le monde moyen-oriental tel qu'il est diagnostiqué par Saïd, hérité de l'époque des Croisades et de l'ère coloniale, mêle fascination exotique et abomination de ce qui est présenté comme contraire aux valeurs de l'Europe chrétienne et rationaliste. Mais il y aurait également, bien au-delà, un orientalisme concernant l'Extrême-Orient qui, de par son éloignement dans l'espace et dans le temps, ne représenterait pas de menace immédiate pour l'Europe et laisserait libre cours aux fantasmes les plus débridés et les plus déconnectés de toute réalité. De fait, la Chine est passée par des phases de « Sinomania » (comme au temps des Lumières, entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle) et de « Sinophobia » (à l'ère des colonialismes et des impérialismes occidentaux, dès le début du XIX<sup>e</sup> et jusqu'au

XX<sup>e</sup> siècle). Il y a de toute évidence dans ces phénomènes de projection, qu'elle soit positive ou négative, une forte composante de narcissisme et de nombrilisme du côté occidental. Mais on note également une forte tendance chez les Chinois ainsi orientalisés à s'auto-orientaliser, au point de s'imaginer à l'opposé de ce qu'ils sont réellement, ce qui peut être considéré comme une forme d'orientalisme extrême ou, en l'occurrence, d'Extrême-Orientalisme.

### **Comment la Chine s'est-elle retrouvée à l'extrême de l'Orient ?**

La Chine a été d'abord l'objet d'un orientalisme idéalisant, avant de le voir s'inverser dans un orientalisme dénigrateur. On assiste en effet en Europe au retournement spectaculaire de la « Sinomania » caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle en une « Sinophobia » qui est allée grandis-

sant tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et dont on perçoit encore des relents aujourd'hui. On connaît bien en France l'enthousiasme d'un Voltaire pour la Chine, selon lui modèle de « despotisme éclairé », épargné par « l'infâme » d'une religion obscurantiste, et, plus généralement, l'engouement de l'Europe des Lumières pour « Confucius, philosophe des Chinois » (*Confucius Sinarum Philosophus* est le titre du tout premier recueil de traductions en latin d'ouvrages canoniques chinois par des Jésuites, paru en 1687).

Or, cette vague de Sinomania de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle retombe de manière très nette aux alentours du milieu du XVIII<sup>e</sup> et commence alors à basculer dans son contraire, une vague de Sinophobie qui ira en s'accroissant tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, à mesure que l'Europe affirme sa suprématie, notamment coloniale, sur le monde. Il y a dans ce retournement plusieurs facteurs concourant à provoquer un déplacement de « la Chine »

dans la géographie intellectuelle de l'Europe entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles. C'est, en tout premier lieu, au moment où les préoccupations des « philosophes » (français en tête) se focalisent sur la théorie politique que se dessine un désenchantement de la Chine. C'est ainsi que les représentations du système politique de la Chine apparaissent sous un jour plutôt négatif dans l'ouvrage de Montesquieu, *De l'esprit des lois* (dont la première édition date de 1748). On a surtout retenu de *L'esprit des lois* le chapitre 21 du livre VIII qui conclut de manière péremptoire au caractère « despotique » de l'Empire chinois. Ceci relève d'un concept voué à une grande fortune, celui de « despotisme oriental », lequel inclut largement l'Orient dans tout son ensemble, qu'il soit « moyen » ou « extrême ». Que le despotisme soit « oriental » ou « éclairé », il s'agit en tout état de cause d'un autre mythe qui vient se substituer à celui de la « Chine philosophique » qui avait fait fureur pendant la première moi-

tié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette caractérisation de la Chine comme despotique aura pour conséquence que, après la Révolution de 1789, plus personne n'aura l'idée de se référer à la Chine comme modèle.

Il convient de préciser que la thèse du despotisme oriental trouve des alliés objectifs dans les Lumières anglaises et, plus spécifiquement, écossaises (*Scottish Enlightenment*). La vision idéalisée des Jésuites est contrée dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, non seulement par leurs détracteurs et par les penseurs politiques, mais aussi par des témoignages d'origine anglaise qui relatent des aspects beaucoup moins flatteurs des réalités chinoises. En 1748 (l'année de parution de *L'esprit des lois*), le *Voyage round the world in 1740-1744* du Commodore George Anson (traduit en français dès l'année suivante) constitue un premier coup de boutoir dans la Chine des Jésuites. Puis, en 1795, alors que la tourmente révolutionnaire est passée en France, un autre récit d'origine anglaise, celui de l'ambassade menée

par Lord Macartney auprès de l'empereur Qianlong, vient renforcer l'image négative de la Chine. Celle-ci s'explique, au moins en partie, par les intérêts des Britanniques qui, justement à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, commencent à coloniser l'Inde dont la représentation se construit désormais par opposition à celle de la Chine.

Il est intéressant à cet égard d'observer le processus de dissociation grandissante de l'Inde et de la Chine, repoussant la Chine encore plus à l'extrême de l'Orient. Ce contraste introduit entre l'Inde et la Chine, qui étaient pourtant jusque là associées dans l'imaginaire de l'Autre oriental, se creuse au tournant des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles où l'on observe un glissement de la Sino-mania à l'engouement pour l'Inde. L'Inde ne s'est pas vu assigner le même rôle que la Chine par les esprits des Lumières, étant donné sa société dite de castes qui interdit d'y voir un modèle sociopolitique. A l'Inde, dont l'histoire remonte, comme celle de la Chine, à une très haute antiquité, est dévo-

lue le questionnement sur les origines (que ce soit des civilisations, des peuples, des mythes ou des langues). Dès 1784 est créée une Asiatic Society à Calcutta, animée par des sanscritistes britanniques qui jouent un rôle de médiation quelque peu comparable à celui des missionnaires jésuites pour ce qui est de la traduction de grands textes sacrés (comme la très célèbre *Bhagavad-Gitâ*). Ces traductions vont alimenter une Indomania romantique qui touche avant tout les penseurs et écrivains allemands, en quête d'un retour à la pureté primordiale.

Cette quête des origines, qui se dessine plus nettement dans la culture allemande, se double d'une volonté de définir la spécificité européenne en termes philosophiques, et non plus religieux. Autant la Chine était au centre du dispositif argumentatif de ceux qui, comme Voltaire, s'employaient à contester l'universalité de la religion chrétienne et, partant, de l'Europe définie en termes religieux, autant cette même Chine se trouve rejetée hors de l'Europe redéfinie non plus en

termes de religion, mais en termes de raison. Celle-ci devient l'objet d'une discipline professionnelle nouvelle, la philosophie, enseignée dans un cadre institutionnel également nouveau qui lui est exclusivement consacré : les facultés de philosophie au sein des universités européennes modernes. C'est ainsi qu'en l'espace de quelques décennies, on passe de l'engouement caractéristique d'un Leibniz (1646-1716) ou d'un Voltaire (1694-1778) pour la « philosophie de la Chine » à son rejet hors du champ philosophique par ceux qui étaient devenus entre temps des professeurs, c'est-à-dire des professionnels de la philosophie, à commencer par Kant (1724-1804) qui naît peu après la mort de Leibniz et, bien sûr, le grand Hegel (1770-1831) qui naît peu avant la mort de Voltaire. A l'inverse de ce dernier pour qui Confucius était à placer parmi les grands philosophes de l'humanité, Hegel tend au contraire à délimiter le territoire de la philosophie comme proprement européen en rejetant dans un dehors non-philosophique tout ce qui ne relève pas



de l'héritage grec (l'Allemagne culturelle du XIX<sup>e</sup> siècle se voit volontiers comme une « nouvelle Grèce »). Nous assistons ici à un véritable processus d'invention de la Grèce comme origine de l'Europe, définie en premier lieu par la valorisation de la philosophie et de la démocratie dont la Chine devient le contre-exemple tout désigné. Dans les notes de cours que Hegel professe dans la dernière décennie de sa vie, publiées sous le titre *Leçons sur l'histoire de la philosophie*<sup>3</sup>, se trouve une section consacrée à « La philosophie orientale » qui est rejetée du côté des religions et qui est l'occasion d'affirmer par contraste les spécificités de l'identité grecque et germanique : « Nous avons deux philosophies : 1<sup>o</sup> la philosophie grecque ; 2<sup>o</sup> la philosophie germanique. » Il s'ensuit que « ce qui est oriental doit donc s'exclure de l'his-

---

3 Ces cours n'ont pas été publiés du vivant de Hegel et n'ont pu être reconstitués, tant bien que mal, qu'à partir de notes prises par différents auditeurs et à des époques différentes, sous le titre *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Il existe une édition française dans la traduction de J. Gibelin, intitulée *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, 1954, rééd. en 2 tomes dans la collection Folio Essais, 1990-1991.

toire de la philosophie.»<sup>4</sup> Et Victor Cousin (1792-1867), le disciple français de Hegel, de renchérir dans le sens d'une opposition binaire qui ne nous a plus quittés depuis : « La Méditerranée et la Grèce sont l'empire de la liberté et du mouvement, comme le haut plateau du monde Indo-Chinois est l'empire de l'immobilité et du despotisme.»<sup>5</sup> Ce que Victor Cousin appelait en 1828 « le monde Indo-Chinois » désignait l'Orient lointain composé par l'Inde et la Chine, et non pas encore l'Indochine qui ne devait pas tarder à devenir le nom d'une colonie française dans ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler l'Asie du sud-est. On comprend comment la définition du pré carré de la philosophie plongeant ses racines, non plus dans l'Orient biblique, mais en Grèce, trouve sa justification dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle en pleine montée en puissance et identifie son « Autre » et son repoussoir idéal dans la Chine, d'au-

---

4 Op. cit., t. 2, p. 28-29 et p. 22.

5 Victor Cousin, « Introduction à l'histoire de la philosophie », *Cours de philosophie*, 1828, rééd. Paris, Fayard, 1991, p. 51.

tant plus radicalement qu'elle a été érigée en modèle par les « philosophes » des Lumières.

### **L'Extrême-Orient de la langue et de l'écriture chinoises : un cas extrême d'auto-orientalisation**

Pour en revenir à Hegel et lui accorder toutefois quelque crédit, il faut préciser qu'il a bien fait certains efforts pour se renseigner sur la pensée chinoise auprès de spécialistes que l'on peut considérer comme les fondateurs de la sinologie européenne, tels que Jean Pierre Abel-Rémusat, premier titulaire en 1814 de la toute première chaire en Europe consacrée aux études chinoises et créée au Collège de France. Cependant Hegel ne peut s'empêcher d'ajouter : « Cela demeure toutefois bien confus. La langue chinoise à cause de sa structure grammaticale crée beaucoup de difficultés [...] M. de Humboldt a dernièrement démontré dans une lettre à Abel-Rémusat combien indéterminée était la construction grammaticale. [...] La langue chinoise est si peu

précise qu'elle n'a ni préposition, ni désignation de cas, des mots sont mis plutôt les uns à côté des autres. Les déterminations demeurent ainsi dans l'indétermination.»<sup>6</sup>

Il est ici fait référence à la « Lettre sur les caractères des Chinois » d'Abel-Rémusat qui entretient à ce sujet une discussion épistolaire avec son collègue allemand Wilhelm von Humboldt (1767-1835) qui présenta à l'Académie des sciences, en janvier 1822, son essai *Sur la naissance des formes grammaticales et leur influence sur le développement des idées*. Les échanges épistolaires se poursuivirent ensuite à titre privé entre les deux savants jusqu'en 1831.<sup>7</sup> Ce débat philosophico-grammatical a pour enjeu de déterminer si la langue chinoise est, par sa structure même, apte à l'exercice philosophique. A la question : est-il possible de philosopher en chinois ? la réponse ne peut être que négative car, pour résumer : sans flexion, pas de réflexion.

---

<sup>6</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, p. 85-87.

L'opposition n'est plus seulement d'ordre philosophique mais plus profondément d'ordre linguistique entre les langues non-flexionnelles comme le chinois, déclarées de ce fait même inaptées à la philosophie, et les langues flexionnelles que sont les langues européennes, principalement dérivées du grec et du latin, auxquelles le XIX<sup>e</sup> siècle se figure avoir découvert une origine commune en Inde dans le sanscrit. Dans les travaux de Franz Bopp (1791-1867), parus en 1816<sup>8</sup>, apparaît pour la première fois l'expression « indo-européen » ou « indo-germanique » pour désigner l'ensemble européen et indien des langues anciennes. Du fait de cette parenté découverte entre sanscrit et grec, la Chine se retrouve dissociée de l'Inde avec laquelle elle était auparavant regroupée dans l'entité « Orient ». L'argument linguistique concernant le

---

7 Echanges épistolaires repris intégralement dans *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise – Humboldt/Abel-Rémusat* (1821-1831), J. Rousseau et D. Thouard, éd., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

sanscrit qui rejoint les langues flexionnelles européennes et qui en serait même la langue-mère, a pour effet de relier l'Inde à l'Europe et d'isoler encore davantage la Chine comme l'Autre absolu.

Ce processus croissant d'orientalisation linguistique de la Chine se confirme dans le discours scientifique de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans un essai publié en 1848 et intitulé *De l'origine du langage*, Ernest Renan, champion de la rationalité positiviste du XIX<sup>e</sup> siècle français, oppose la « race indo-européenne », qu'il qualifie de « race philosophique » et dont les langues « semblent créées pour l'abstraction et la métaphysique », à la race et à la langue chinoises dont il donne la description suivante :

... la langue chinoise, avec sa structure inorganique et incomplète,

---

8 Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (Sur le système de conjugaison de la langue sanscrite comparé à celui des langues grecque, latine, perse et germanique), K. J. H. Windischmann, éd., Frankfurt-am-Main, Andreätschen, 1816.

n'est-elle pas l'image de la sécheresse d'esprit et de cœur qui caractérise la race chinoise ? Suffisante pour les besoins de la vie, pour la technique des arts manuels, pour une littérature légère de petit aloi, pour une philosophie qui n'est que l'expression souvent fine, mais jamais élevée, du bon sens pratique, la langue chinoise excluait toute philosophie, toute science, toute religion, dans le sens où nous entendons ces mots.<sup>9</sup>

Une telle représentation de la langue chinoise, marquée du sceau d'une mentalité coloniale mais aussi, de manière plus large, d'une ignorance caricaturale (même et surtout s'il s'agit, comme ici, du grand savant que fut Renan), a eu pourtant la vie dure, voire très dure. Dans un article tout récent, paru en ligne le 12 mai 2016 sur le site <https://foreignpolicy.com> et intitulé « Chinese is not a backward language. Critics who say it's unfit for the PC or the

---

<sup>9</sup> Cité in Jacques Gernet, *La Raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Gallimard, 2005, p. 47.

iPad are peddling a rebooted version of Orientalism», Tom Mullaney rappelle les origines «racistes» et «colonialistes» de ce qu'il appelle «l'Orientalisme 1.0», ordinaire au XIX<sup>e</sup> siècle, selon lequel l'écriture chinoise est le vestige d'un passé archaïque, inapte au discours rationnel et à la modernité. Mullaney s'en prend ensuite aux colporteurs de «l'Orientalisme 2.0» qui remettent en selle au XX<sup>e</sup> siècle cette forme de racisme linguistique en tournant en dérision la complexité extrême des machines à écrire chinoises, et souligne que les caractères chinois sont au contraire les mieux adaptés à l'encodage informatique.

Mais ce que Mullaney oublie de préciser, c'est que les Chinois eux-mêmes ont été partie prenante de cette forme d'Orientalisme, aussi bien dans sa version 1.0 que dans sa version 2.0. On peut ainsi parler d'un phénomène d'auto-orientalisation qui a pu prendre des formes extrêmes, comme l'a montré le linguiste chinois de l'Université Fudan de Shanghai, le Professeur Chu



Xiaoquan, dans l'article qu'il a publié dans le volume collectif susmentionné sous le titre « Identité de la langue, identité de la Chine ». Comme l'indique le titre de l'article, l'identité chinoise s'est pour une large part confondue avec l'identité de la langue et, plus encore, avec l'identité de l'écriture. Chu Xiaoquan décrit la façon dont l'écriture, puis la langue chinoises, se sont retrouvées, à la suite des Guerres de l'Opium des années 1860, au premier rang des cibles visées par les critiques et attaques de plus en plus violentes et radicales des intellectuels modernisateurs, qui sont allés jusqu'à préconiser l'abandon pur et simple de ce système d'écriture. Comme le souligne Chu Xiaoquan, « jamais dans leur longue histoire [les Chinois] ne se sont affrontés à une interrogation sur leur propre langue d'une manière aussi aiguë et aussi radicale qu'à l'époque moderne »<sup>10</sup>. Peut-on, en effet, imaginer aliénation plus extrême que de vouloir couper à la racine ce qui faisait l'identité même de la civilisation chinoise ?

Aliénation qui a pris en l'occurrence la forme d'une auto-orientalisation poussée jusqu'à embrasser les thèses les plus racistes du discours colonial. Chu Xiaoquan en donne pour exemple l'effet créé par la publication en 1894 de *Chinese Characteristics*, ouvrage d'un missionnaire américain, Arthur H. Smith. Parmi ces « caractéristiques chinoises » figure ce que l'auteur appelle « intellectual turbidity », que l'on peut traduire librement par « bouillie intellectuelle » et qui fait l'objet du chapitre X :

Passage que Chu Xiaoquan traduit ainsi :

Nombreux sont ceux qui savent maintenant que les noms chinois sont dépourvus d'inflexion et qu'il n'y a pas la moindre indication du genre et du cas. Les adjectifs chinois ne sont pas capables de former le comparatif et le superlatif, tandis que les verbes chinois ne varient pas en catégories de 'mode', 'voix', 'temps', 'nombre' et 'personne'. En fait, il n'existe pas de distinction entre le

---

10 Op. cit. p. 271.

nom, le verbe et l'adjectif parce que tout caractère chinois peut aisément s'employer ou ne pas s'employer comme ces parties du discours. Nous ne voulons pas dire ici que la langue chinoise n'est pas en mesure d'exprimer les idées humaines ou bien qu'il est difficile ou même impossible d'exprimer certaines idées humaines en chinois (bien que ce soit le cas). Nous insisterons simplement sur le fait qu'une telle langue, ainsi structurée, conduira nécessairement à une confusion de l'esprit tout comme la chaleur de l'été induit à la sieste.<sup>11</sup>

Comme le note Chu Xiaoquan, on aurait pu croire que des propos aussi outrés et outrageants étaient susceptibles de provoquer un tollé d'indignation en Chine. Or, tout au contraire, nombre d'intellectuels chinois, et pas des moindres, partageaient cette analyse négative de leur langue en la rendant responsable de l'arriération de la Chine :

---

11 *La Pensée en Chine aujourd'hui*, p. 284-285.

Lu Xun, écrivain emblématique de la Chine moderne, ne cessa toute sa vie durant de mentionner le livre de Smith et relayait sa thèse à plusieurs reprises : «La langue chinoise, parlée ou écrite, ne possède pas de règles grammaticales bien précises [...] Le caractère rudimentaire de la grammaire chinoise constitue alors une preuve que la pensée chinoise ne peut pas être très raffinée. En d'autres termes, l'esprit chinois est resté dans un état embrouillé.»<sup>12</sup>

Nous venons ainsi de retracer un processus d'orientalisation extrême qui finit par se retourner en auto-orientalisation et qui a, de fait, bien failli aboutir à l'extinction pure et simple de l'écriture chinoise au profit d'une forme de latinisation, comme ce fut le cas pour le vietnamien sous la colonisation française. Or, dans le cas chinois, ce n'est pas sous l'effet d'une domination coloniale, mais c'est bien par la volonté du régime communiste lui-même, aux commandes depuis 1949, qu'il

---

<sup>12</sup> *Lu Xun quanji* (Œuvres complètes de Lu Xun), tome 4, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1991, p. 382.

fut décidé dans les années 1950 de privilégier un système de translittération alphabétique appelé *pinyin* qui fut à deux doigts de se substituer tout bonnement à l'écriture chinoise pratiquée depuis des millénaires.

Par chance, le *pinyin* est à présent utilisé et universellement adopté comme système officiel de transcription romanisée du chinois, mais sans pour autant supplanter le système d'écriture originel. Aujourd'hui, les Chinois continuent à écrire en caractères, y compris sur ordinateur et sur téléphone portable, sans que cela nuise en rien à leur adaptation à l'ère moderne, voire post-moderne.

Morale de l'histoire : la plus grande des violences est sans doute celle que l'on s'inflige à soi-même en étant persuadé qu'on est l'Autre ...

لفائدة شكل من أشكال اللتئنة كما كان شأن حالة اللغة الفيتنامية في ظل الاستعمار الفرنسي. ففي حالة اللغة الصينية، لم يكن الأمر بفعل سيطرة استعمارية، بقدر ما كان ذلك نتيجة إرادة النظام الشيوعي نفسه، وهو الذي كان يحتل موقع القيادة منذ سنة 1949، حيث تقرر في سنوات 1950 إعطاء الامتياز لنظام النقحرة الألفبائية (كتابة لغة بأحرف لغة أخرى)، المُسمّاة بينيين pinyin والتي كانت، بكل بساطة، على وشك الحلول محل الكتابة الصينية التي تعود ممارستها إلى آلاف السنين. أصبح اليوم البينيين، ولحسن الحظ، مستعملا ومعتمدا على الصعيد الكوني باعتباره النظام الرسمي للنسخ المرؤمَن للغة الصينية، غير أنه لم يُزح مع ذلك نظام الكتابة الأصلي ليحل محله. ويستمر الصينيون اليوم في الكتابة بالمحارف، بما في ذلك على الحاسوب والهاتف النقال من دون أن يؤدي ذلك إلى إلحاق ضرر بتكيفهم مع العصر الحديث، بل مع العصر ما بعد الحديث. والعبرة من هذه القصة هي أن أفدح أشكال العنف هي من دون شك، تلك التي نفرضها على ذواتنا، وكلنا يقين بأننا الآخر.

أقلهم شأنًا، هذا التحليل السلبي للغتهم وحمّلوها  
مسؤولية تأخر الصين:

لم يَكْفُ الكاتب الرمزي لو كسون Lu Xun ،  
طوال حياته، عن التنويه بكتاب سميث، وعن  
عرض وتوصيل أطروحة هذا الأخير عدة مرات،  
« لا تتوفر اللغة الصينية، المنطوقة أو المكتوبة،  
على قواعد نحوية محددة بدقة [...] ولذلك  
يشكل الطابع البدائي للنحو الصيني برهانًا على  
أن الفكر الصيني لا يمكنه أن يكون فكريًا بالغ  
الدقة. ونقول بعبارة أخرى، بأن الفكر الصيني  
ظل في حالة مُشوشة»<sup>12</sup>.

لقد قمنا، على هذا النحو، بإعادة رسم مسلسل  
إضفاء الطابع الاستشراقي الأقصى الذي انتهى بالتحول  
إلى استشراق ذاتي كان، في الواقع، على وشك الإضفاء  
إلى الانقراض، بدون أي قيد أو شرط، للكتابة الصينية

---

<sup>12</sup> الأعمال الكاملة لـ لو كسون كوانجي، المجلد الرابع.

Lu Xun quanji (Œuvres complètes de Lu Xun), tome 4,  
Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1991, p. 382.

المحارف الصينية يُمكن استعماله بسهولة أو عدم استعماله بمثابة هذه الأجزاء من الخطاب. ولا نريد أن نقول هنا إن اللغة الصينية غير قادرة على التعبير عن الأفكار الإنسانية أو أنه من الصعب، بل ومن المستحيل، التعبير عن بعض الأفكار الإنسانية باللغة الصينية (وإن كان الأمر كذلك). إننا نلجُ، بكل بساطة، على كون مثل هذه اللغة، المهيكلة على هذا النحو، تقود بالضرورة إلى غموض في الفكر، تماما كما تؤدي حرارة الصيف إلى القيلولة<sup>11</sup>.

قد نعتقد، كما سجل ذلك شو كزياوكان (Chu Xiaoquan)، أن أقوالاً على هذه الدرجة من المبالغة والمُهينة، كان من شأنها إثارة زوبعة من السخط في الصين. والحال أنه على العكس من ذلك تماما، شاطر عدد من المثقفين الصينيين، وهم ليسوا من

---

<sup>11</sup> الفكر في الصين اليوم، ص. 284-285.



ذاتي وصل إلى حد تبني الأطروحات الأكثر عنصرية للخطاب الاستعماري. ويقدم شو كزياوكان مثالا على ذلك التأثير الذي أحدثه، في سنة 1894، إصدار كتاب «خصائص الصينيين»، وهو مؤلف للمبشر الأمريكي ارتور هـ. سميث (Arthur H. Smith). ومن بين هذه «الخصائص الصينية»، يوجد ما أسماه الكاتب بـ «intellectual turbidity»، والذي يُمكن ترجمته بتصرف بـ «عصيدة فكرية» وهو ما يشكل موضوع الفصل العاشر:

ونورد هنا المقطع الذي ترجمه شو كزياوكان على النحو التالي:

كثيرون هم الذين يعرفون الآن، أن الأسماء الصينية لا تتوفر على إعراب، وأنه لا وجود لأدنى إشارة للنوع وللحال. والنعوت الصينية غير قادرة على تكوين اسم التفضيل واسم المبالغة في التفضيل، في حين أن الأفعال الصينية لا تتغير من حيث أصناف «الصيغة»، «البناء»، «الزمن»، و«العدد» و«الضمير». في الواقع، لا يوجد تمييز بين الاسم والفعل والصفة، لأن كل محرف من

بشانغاي، الأستاذ شو كزياوكان (Chu Xiaoquan) في مقال نشره في المؤلف الجماعي سالف الذكر بعنوان «هوية اللغة، هوية الصين». وكما يُشير إلى ذلك عنوان المقال، فالهوية الصينية امتزجت، في جزء كبير منها، بهوية اللغة، بل وأكثر من ذلك امتزجت مع هوية الكتابة. ويصف شو كزياوكان الكيفية التي وجدت الكتابة ثم اللغة الصينيتين بها نفسيهما، على إثر حروب الأفيون في سنوات 1860، في الصفوف الأمامية للأهداف التي تُصوب إليها الانتقادات والهجمات المتزايدة عنفاً وجذرية من لدن مثقفي دعاة الحداثة، ذهبوا إلى حد الدعوة إلى التخلي من دون شرط عن نظام الكتابة. وكما يؤكد ذلك شو كزياوكان: «لم يواجه الصينيون، خلال تاريخهم العريق، تساؤلاً حول لغتهم بكيفية بلغت هذه الحدة وهذه الجذرية إلا في العصر الحديث»<sup>10</sup>. وبالفعل، هل يُمكن تصور استلاب أقصى من ذلك المتمثل في إرادة قطع ما يُشكل جذور الهوية، بل وحتى الحضارة الصينية من جذورها؟ وهو الاستلاب الذي اكتسى، في هذه الحالة شكل استشراق

---

<sup>10</sup> المرجع السابق، ص. 271.

«اللغة الصينية ليست لغة متخلفة. فالنقاد الذين يزعمون أنها غير صالحة للحواسيب والهواتف الذكية، يروجون لنسخة من الاستشراق يُعاد تشغيلها»، يُدَّكر طوم مولاني (Tom Mullaney) بالأصول «العنصرية» و«الاستعمارية» لما يُسميه «الاستشراق نسخة 1.0» العادي في القرن XIX، وحسب هذا الاستشراق، فإن اللغة الصينية هي من بقايا ماض مهجور، وهي غير أهل للخطاب العقلاني وللحداثة. بعد ذلك يهاجم مولاني مروجي «الاستشراق نسخة 2.0» الذين يعيدون إلى الواجهة، في القرن XX، هذا الشكل من العنصرية اللغوية من خلال الاستهزاء بالتعقيد البالغ لآلات الكتابة الصينية، ويؤكد أن المحارف الصينية هي، على العكس من ذلك، الأفضل تكيّفًا مع التشفير المعلوماتي.

لكن ما نسي مولاني (Mullaney) تسجيله، هو أن الصينيين أنفسهم كانوا طرفاً في هذا الشكل من الاستشراق، في نسخته 1.0 أو نسخته 2.0 على حد سواء. وعلى هذا النحو يمكن الحديث عن ظاهرة الاستشراق الذاتي الذي تمكن من اكتساء أشكال قصوى كما بيّن ذلك عالم اللسانيات الصيني من جامعة فودان

... أليست اللغة الصينية، ببنيته  
اللاعضوية وغير المكتملة، صورة لجفاف الفكر  
والقلب الذي يُمَيِّز الجنس الصيني؟ إنها كافية  
لقضاء حاجيات الحياة ولتقنية الفنون اليدوية  
ولأدب خفيف من العيار الصغير ولفلسفة لا  
تكون في الغالب إلا التعبير الرقيق، غير أنه  
ليس أبدا ساميا، عن الحس العملي السليم،  
فاللغة الصينية تُقْصِي أية فلسفة وأي علم وأي  
دين، بالمعنى الذي نفهم به هذه الكلمات<sup>9</sup>.

هذا التمثل للغة الصينية قاوم مع ذلك بعناد. وهو  
تمثل موسوم بطابع عقلية استعمارية، غير أنه صادر،  
وبكيفية أوسع، عن جهل كاريكاتوري (ولو أن الأمر يتعلق  
هنا، على الخصوص بعالم كبير كما كان رينان). وفي مقال  
صدر حديثا على شبكة الأنترنت، يوم 12 مايو 2016،  
في الموقع <https://foreignpolicy.com>، والمعنون ب

---

<sup>9</sup> ورد في كتاب جاك جيرني «سبب الأشياء. مقالة حول فلسفة  
وانغ فوتزي».

Jacques Gernet, La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692), Gallimard, 2005, p. 47.

أوروبي» أو «هندو-جرماني» للدلالة على مجموع اللغات القديمة الأوروبية والهندية. وبفعل هذه القرابة، التي تم اكتشافها، بين السنسكريتية واليونانية غدت الصين مفصولة عن الهند، التي كانت مجموعة معها في السابق ضمن كيان «الشرق». وكان تأثير البرهان اللساني؛ المتعلق بالسنسكريتية التي انضمت إلى اللغات الإعرابية الأوروبية، وهي اللغة التي قد تكون اللغة الأم؛ هو ربط الهند بأوروبا، بل والمزيد من عزل الصين باعتبار أنها الآخر المُطلق.

تأكد هذا المسلسل المتصاعد، المتمثل في إضفاء طابع استشراقي لِساني على الصين في الخطاب العلمي لأوروبا القرن XIX. وأقام إرنست رينان (Ernest Renan)؛ وهو بطل العقلانية الوضعية الفرنسية في القرن XIX في دراسة بعنوان «أصل اللغة»؛ تعارضا بين «العرق الهندو-أوروبي» الذي يوصفه بـ «العرق الفلسفي»، الذي تبدو لغاته «مخلوقة للتجريد والميتافيزيقيا» والعرق واللغة الصينيين اللذين يقدم عنهما الوصف التالي:

النحوي هو تحديد هل اللغة الصينية، بحكم بنيتها ذاتها، أهل للتمارين الفلسفية. وعن السؤال: هل من الممكن التفلسف باللغة الصينية؟ ما كان للجواب إلا أن يكون سلبياً، وبإيجاز: من دون إعراب لا وجود للتفكير.

ليس التعارض ذا طابع فلسفي فقط، وإنما هو بشكل أعمق تعارض ذي طابع لِساني بين اللغات غير الإعرابية مثل الصينية؛ وهي اللغات التي تم التصريح، نتيجة لذلك، بأنها غير أهل للفلسفة واللغات الإعرابية، وهي اللغات الأوروبية المشتقة بشكل رئيسي من اليونانية واللاتينية، والتي تصور القرن XIX أنه اكتشف أصلاً مشتركاً لها مع اللغة السنسكريتية في الهند. وقد ظهر لأول مرة؛ في أعمال فرانز بوب (1791 - 1867) الصادرة سنة 1816<sup>8</sup>؛ تعبير «هندو-

---

<sup>8</sup> (في نظام تصريف اللغة السنسكريتية، مقارنة باللغات اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية)...

Franz Bopp, Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache, K. J. H. Windischmann, éd., Frankfurt-am-Main, Andreätschen, 1816.

الجر، ولا على تعيين للحالة (الحال). فالكلمات توضع بالأحرى جنبا إلى جنب، والتحديدات تبقى، على هذا النحو، في اللاتحديد»<sup>6</sup>.

تتم الإحالة هنا على « الرسالة حول المحارف الصينية » لأبيل ريموسا (Abel-Rémusat) الذي كانت له في هذا الموضوع مناقشة عبر الرسائل مع زميله الألماني فيلهم فون همبولت (Wilhelm Von Humboldt 1767-1835)، وهو الذي قدم لأكاديمية العلوم، في يناير 1822، دراسة « حول ولادة الأشكال النحوية وتأثيرها على تطور الأفكار ». وقد تواصل تبادل المراسلات، فيما بعد، بصفة خصوصية بين العالمين إلى غاية سنة 1831<sup>7</sup>. وكان رهان هذا النقاش الفلسفي-

---

<sup>6</sup> دروس حول تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، ص. 85-87.

<sup>7</sup> تبادل لرسائل مدرجة بالكامل في «رسائل بناءة وغريبة حول اللغة الصينية».

Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise – Humboldt/Abel-Rémusat (1821-1831), J. Rousseau et D. Thouard, éd., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

## في اللغة وفي الكتابة الصينيتين بالشرق الأقصى: حالة قصوى من الاستشراق الذاتي

إذا ما عدنا إلى هيجل، مع منحه بعض المصدقية مع ذلك، لا بد وأن أنه بذل بالفعل بعض المجهودات من أجل استقاء معلومات حول الفكر الصيني لدى المتخصصين، الذين يمكن اعتبارهم بمثابة مؤسسي الصينولوجيا الأوروبية من أمثال جان بيير أبيل ريموسا (Jean Pierre Abel-Rémusat) ، وهو أول من شغل سنة 1814 الكرسي الأول في أوروبا المخصص للدراسات الصينية، وقد تم إحداثه في كوليغ دي فرانس. ومع ذلك، فإن هيجل لا يتمالك نفسه عن إضافة «أن ذلك الأمر يبقى، مع ذلك، غامضاً. فاللغة الصينية بسبب بنيتها النحوية تؤدي إلى خلق عدة صعوبات [...]». وقد بين السيد دي هومبولت (De Humboldt)؛ في المدة الأخيرة، في رسالة موجهة إلى أبيل ريموسا؛ كم هو البناء النحوي غير محدد [...]. ذلك أن اللغة الصينية قليلة الدقة بشكل كبير، بحيث إنها لا تتوفر لا على حرف



إقامة تعارض ثنائي، وهو تعارض لم يُبأرحنا منذ ذلك الحين: «يُشكّل المتوسط واليونان إمبراطورية الحرية والحركة، كما أن النجد العالي للعالم الهند الصيني هو إمبراطورية الجمود والاستبداد»<sup>5</sup>. وما كان فكتور كوزان يسميه سنة 1828 «العالم الهند-الصيني» هو ما يعني الشرق البعيد المتكوّن من الهند والصين، وليس بعد الهند الصينية، التي لن يتأخر موعد تحول هذا الاسم إلى اسم مستعمرة فرنسية في ما اصطلح على تسميته اليوم بجنوب شرق آسيا. إننا ندرك كيف أن تعريف ما قبل مربع الفلسفة الذي لم تعد جذوره تغوص في الشرق الإنجيلي، وإنما في اليونان يجد تبريره في أوروبا القرن XIX، التي كانت في عزّ نمو قوتها وتحدد هوية «الآخر» بالنسبة إليها، وهو مُنقَرُها المثالي في الصين، بكيفية أكثر جذرية، سيما أن «فلاسفة» عصر الأنوار يبوّثونها موقع النموذج.

---

Victor Cousin, « Introduction à l'histoire de la philosophie », <sup>5</sup> Cours de philosophie, 1828, rééd. Paris, Fayard, 1991, p. 51.

(«مدخل إلى تاريخ الفلسفة»، دروس في الفلسفة).

والديمقراطية، وبذلك تُصبح الصين النموذج المضاد. يوجد في تدوينات الدروس التي كان هيجل يلقاها خلال العقد الأخير من حياته، والصادرة بعنوان «دروس حول تاريخ الفلسفة»<sup>3</sup>؛ جزء مخصص لـ «الفلسفة الشرقية»، التي استُبعدت إلى الجانب المخصص للأديان. وهذا الجزء كان مناسبة للتأكيد، بواسطة التعارض، على خصوصيات الهوية اليونانية والجرمانية: «لدينا فلسفتان: 1- الفلسفة اليونانية؛ 2- الفلسفة الجرمانية»، ويترتب عن ذلك أن «ما هو شرقي، يجب إقصاؤه من تاريخ الفلسفة»<sup>4</sup>. ويُزايِدُ فكتور كوزان (1867-1792)، وهو التلميذ الفرنسي لهيجل، بالسير في اتجاه

---

<sup>3</sup> لم تُنشر هذه المحاضرات خلال فترة حياة هيجل، ولم يكن من الممكن إعادة جمعها، قدر المستطاع، إلا بفضل الملاحظات التي كان يُدوّنُها مختلف المستمعين في فترات مختلفة. وقد صدرت تحت عنوان «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» (محاضرات حول تاريخ الفلسفة). توجد طبعة فرنسية ضمن الترجمة التي أعدها ج. جيلان، بعنوان «دروس في تاريخ الفلسفة»، دار النشر Gallimard، 1954، وقد أُعيدَ طبعتها في مُجلدَين ضمن مجموعة Folio Essais، 1991-1990.

<sup>4</sup> نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. 28-29 و ص. 22.

إنها كليات الفلسفة داخل الجامعات الأوروبية الحديثة. هكذا، وفي ظرف بضعة عقود تم الانتقال من الافتتان المميّز بـ «فلسفة الصين» لفيلسوف مثل ليبينيز (1646-1716) أو فولتير (1694-1778)، إلى نبذها خارج الحقل الفلسفي من لدن أولئك الذين كانوا قد أصبحوا، بعد حين، أساتذة، بمعنى أنهم غدوا محترفين للفلسفة، بدءاً بكانط (1724-1804) الذي ازداد بُعِيد موت ليبينيز بقليل، وطبعاً هيغل العظيم (1770-1831) الذي ازداد قُبيل موت فولتير. وعلى عكس هذا الأخير، الذي كان يصنف كونفوشيوس ضمن كبار فلاسفة الإنسانية، كان هيغل يميل، خلافاً لذلك، إلى تحديد مجال الفلسفة باعتباره مجالاً أوروبياً صرفاً، من خلال استبعاد كل ما لا يرجع إلى التراث اليوناني، (كانت ألمانيا الثقافية للقرن XIX ترى نفسها بمثابة «يونان جديدة») إلى خارج لا-فلسفي. نشاهد هنا مسلسلاً حقيقياً لابتكار اليونان باعتبارها أصل أوروبا التي يتم تعريفها، في المقام الأول، من خلال تثمين الفلسفة

اليسوعيين، فيما يتعلق بترجمة النصوص المقدسة الكبرى (مثل «البهاغافاد غيتا» Bhagavad-Gita ذائع الصيت). وسوف تغذي هذه الترجمات نوعاً من الهندومانيا الرومانسية أثرت، قبل أي كان، في المفكرين والكتاب الألمان الذين يبحثون عن عودة إلى طهارة أولية.

كان هذا البحث عن الأصول، الذي ارتسم بشكل أكثر وضوحاً في الثقافة الألمانية، مصحوباً بإرادة تحديد الخصوصية الأوروبية بعبارات فلسفية، وليس بعبارات دينية. وبقدر ما كانت الصين في مركز ترسانة استدلال أولئك الذين كانوا، مثل فولتير، يسعون إلى معارضة الطابع الكوني للدين المسيحي، وبالتالي معارضة أوروبا المُعرّفة بعبارات دينية، كانت هذه الصين نفسها مستبعدة خارج أوروبا، التي تم تعريفها من جديد، ليس بعبارات الدين وإنما بعبارات العقل. وأصبحت هذه الأخيرة موضوع تخصص مهني جديد، وهو الفلسفة. وهي تخصص يُدرّس في إطار مؤسساتي، هو أيضاً جديد ومُخصص حصرياً لها،

وبهذا الصدد، من المفيد أن نلاحظ أن مسلسل الفصل المتزايد بين الهند والصين، أدى إلى المزيد من استبعاد الصين في اتجاه الشرق الأقصى. وقد تعمق هذا التعارض؛ الذي تم إدخاله بين الصين والهند اللتين كانتا مع ذلك مترابطتين بالنسبة لمخيال الآخر الشرقي؛ خلال منعطف القرنين XVIII وXIX، حيث نلاحظ انزلاقا من الصينومانيا إلى الافتتان بالهند. لم يَقم مُفكرو عصر الأنوار بإسناد الهند نفس الدور المنوط بالصين، وذلك لكون مجتمع الهند الذي يُسمى مجتمع طبقات مغلقة، هو الذي يمنع من اعتباره نموذجاً اجتماعياً-سياسياً. وقد أُنيط بالهند التي يعود تاريخها، كما هو شأن تاريخ الصين، إلى العصور القديمة، دور التساؤل عن الأصول، (سواء تعلق الأمر بالحضارات أو الشعوب أو اللغات). ومنذ سنة 1784، تم إحداث الجمعية الآسيوية بكالكوتا، التي يُنشطها اختصاصيون بريطانيون في اللغة السانسكريتية، يضطلعون بدور الوساطة، وهو شبيه دور إلى حد ما بدور المبشرين

الإسكتلندي (Scottish Enlightenment)، وتمت، منذ أواسط القرن XVIII، مواجهة رؤية اليسوعيين التي كانت قد اكتست طابعا مثاليا، ليس فقط من طرف منتقديهم ومن طرف المفكرين السياسيين، وإنما أيضا من لدن شهادات إنجليزية المصدر، تروي جوانب أقل إطرأً، وبكثير، للواقع الصيني: ففي سنة 1748 (وهي السنة التي صدر فيها كتاب «روح القوانين»)، فإن كتاب «رحلة حول العالم في 1740-1744» لمؤلفه كومودور جورج أنصون (الذي تمت ترجمته في السنة الموالية) يُشكل أول ضربة قاسية تلقتها صين اليسوعيين. ثم في سنة 1795، في الوقت الذي اجتاح فيه الإعصار الثوري فرنسا، فإن رواية أخرى من أصل إنجليزي، وهي رواية السفارة التي قادها اللورد ماكارتنلي لدى الإمبراطور كيان لون، جاءت لتعزز الصورة السلبية للصين. وتجد هذه الصورة تفسيرها، جزئيا على الأقل، في المصالح البريطانية التي بدأت، بالضبط انطلاقا من أواسط القرن XVIII؛ في استعمار الهند التي أصبح تصورها يُبنى منذئذ، في تعارض مع التصور المتعلق بالصين.

إزاء الصين. وعلى هذا النحو، بدت تمثلات النظام السياسي للصين بصورة هي بالأحرى صورة سلبية في مؤلف مونتيسكيو. (ويعود تاريخ أول طبعة لكتاب «في روح القوانين» إلى سنة 1748). ولقد تم الاحتفاظ من «روح القوانين» بالفصل 21 من الكتاب VIII على الخصوص، وهو الفصل الذي يَخْلُص بكيفية قطعية إلى الطابع «الاستبدادي» للإمبراطورية الصينية. وهذا الأمر يرتبط بمفهوم سيحظى بنجاح كبير، ألا وهو مفهوم «الاستبداد الشرقي»، الذي يُدمج، على نحو واسع، الشرق بكامله، سواء أكان «أوسطيا» أو «أقصى». ولئن كان الاستبداد «شرقيا» أو «متنورا»، فإن الأمر يتعلق على أية حال بأسطورة جاءت لتعوض أسطورة «الصين الفلسفية»، التي كان لها شأن كبير خلال النصف الأول من القرن XVIII. وسيكون من نتائج هذا التوصيف للصين، باعتبارها استبدادية، أن لا أحد ستحضره فكرة الإحالة على الصين باعتبارها نموذجا بعد ثورة 1789.

ينبغي أن نسجل أن أطروحة الاستبداد الشرقي وجدت لها حلفاء موضوعيين في عصر الأنوار الإنجليزي، وبشكل أكثر تحديدا في عصر التنوير

نظره نموذج «الاستبداد المتنور» الذي ظل بمنأى عن «سفالة» دين ظلامي؛ وبشكل أعم، نعرف افتتاح أوروبا عصر الأنوار بكونفوشيوس «فيلسوف الصينيين»؛ حيث كان مؤلف «كونفوشيوس فيلسوف الصينيين» هو عنوان أولى مقتطفات من الترجمات باللغة اللاتينية لمؤلفات قانونية صينية من لدن يسوعيين، وقد صدر سنة 1687.

والحال أن حدة هذه الموجة من الصينومانيا، في نهاية القرن XVII وبداية القرن XVIII قد خفت بكيفية واضحة تماما، حوالي منتصف القرن XVIII وبدأت عندئذ تنقلب إلى عكسها. ذلك أن موجة من الصينوفوبيا تفاقمت على امتداد القرن XIX، بقدر ما أصبحت أوروبا تفرض تفوقها، الاستعماري على وجه الخصوص، على العالم. في هذا التغير المفاجئ، ساهمت عدة عوامل في إثارة انتقال «الصين» ضمن الجغرافيا الثقافية لأوروبا ما بين القرنين XVIII وXIX. إنها، في المقام الأول بالضبط، في اللحظة التي ركزت فيها انشغالات «الفلاسفة»؛ (وعلى رأسهم الفرنسيون) على نظرية السياسة؛ حيث برزت في الأفق خيبة أمل



يوجد في هذه الظواهر إسقاط، من الجانب الغربي، سواء أكان إيجابيا أم سلبيا، مع وجود مكوّن قوي من النرجسية والإغراق في الاعتزاز بالذات. غير أننا نسجل أيضاً ميلا قويا لدى الصينيين الذين تم استشراقهم على هذا النحو، ميلا إلى استشراق ذواتهم، إلى حد أنهم يتصورون أنفسهم على عكس ما هم عليه في الواقع. وهو الأمر الذي يُمكن أن يُعتبر بمثابة شكل من الاستشراق الأقصى أو، في هذه الحالة، أقصى الاستشراق.

## كيف وجدت الصين نفسها في أقصى الشرق ؟

كانت الصين في أول الأمر، موضوع استشراق يؤمّثلها قبل أن نراه ينقلب إلى استشراق يحط من شأنها. وبالفعل نَشْهَدُ في أوروبا تغيرا مفاجئا هائلا من «الصينومانيا» التي ميّزت القرن XVIII إلى «الصينوفوبيا» التي تعاضم شأنها طيلة القرن XIX والتي مازلنا نلمح بقاياها اليوم. في فرنسا، نعرف حق المعرفة حماس فولتير للصين، وهي في

يُدهن نوعاً من النزوع الطبيعي إلى التناظر، كما يُعْري بالمثل، بعودة نرجسية إلى الذات.

في التمثل المتعلق با« الآخر الشرقي»، قد يُوجد إذن تمييز مهم ينبغي القيام به، ألا وهو: الاستشراق المتعلق بالعالم الشرق أوسطي، كما تم تشخيصه من لدن سعيد والموروث عن عصر الحروب الصليبية والعهد الاستعماري، والذي يمزج افتتانياً غرائبياً بنفور فظيع مما يتم تقديمه باعتباره نقيضاً لقيم أوروبا المسيحية والعقلانية، من جهة. لكن هناك أيضاً، فيما وراء ذلك، استشراق يتعلق بالشرق الأقصى الذي هو، بحكم بعده في المكان والزمان، قد لا يُمثل تهديداً مباشراً بالنسبة لأوروبا، وهو يترك الحبل على الغارب للاستهجمات الأكثر قطعاً للجم والأكثر انفصالا عن أي واقع. والحقيقة أن الصين قد مرت من عدة مراحل، من الصينومانيا (كما كان الأمر في عصر الأنوار بين القرنين XVII وXVIII)، ومن الصينوفوبيا (في عهد الاستعمارات والإمبرياليات الغربية منذ بداية القرن XIX إلى غاية القرن XX). وبكل بداهة،

الغرب: قد يوجد إذن « شرق » عنيف، يماثلُه البعض  
بإمبراطورية الشر، من جهة، و« شرق أقصى » كل  
الأمور فيه ليست سوى نظام وجمال وبذخ  
وهدوء وازدهار، من جهة أخرى. والحال أن هذين  
التمثليين المتعارضين تابعين مع ذلك إلى نفس نوع  
الاختراع، بل وحتى الخيال الإيديولوجي. ألا يحق  
لنا أن نتساءل، هل الذين يستفيدون من ترويج  
مثل هذه الصورة عن الصين، لا يستهدفون فقط  
الحديث عن واقع صيني ما، وإنما يودون كذلك  
استغلال نوع من الملل الغربي على غرار ما  
فعلته الشهرة الاستشراقية في العهد الاستعماري؟  
وفي الوقت الذي تجد أطروحات هنتنغتون  
(Huntington) حول « صدام الحضارات » صدى  
لها في الراهنية الجيو - سياسية والإعلامية، يبدو لنا  
من المستعجل القطع ليس فقط مع الاستشراق،  
وإنما، بكيفية أساسية أكثر، مع الثنائية، وهو  
ذاك التوجه الرامي إلى بناء الواقع اعتماداً على  
تعارضات متفرعة ثنائياً (الشرق/الغرب، الصين/  
اليونان، الخ...). وهو توجه مُغرٍ ومُرضٍ، سيما أنه

شرقي دائم وجوهر غربي لا يقل عنه ديمومة، ينظر إلى الشرق من بعيد وإن صح القول ينظر إليه من علٍ<sup>2</sup>. في نفس ذاك الفصل، سَجَلْتُ وجاهة أقوال سعيد إذا ما هي طُبقت على بعض التمثلات، الكاريكاتورية إلى هذا الحد أو ذاك، غير أن جميعها أيضاً لا يقل إصراراً فيما يخص «الصين الخالدة»، مع إبداء الملاحظة التالية:

من الأکید أن الصين؛ التي يتم تقديمها اليوم، في الغالب، باعتبارها كيانا أملس، توافقياً، جمالياً ومُجملاً؛ تبدو من دون علاقة مع أي موضوع شرقي يتحدث عنه سعيد، وهو موضوع يتم إدراكه بسرور باعتباره متعصباً وهو مدرّبٌ بكيفية فطرية على معاداة كل القيم الأعزُّ على

---

<sup>2</sup> أنظر « La pensée en Chine aujourd'hui, dir. Anne Cheng, » 9-Gallimard, collection « Folio Essais », 2007, p. 8 (الفكر في الصين اليوم، تحت إشراف آن شينغ). الاستشهاد بإدوارد سعيد مقتطف من الترجمة الفرنسية لكلمته الختامية التي أوردتها سنة 1994 في كتابه «الاستشراق - ذلك الشرق الذي أوجده الغرب»، طبعة جديدة مزيدة، دار النشر سوي 1997، Seuil، ص. 360-359.

## الآخر الشرقي: أي آخر؛ أي شرق؟

كنت قد أحلت؛ في الفصل التقديمي لمؤلف جماعي بعنوان «الفكر في الصين اليوم»، صدر في سلسلة فوليو-إسي عن دار النشر كَاليمار سنة 2007؛ إلى كتاب «الاستشراق»، وهو مؤلف مؤسس لإدوارد سعيد، صدر في طبعته الأولى سنة 1977، أي بالضبط منذ ثلاثين سنة. وهو الكتاب الذي قام فيه سعيد بوصف وتحليل آلية استبعاد ما هو غير بديهي ضمن غيرية جذرية. ذلك أن سعيد يُسجل بدقة أنه يكون من الصعب محاربة رد الفعل المتمثل في «نحن والآخرين»<sup>1</sup>، سيما أنه يُشكل ضرورة شبه حيوية، من أجل تأسيس هويتنا، أو بكل بساطة من أجل الوجود. «إن الاستشراق، باعتباره نسقاً للتفكير، يتناول واقعاً إنسانياً غير متجانس، دينامياً ومُعقداً انطلاقاً من وجهة نظر جوهرانية [نسبة إلى الجوهر] لا تتوفر على حس نقدي، وهو الأمر الذي يفترض مسبقاً وجود واقع

---

<sup>1</sup> تُشير هذه العبارة إلى عنوان كتاب تزفيتان تودوروف «نحن والآخرون، النظرة الفرنسية للتنوع البشري». دار النشر سوي 1989، Seuil.

وهكذا فنحن نلاحظ اليوم بأن أنساقاً مفتوحة تتأسس على حرية الكائن البشري وعلى كافة الأصعدة. يتعلق الأمر بالديمقراطية في المجال السياسي والاقتصادي والعلمي وفي الابتكار في مجال المعرفة والتقنيات وحرية الخلق في منظومة الفنون. ويؤدي هذا المسلسل التحديثي الذي يواكبه تفكك للأنظمة التقليدية القائمة على ما هو جماعي إلى احتجاجات عنيفة أو على الأقل إلى نقاشات حادة.

والهدف من سلسلة المحاضرات هذه العمل من خلال عروض أساتذة الكوليج دو فرانس على توصيف هذا المسار التحديثي في مختلف حقوق المعرفة الثقافية والمجتمعية.

سلسلة محاضرات  
الكوليج دو فرانس  
Collège de France  
في المغرب

في إطار المبادرات الرامية إلى نشر المعارف العلمية والنهوض بالنقاش الفكري الرفيع المستوى ودعم الحوار ما بين الثقافات تنظم أكاديمية المملكة المغربية والكوليج دو فرانس سلسلة من المحاضرات بمقر الأكاديمية بتعاون مع المعهد الفرنسي بالمغرب Institut Français au Maroc.

وسيدعى لإلقاء هذه المحاضرات من الكوليج دو فرانس أساتذة وباحثون في مختلف حقول المعرفة على أساس أن يشكل موضوع الحداثة محور هذه السلسلة سنة 2018.

تعرف المجتمعات كافة، ولو بوتيرة متباينة تحراً للفرد من كل قيود النظام الذي فرض نفسه لمدة طويلة سواء على مستور الطبيعة أو الأنظمة الاجتماعية.

أود في البداية أن أعبر عن عميق  
عرفاني لأكاديمية المملكة المغربية و  
السيد أمين السر الدائم لدعوته الكريمة.  
إنه في الحقيقة لشرف كبير بالنسبة  
لي أن أفتح سلسلة محاضرات الكوليج دو  
فرانس لسنة 2018 و التي ستدور حول  
موضوع الحداثة.







أكاديمية المملكة المغربية

# آن شينغ

بين الاستشراق والحدثة:  
هل الصين مرآة لأوروبا  
أم آخر لها؟



COLLÈGE  
DE FRANCE  
— 1530 —



محاضرة في أكاديمية المملكة المغربية  
28 يونيو 2018