

La culture traditionnelle aujourd'hui : un devoir d'inventaire pour penser le politique

Reexamining Traditional Culture in order to Reflect upon the Political Today

盤點傳統文化 反思政治思想

Hui Qin

Traducteur : Gang Song



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/132>

DOI : 10.4000/extremeorient.132

ISSN : 2108-7105

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009

Pagination : 63-102

ISBN : 978-2-84292-237-5

ISSN : 0754-5010

Référence électronique

Hui Qin, « La culture traditionnelle aujourd'hui : un devoir d'inventaire pour penser le politique », *Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], 31 | 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/132> ; DOI : 10.4000/extremeorient.132

La culture traditionnelle aujourd'hui : un devoir d'inventaire pour penser le politique¹

Qin Hui

*Traduction et notes de Song Gang,
en collaboration avec les responsables du numéro*

Avant-propos

Pendant la période que l'on peut considérer comme despotique de l'histoire chinoise², un authentique idéalisme confucéen fut néanmoins toujours perpétué et demeure aujourd'hui encore bien vivant. Pourtant, si l'on regarde les choses dans leur ensemble, ce qui a véritablement structuré la culture traditionnelle, à l'époque impériale, c'est avant tout, sous une apparente hégémonie confucéenne, ce que je nommerai « l'interaction entre le légisme et le taoïsme » (fa dao hubu). Cette interaction se caractérisait par la poursuite d'un pouvoir despotique, lequel suscitait à son tour la fanfaronnerie et le mensonge. Un tel pouvoir discrétionnaire ne pouvait qu'encourager les comportements déviants et la perte de repères moraux, abandonnant pratiquement la société à la loi de la jungle.

En matière économique, l'État intervient quand la situation devient chaotique, et, au contraire, laisse faire quand, à cause d'un contrôle extrême, on risque l'asphyxie. Ces deux modes d'action sont causalement liés, l'excès dans une direction amenant un changement de cap au profit de l'autre. Le même type de mécanisme se retrouve dans notre culture politique³. La nécessité de contrôler un monde dénoncé comme chaotique et soumis aux passions les plus basses

-
1. Ce texte est une version raccourcie, remaniée et annotée d'un essai intitulé « Convergences entre Occident et confucianisme, Déconstruction de l'interaction entre légistes et taoïstes » (*Xiru huirong, jiegou fadao hubu*), in *Chuantong shilun* (Dix essais sur la tradition), Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2003, p. 168-247. Les passages adaptés figurent aux pages 190 (avant-propos) et p. 220-247. N.d.T.
 2. Qin Hui englobe en fait par là l'ensemble de la période impériale même s'il a pu y avoir des souverains plus ou moins éclairés. N.d.T.
 3. Il s'agit d'une considération générale de Qin Hui sur la culture politique chinoise à travers l'histoire, mais qui continue, pour lui, de s'appliquer aujourd'hui. N.d.T.

devient la justification de l'intervention du pouvoir sur la société. C'est là la position du légiste. Le mensonge devant le pouvoir devient le moyen d'obtenir de lui avantages et privilèges, en somme un plus grand « laisser faire »... C'est là la position du taoïste. Ce mouvement de balancier entre logiques légiste et taoïste constitue un cercle vicieux, le vrai moteur du système politique impérial⁴.

C'est là qu'il faut trouver l'origine culturelle des méfaits de la bureaucratie traditionnelle.

Figures du confucianisme : la résistance des confucéens marginalisés à l'interaction perverse du légisme et du taoïsme

Il existe depuis longtemps déjà, dans l'histoire de la pensée chinoise, un débat sur la relation entre la conception confucéenne du fondement populaire de la légitimité politique et la conception moderne de la démocratie. En général, on insiste sur leur différence. En effet, il n'est pas difficile de montrer que ce que défendent les apologistes confucéens dans l'idée de « fondement populaire » (*minben*)⁵, c'est essentiellement d'« obéir à la Voie et non au Souverain », et donc d'opposer à l'autoritarisme la force de la morale. La différence de nature est bien réelle avec la démocratie constitutionnelle moderne qui contrôle le pouvoir par le droit. Une société confucéenne établie suivant les valeurs des partisans du « fondement populaire » (*minbenpai*) autour de petites communautés (*xiao gongtongti*) autonomes neutralisant la primauté de la grande communauté (*da gongtongti*) se distingue aussi profondément d'une démocratie moderne qui, face

4. Sous la plume de Qin Hui, les dénominations de « légiste » et surtout de « taoïste » sont moins des références précises à ces courants de pensée que des moyens de caractériser deux attitudes qui n'ont, selon lui, cessé jusqu'à aujourd'hui de grever l'histoire du politique en Chine. L'attitude ou position légiste correspond à une tendance au contrôle totalitaire de l'État. L'attitude taoïste évoque un relâchement de ce contrôle, un « moindre agir » qui permet alors à ceux qui occupent des positions de force dans la machine d'État de mettre le pays sous leur coupe en spoliant le peuple plutôt qu'en le servant. Que Qin Hui décrive le mouvement de balancier entre logiques légiste et « taoïste » comme le vrai moteur du système politique *impérial* ne signifie pas pour autant que sa critique ne porte que sur l'histoire. Bien au contraire, à ses yeux, la logique qu'il dénonce est toujours opérante. N.d.T.

5. La formule « *min wei bang ben* », condensée en *minben*, se trouve dès l'Antiquité dans le *Livre des Documents* (*Shangshu*). Elle a été utilisée par Confucius lui-même, mais aussi par des penseurs comme Mencius (env. 380-289 av. J.-C.), Huang Zongxi (1610-1695) ou Liang Qichao (1873-1929) qui lui a consacré une étude. Au *xx^e* siècle, elle a également été rapprochée du « triple démisme » de Sun Yat-Sen et mise à contribution par tous ceux qui ont tenté de rapprocher pensée chinoise classique et démocratie. N.d.T.

à la communauté, valorise l'individu⁶. « Obéir à la Voie et non au Souverain » pouvait certes contribuer à lutter contre les souverains incompetents et tyranniques, mais délaissier les droits au profit de la morale risquait aussi de mener à un despotisme moralisateur, à ce qu'on a dénoncé comme le « meurtre accompli au nom de l'ordre des choses (*li*) »⁷. Promouvoir les petites communautés peut bien sûr apporter un certain pluralisme dans la société. Néanmoins, la petite communauté traditionnelle, fondée non sur le contrat mais sur le statut, une fois développée à l'extrême, peut sans doute se soustraire au pouvoir du souverain, mais elle ne développe pas nécessairement pour autant le pouvoir du peuple⁸. On aboutit, en définitive, soit à une situation chaotique où se multiplient les « fiefs de bandits », soit à l'instauration d'un nouveau cycle dynastique où l'on s'empare de l'empire par les armes pour en faire la propriété de son clan.

C'est pour cela que le confucianisme, même lorsqu'il préconise de revenir à l'idée du peuple comme fondement de l'ordre politique ou de rester fidèle à son esprit originel, n'a jamais pu s'opposer au courant dominant de l'histoire impériale, c'est-à-dire à « l'interaction du légisme et du taoïsme », et sortir indemne du cercle vicieux associant autoritarisme et cynisme. Le caractère clanique du confucianisme en faisait une proie facile, et c'est pourquoi ceux que j'appellerai les « purs confucéens » (*chun ru*) ont pratiquement disparu après la fondation de l'empire. Les autres ont été absorbés dans deux lignées que je choisirai de nommer les « confucéens légistes » *faru* (ou confucéens de l'agir) et les « confucéens taoïstes » *daoru* (ou confucéens du non-agir). Certains commentateurs placent le grand clivage de la pensée chinoise depuis l'époque impériale dans le différend entre confucéens et taoïstes (auxquels on associe parfois les bouddhistes), et d'autres, dans la lutte entre confucéens et légistes.

-
6. Qin Hui utilise fréquemment dans ses écrits les termes « grande communauté » et « petite communauté ». La « grande communauté » fait référence à un État centralisé, mais englobe alors aussi bien l'État-nation moderne que l'Empire. La « petite communauté » fait référence à tout mode d'organisation qui confère une préséance à des petites entités : la famille, les clans et lignages, mais aussi des communautés paysannes organisées et traditionnelles à l'instar du *mir* en Russie. D'une part, ces catégories permettent d'évoquer des phénomènes observables dans l'histoire aussi bien en Chine qu'en Occident. D'autre part, elles permettent de dépasser les distinctions entre époques prémoderne et moderne. La cible essentielle de la critique de Qin Hui, c'est la grande communauté telle qu'elle s'est développée en Chine, de l'Empire au maoïsme, voire au-delà. N.d.T.
 7. Formule célèbre de Dai Zhen (1724-1777), esprit aussi critique qu'encyclopédique, critiquant le dualisme du confucianisme des Song qui opposait « principe d'ordre » (*li*) et l'énergie-matière (*qi*) : cf. *Dai Zhen ji* (Recueil d'œuvres de Dai Zhen), Shanghai guji chubanshe, 1980, p. 192. N.d.T.
 8. À noter que le caractère *quan* peut traduire à la fois les concepts modernes de « droit » et de « pouvoir ». N.d.T.

Mais il me semble qu'il serait plus à propos de caractériser cette histoire en évoquant la relation dialectique, faite à la fois de conflit et de complémentarité entre ces deux variétés de faux confucéens que sont les « confucéens légistes » et les « confucéens taoïstes »⁹.

Considérons par exemple la pensée économique. Le conflit entre la position de « confucéens légistes » prônant « une étroite régulation de la concentration de la richesse » et celle de « confucéens taoïstes » défendant une politique exactement contraire constitua, pendant près de deux millénaires en Chine, un curieux paysage. Ces positions ont souvent été comparées aux traditions occidentales en matière d'économie que sont l'interventionnisme étatique et le laisser-faire libéral. Mais malheureusement, en Chine, l'étroite régulation a souvent eu pour conséquence « d'enrichir l'État aux dépens du peuple » tandis que le relâchement se traduisait fréquemment par « une double paupérisation de l'État et du peuple. Seule prospérait alors la caste des fonctionnaires »¹⁰. En d'autres termes, le contrôle autoritaire freinait en réalité sérieusement le développement économique des petites gens alors que le laisser-faire permettait aux puissantes familles des dignitaires et hauts mandarins une accumulation outrancière et sans vergogne de richesses. Le contrôle entraînait une omniprésence des interdits gouvernementaux à travers le pays, de telle sorte que le petit peuple ne savait plus sur quel pied danser ; mais le relâchement, de son côté, laissait le champ libre aux manœuvres, à tous les niveaux, des fonctionnaires corrompus et des officiels véreux, si bien qu'il était impossible pour les gens ordinaires d'échapper à cette spoliation organisée. Dans de telles circonstances, il est évident qu'une situation de concurrence véritablement libre ne pouvait voir le jour.

Ces deux types de politique ouvraient la voie à l'aggravation ultérieure de crises dynastiques susceptibles de faire basculer l'empire de l'ordre dans le désordre. En fait, tant les interdictions imposées au nom d'un impératif d'encadrement de l'activité que l'enrichissement d'une caste aux dépens des autres sous couvert d'un besoin de libéralisation relèvent de ce que Marx décrit comme « le contrôle de la propriété par le pouvoir » ou encore de « la répartition basée sur la relation dominants – dominés ». Ces deux phénomènes sont liés. Dans l'histoire, la concentration des richesses entre les mains des dignitaires et des nobles résulte largement d'entraves à l'activité de la frange la plus aisée du petit peuple. Liang Qichao (1873-1929) avait parfaitement raison d'identifier dans la

9. Par « confucéens légistes » et « confucéens taoïstes », Qin Hui ne désigne donc pas de vrais confucéens, mais des individus avides de pouvoir ou soucieux avant tout de leur propre intérêt (appelés par lui, respectivement, légistes ou taoïstes) qui empruntent un « masque confucéen ». N.d.T.

10. Cf. la biographie de Qiu Shun (*Qiu Shun zhuan*) dans la *Ming Shi (Histoire des Ming)*, Pékin, Zhonghua shuju, 1974, tome 226, p. 5936.

politique de contrôle de Wang Anshi (1021-1086), sous la dynastie des Song, «une concentration étatique de fait»¹¹. Mais il n'était pas difficile de découvrir également, chez les partisans d'une plus grande libéralisation comme Sima Guang (1019-1086), d'autres restrictions vis-à-vis des petits propriétaires. C'est pourquoi le «laisser-faire» (*ziyou fangren*) de l'État ne laissait que prospérer d'innombrables petits empereurs dans leurs fiefs, sans jamais déboucher sur une véritable classe moyenne; le contrôle hégémonique de l'État sur l'économie ne pouvait que «spolier le peuple», sans jamais lui apporter aucune protection. Le «confucianisme à tendance légiste» n'a jamais donné naissance à aucun Keynes, pas plus que le «confucianisme taoïste» n'a produit d'Adam Smith; Wang Anshi était à mille lieues de pouvoir mettre en œuvre un système de protection sociale (*fuli guojia*) ou Sima Guang de créer un «libre marché». Une telle situation est restée inchangée depuis un millénaire en Chine.

Toutefois, en dépit de cette situation, se gardant de tomber dans quelque «légisme» ou «taoïsme», un courant de confucéens partisans de la primauté reconnue au peuple (*minben pai*) a toujours su garder un certain dynamisme. Certes, il existe de grandes différences entre ce courant et les idées démocratiques modernes, mais la «démocratie occidentale» ne présente-t-elle pas, elle aussi, des visages variés? Entre la démocratie en Grèce ancienne et celle de l'époque moderne, entre le type de démocratie qu'inspirèrent Rousseau ou Locke subsistent bien des différences, voire des oppositions, connues de tous. Et tant la démocratie «progressiste» (*jijin*) des jacobins que la démocratie «conservatrice» de Weimar ont donné naissance à des dictatures... Aussi, ne devons-nous pas être trop sévères vis-à-vis des anciens, mais plutôt prêter attention à leur héritage.

Dans ce contexte, le confucianisme du «fondement populaire», fortement critique vis-à-vis des «confucéens légistes et taoïstes», mérite particulièrement notre attention. Des penseurs de la fin de la dynastie des Ming et du début de la dynastie mandchoue des Qing, comme Huang Zongxi (1610-1695), sont des modèles particulièrement remarquables de cette attitude. Ce sont eux qui ont su mettre en cause ce dispositif légisto-taoïste, qui faisait qu'en haut de la société on affectionnait les procédés légistes de Shen Buhai et de Han Feizi, tandis

11. La lutte politique qui eut lieu au milieu du XI^e siècle, sous la dynastie des Song, entre Wang Anshi et Sima Guang, est célèbre. Wang Anshi lança une série de réformes afin de renforcer l'autorité de l'État et de protéger les plus modestes (paysans, petits artisans et commerçants). Il se heurta à ceux qui voyaient remis ainsi en cause leurs privilèges et au parti conservateur de Sima Guang. Celui-ci fit finalement abolir, en 1085, les nouvelles lois. N.d.T.

qu'en bas on s'adonnait à Laozi ou au Bouddha¹². En cette époque de transition tragique, une politique d'État policier combinée à un cynisme ambiant – comme dit le dicton, « on chantonne gaiement dans le bateau en train de sombrer, on boit jusqu'à plus soif dans la maison en feu » — achevait le déclin de la dynastie des Ming, tandis que la résistance anti-mandchoue des lettrés confucéens se soldait par un échec. Au milieu de ces changements dramatiques, de grands lettrés confucéens soumièrent à une réflexion approfondie non seulement la défunte dynastie des Ming, mais aussi l'ensemble du système politique traditionnel. Gu Yanwu (1613-1682) proposa de remplacer « le gouvernement d'un homme » (*duzhi*) par « un gouvernement de la masse » (*zhongzhi*) et Wang Fuzhi (1619-1692) exigea qu'on ne « privatise plus le monde au bénéfice d'un seul homme » (*bu yi tianxia si yi ren*). Quant aux propos de Tang Zhen (1630-1704) pour lequel « tous ceux qui s'instituent rois et empereurs sont des bandits » ou de Huang Zongxi qui considérait que « le plus grand mal au monde, c'est le souverain », on imagine à quel point ils ont pu être choquants à cette époque. Huang en particulier, non seulement mit en question le pouvoir autocratique, mais se livra aussi à une critique systématique du « régime légiste » institué sous les Qin (221-207 av. J.-C) et perpétué pendant deux mille ans en Chine¹³. Il sut mettre en lumière les défauts des institutions politiques dans leur ensemble : le système dit « de cour impériale intérieure et extérieure », c'est-à-dire la coexistence au gouvernement d'officiers réguliers et de favoris du Palais, la double pratique d'une sélection par concours des hauts fonctionnaires et d'une promotion directe des agents subalternes, la maîtrise de l'armée pour contrôler le gouvernement et la réduction des régions militaires spéciales, la coexistence d'un système d'impôt sur les terres et d'impôt sur les hommes (comprenant des corvées), le rôle des impératrices et des eunuques sans parler du système éducatif. Convaincu du précepte confucéen selon lequel « le monde doit constituer une seule communauté » (*tianxia wei gong*), il attaqua violemment « ceux qui croient pouvoir régner sur les autres », leur reprochant de « voir le monde comme une immense propriété qu'ils ne pensent qu'à transmettre à leurs descendants afin

12. Shen Buhai, ministre de Han à l'époque des Royaumes Combattants, est mort en 337 av. J.-C. Le *Hanfeizi*, ainsi appelé d'après le nom du théoricien du légisme mort en 233 av. J.-C., offre un exposé synthétique de ce courant de pensée. N.d.T.

13. Les citations de Huang Zongxi sont extraites de son célèbre pamphlet politique *Mingyi daifanglu* (*En attendant l'aube : Plan pour le Prince*), rédigé entre 1662 et 1663. Pour une traduction en langue occidentale de l'ouvrage, voir Huang Zongxi, *Waiting for the Dawn : A Plan for the Prince*, trad. William T. de Bary, New York, Columbia University Press, 1993. N.d.T.

que ces derniers en jouissent éternellement¹⁴». Selon lui, cette caste « s'attribue tous les biens de ce monde, accablant de maux les autres hommes¹⁵ » ou encore « considère comme sa chose la population de l'empire¹⁶ ». Huang Zongxi se dressa contre la tradition des confucéens légistes qui mettait sur le même plan « la loyauté politique et la piété filiale », et qui assimilait « le souverain au père », « le sujet au fils ». Il était hostile à cette logique qui faisait valoir que les liens filiaux étaient moins importants que le lien avec l'empereur. Il considérait pour sa part que « le sujet ne devait pas être placé au même niveau que le fils », que le souverain et le père ne pouvaient être servis au même titre, et que la loyauté politique n'était nullement comparable à la piété filiale. « La relation entre un père et son fils est quelque chose d'inaltérable », alors que la relation entre le souverain et son sujet peut évoluer : « Si nous ne prenons pas de responsabilité à l'égard du monde, alors nous ne restons que des passants anonymes à côté du souverain..., mais si nous prenons en charge le monde, alors nous devenons maîtres et amis de ce dernier¹⁷ ». Pour Huang, cette responsabilité dont on peut se saisir reposait sur la conviction que « l'ordre ou le désordre de ce monde ne sont nullement fonction de la prospérité ou du déclin d'une seule famille, mais reposent sur le bonheur ou la peine des peuples¹⁸ ». Dès lors, « si nous prenons à notre charge une responsabilité publique, c'est pour le monde, et non pour le souverain, pour les peuples et non pour une famille¹⁹ ».

Lors de la Révolution culturelle fut conduite une campagne dont le slogan était de « critiquer le confucianisme et d'honorer le légisme ». Tous les « penseurs progressistes » de l'histoire furent alors qualifiés de « légistes »²⁰. Mais la condamnation par Huang Zongxi du légisme, inspirée par sa conception du confucianisme, était si véhémement que les idéologues ne surent plus trop comment qualifier celui qui avait pourtant été intronisé, après 1949, grand « penseur des Lumières ». Il resta donc pendant un moment dans l'oubli. Il faut dire que

14. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*, chapitre I « Yuan jun » (Du prince). Cf. *Huang Zongxi quanji* (Œuvres complètes de Huang Zongxi), Hangzhou, Zhejiang guji chubanshe, 1985, tome 1, p. 2.

15. *Ibid.*

16. *Id.* Ch. II « Yuan chen » (Du sujet). p. 4.

17. *Ibid.*, p. 5.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 4.

20. La campagne de « critique de Lin Biao et de Confucius » fut lancée en 1973 par les instigateurs de la Révolution culturelle (la future « Bande des quatre ») dans le but avoué de dénoncer la tentative de coup d'État « fasciste » du maréchal Lin Biao, en 1971, et dans l'intention restée inavouée de s'en prendre à la position politique modérée du premier ministre Zhou Enlai. N.d.T.

Huang Zongxi s'opposait à tout système politique dominé par des manœuvres de palais (*nei chao*) et exigeait qu'on respecte le pouvoir des ministres. Il critiquait aussi le système des provinces et des préfectures en réclamant le rétablissement de régions autonomes militaires (*fangzhen*) ou encore le concours impérial en appelant à la restauration d'un véritable système d'inspection et d'évaluation des fonctionnaires. Le système d'impôts unifiés ne trouvait pas non plus grâce à ses yeux et il se prononçait pour la séparation des impôts et des corvées, voire pour la restauration de l'antique système des champs en damier... En bref, presque toutes les mesures que cette période maoïste attribuait aux progrès de la « révolution légiste », les lettrés du type de Huang Zongxi les avaient condamnées : de fait, Huang avait prôné des mesures plus traditionnelles, caractéristiques des dynasties Tang ou Song, voire parfois de l'Antiquité. Son système avait donc plutôt les accents de la régression, ou d'un appel à la restauration de l'ordre ancien. Mais, à dire vrai, sa pensée n'entraîne guère dans des cases qui auraient permis de la taxer de « progressiste » ou de « conservatrice ». Le qualificatif de « confucéen authentique » lui conviendrait peut-être davantage.

Les lettrés que l'on peut appeler, sur le modèle de Huang Zongxi, les « confucéens des Lumières », ont donc formulé des critiques dont on ne peut nier la virulence et la profondeur contre le despotisme, le mettant en question depuis sa logique fondamentale et son origine métaphysique jusqu'aux dommages multiples et irréparables dont il avait été la cause... Sur le plan de la virulence, dire que « tout roi ou empereur est un bandit » ou encore que « le souverain incarne le plus grand des maux du monde » n'a rien à envier aux penseurs anti-despotiques en Occident. Sur le plan de la profondeur, Huang Zongxi imaginait une époque sans dictature « où chacun pourrait obtenir ce qui lui revient, recevoir ce qui lui est profitable²¹ », aux antipodes donc d'un système despotique dont l'essence est « de faire en sorte que nul n'ose agir pour soi ou dans son propre intérêt (légitime) et de créer une situation où ce qui est présenté comme le bien commun ultime n'est autre que l'égoïsme du seul souverain²² ». Cette approche était très éloignée d'une vision moraliste considérant l'époque antique comme un âge d'or et voyant dans l'apparition de la dictature la conséquence du déclin de la morale. Elle se rapproche davantage d'une conception fondamentale du libéralisme moderne qui considère que l'essence du despotisme consiste à priver l'individu de ses droits ou à enfreindre la liberté individuelle, et que tout despotisme, au fond, est exercé sur les individus par la communauté. Sans liberté individuelle, on aboutit à l'oppression de tous les membres de la communauté par ceux qui, symboliquement, la personnifient (qu'il s'agisse du souverain ou du

21. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*, op. cit., chap. 1, p. 2.

22. *Ibid.*

mandarin). Le principe d'obéissance individuelle à la collectivité se transforme alors en un principe de domination d'un individu sur celle-ci.

De toute évidence, les idées de Huang Zongxi dépassent de loin le stade de simples réflexions sur la transition entre les dynasties Ming et Qing ou sur un souverain précis dénoncé comme tyrannique ou incompetent. Dans des conditions pratiquement exemptes de toute influence culturelle extérieure, les idées qu'il défendait ne pouvaient lui venir que de son aversion de « pur confucéen » (*chun ru*) pour le régime traditionnel marqué par la complémentarité réciproque du légisme et du taoïsme (*fa dao hubu*). Elles reflétaient le rejet, propre aux valeurs confucéennes originelles, de la « primauté donnée à la grande communauté ». Comme nous le montrerons plus loin, c'est la raison pour laquelle la pensée libérale moderne, une fois introduite en Chine, allait trouver un écho chez nombre de confucéens, au point de contribuer à la formation de nombreuses variétés de « néo-confucianismes ».

Partant d'une conception confucéenne de la primauté de l'éthique, du gouvernement par les sages, de l'éducation par les lettrés ou encore de l'importance de la petite communauté, Huang Zongxi prôna donc un système de recrutement des fonctionnaires sur la base d'une sélection à tous les niveaux afin de pallier les carences du concours impérial unique. Il appela à une discussion et à une participation politiques institutionnalisées dans les écoles afin de rectifier les erreurs du système bureaucratique, et il préconisa une politique des « partis » (ou associations de lettrés) sur le modèle de l'académie Donglin²³ des Ming, comme il en exista d'ailleurs à d'autres époques, notamment sous les Han ou les Song, afin de corriger les travers de l'État policier des légistes. Il insista tout particulièrement sur le rôle de « l'école » (*xuexiao*), considérant que celle-ci « ne devait pas être créée uniquement pour former les lettrés²⁴ », ou encore moins devenir un lieu « dominé par le bruit des disputes pour les places au concours impérial ou par la quête de richesses et de titres de noblesse²⁵ ». « L'école » devait impérativement être autonome, et il n'appartenait pas, selon lui, à la Cour de nommer les responsables de l'éducation au niveau local, lesquels devaient être désignés « à travers un processus local de débat public, présidé par des confucéens renommés, et où quiconque, du commun des mortels à l'ancien

23. Fondée dans la province du Jiangsu au XII^e siècle, l'académie Donglin devint au début du XVII^e siècle un des principaux foyers de l'opposition. « Ses membres, lettrés indépendants ou anciens fonctionnaires révoqués pour la plupart, cultivaient les idées anti-absolutistes du *Mengzi* et retournaient contre la Cour et le gouvernement central les principes politiques et moraux de l'orthodoxie néo-confucéenne ». (J. Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 376). N.d.T.

24. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*, *op. cit.*, chapitre v, « Xuexiao » (L'école), p. 10.

25. *Ibid.*

premier ministre à la retraite, pourrait se porter candidat et être choisi. [...] Et si la personne sélectionnée venait faire obstacle à la libre discussion (politique), il serait légitime que tous, à l'école, s'opposent à elle en vue de lui substituer quelqu'un d'autre²⁶». D'un autre côté, «l'école» ne devait pas seulement se gérer elle-même, mais il lui incombait aussi la lourde tâche de «gouverner le monde» (*zhi tianxia*)»: «Il faut absolument faire en sorte que tout outil (*ju*) de gouvernement du monde soit issu de l'école²⁷», et que jamais «la cour impériale ne puisse s'arroger le droit de juger en valeur (*shi fei*)²⁸». Pour cela, il faut commencer par poser que «ce que juge bon ou mauvais le fils du Ciel ne l'est pas forcément; alors, il n'osera plus se poser en parangon de vérité, mais s'en remettra plutôt au jugement de l'école²⁹».

Une telle «école» était de toute évidence loin d'être une simple institution d'éducation. Le contrôle qu'elle aurait pu exercer sur le souverain, sans être comparable à celui du parlement moderne, aurait néanmoins été très supérieur à celui de la «Magna Carta» de l'aristocratie médiévale occidentale. Si l'on prend cela en considération, il n'est plus si difficile de comprendre pourquoi c'est en Chine qu'est née, avec la révolution de 1911, la première République du continent asiatique. En effet, les idées républicaines ne s'opposent pas autant qu'on pourrait le croire à la «tradition» confucéenne, une fois que l'on a séparé cette dernière de la pernicieuse complémentarité entre légisme et taoïsme venue se greffer sur elle. (Bien entendu, cela ne signifie nullement que les confucéens de l'Antiquité aient déjà eu une pensée républicaine, comme le prétendent ces promoteurs de la «culture chinoise» qui se battent pour réclamer un droit d'auteur sur les inventions progressistes.)

Si la critique de Huang Zongxi est virulente et profonde, on ne peut dire en revanche que ses propositions soient aussi convaincantes. La «politique de l'école» qu'il préconisait ne pouvait prévoir une forme de démocratie procédurale et n'était au fond qu'une politique pan-moraliste. Or, nous le savons désormais, ce type de politique s'achemine facilement vers un «despotisme moralisateur». La politique des partis conduite dans l'esprit de l'académie Donglin ne correspondait pas non plus à une politique moderne de partis, et l'étroitesse de la primauté confucéenne réservée à la petite communauté y apparaissait de manière particulièrement flagrante. Quand on le compare aux eunuques corrompus accaparant le monopole du pouvoir, on considère souvent que le parti Donglin incarne la justice. Cependant, les défauts de son corporatisme

26. *Ibid.* p. 11.

27. *Ibid.* p. 10.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

étriqué ressurgirent à deux reprises, alors qu'il était au pouvoir : au début de l'ère Chongzhen (1628-1644), à la fin des Ming, et pendant les décennies où la cour s'était repliée dans le sud du pays face à l'invasion mandchoue. Ces expériences se révélèrent désastreuses. Les discours et actes de Huang Zongxi lui-même et de ses amis pourtant réputés intègres ne furent pas toujours d'une droiture irréprochable³⁰. Si la dynastie des Ming avait pu se maintenir au pouvoir, la politique menée par la mouvance Donglin, en l'absence de nouvelles ressources culturelles extérieures, aurait certainement pu durer plus longtemps, mais on peut alors imaginer qu'elle n'aurait débouché sur rien de plus que ce à quoi aboutit le « parti des purs » (*qingliu dang*) à la fin de la dynastie des Han postérieurs³¹, c'est-à-dire à une politique oligarchique.

Toutefois, le rejet chez ces « purs confucéens » de la logique légisto-taoïste continua à marquer l'histoire intellectuelle. Ainsi, à la fin de la dynastie mandchoue, le lettré réformateur Tan Sitong (1865-1898) résuma la situation du point de vue de l'histoire des idées dans son *Étude du sens de l'humain (Renxue)*³². Dans cet ouvrage, il ramène, malgré leurs différences, les trois grandes écoles du confucianisme, du taoïsme et du légisme à une origine commune et les rattache à la postérité de Confucius, même s'il opère une distinction entre les vrais héritiers et les descendants indignes. Cette attitude est à mettre au compte du respect de principe qu'il accorde à la figure de l'ancien Sage. Il est sans doute plus conséquent dans un autre aspect de sa pensée qui consiste à mettre

30. Gu Cheng a récemment mis en lumière dans un ouvrage reconnu, *Histoire des Ming du Sud (Nanming shi)*, Pékin, Zhongguo qingnian chubanshe, 1997), de nombreux aspects assez troubles de la politique du parti Donglin, dont certains concernaient directement Huang Zongxi. Ses travaux apportent sans doute une rectification salutaire à notre vision historique du courant Donglin telle qu'elle existe généralement dans les ouvrages sur l'histoire dynastique des Ming (1368-1644) et des Qing (1644-1912).

31. À la fin de la dynastie des Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), un certain nombre de lettrés désillusionnés, souvent évincés par les manigances des eunuques de leurs rôles de conseillers à la Cour, refusèrent de servir dans la bureaucratie au nom d'idéaux moraux. Ils rentrèrent en lutte ouverte avec les eunuques en 166, à la suite de quoi leur mouvement fut réprimé. N.d.T.

32. Tan Sitong est l'un des membres du groupe de lettrés réformistes qui attendait du jeune empereur Guangxu une réforme générale des institutions, indirectement inspirée par le précédent japonais de l'ère Meiji. Après l'échec du mouvement, en 1898, Tan Sitong refuse de s'enfuir et est exécuté en public. Son ouvrage posthume, *Renxue (Étude du sens de l'humain)*, est un effort de synthèse de courants de pensée tant chinois qu'occidentaux dans le but de promouvoir la modernisation politique de l'ancien système impérial. N.d.T.

en rapport le sens des enseignements originels du confucianisme³³ avec un « savoir occidental » promouvant la liberté et la démocratie, tout en critiquant vigoureusement les « confucéens légistes et taoïstes ». Tan Sitong considère en effet que l'enseignement de Confucius a donné naissance dans l'Antiquité à deux grandes lignées, aboutissant respectivement à Mencius et à Zhuangzi. Pour lui, c'est la lignée de Mencius qui, « en promouvant activement les principes de la démocratie », est en fait l'héritière légitime de la doctrine de Confucius, tandis que la philosophie du non-agir de Laozi et de Zhuangzi est avant tout une pensée critique mettant en cause tout souverain politique en tant que tel³⁴. Or, pour lui, aucune de ces deux écoles n'a pu être réellement transmise à la postérité, car ce qui a dominé pendant deux millénaires, c'est un courant de pensée s'inspirant à la fois de la politique légiste et de la pensée du confucéen hétérodoxe Xunzi³⁵. Ce courant désormais hégémonique revient à « usurper le nom de Confucius pour mieux mettre en pièces ses idéaux (*dao*) », de telle sorte que la pensée confucéenne en est presque venue à disparaître, au profit de légistes sans scrupules et de taoïstes cyniques. Ces derniers conjugaient leurs effets nocifs pour semer la confusion. Ces critiques de Tan Sitong, si on met de côté une influence évidente de la pensée occidentale, se situent dans la droite ligne des philosophies de Huang Zongxi et de Wang Fuzhi.

De manière générale, aux yeux de Tan Sitong, l'orthodoxie confucéenne incarnée par Confucius et Mencius constitue bel et bien une « pensée de la démocratie » (*minzhu* souveraineté du peuple). Mais, persécutée ultérieurement

33. Littéralement, Qin Hui parle de doctrines « fondamentalistes », mais, le terme ne revêtant pas d'acception négative dans ce contexte, il est traduit ici par « originel ». N.d.T.

34. Notons que sur ce point, il pensait de toute évidence à « l'hérésie anarchiste » que perpétuaient Bao Jingyan et Deng Mu. Au contraire, la soumission généralisée et le cynisme des taoïstes ultérieurs étaient pour lui méprisables, d'où son idée d'une pensée de Zhuangzi restée « non-transmise ». (On connaît la pensée de Bao Jingyan, et sa mise en cause de la notion même de souverain, à travers la reproduction *in extenso* et la réfutation de ses arguments par le Maître taoïste Ge Hong, auteur du *Baopuzi* [env. 283-343]. Une traduction en français de cette polémique, présentée par Jean Lévi, est parue en 2004, aux Éditions de l'encyclopédie des nuisances, sous le titre d'*Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois*. Lettré retiré, à la fin de la dynastie des Song du Sud, Deng Mu [1247-1306] est connu pour sa volonté de se tenir « à l'écart des trois enseignements officiels » [*sanjiao wairen*] et pour sa critique de l'institution politique. N.d.T.)

35. Xunzi, qui vécut au III^e siècle avant notre ère, à l'époque de l'effondrement de l'antique royauté des Zhou, refusait la vision optimiste de Mencius sur la bonté intrinsèque de la nature humaine, et pensait que seuls l'éducation et les rites pouvaient contribuer à amender les penchants naturels de l'homme. Son esprit réaliste a beaucoup influencé la pensée légiste. N.d.T.

par les légistes et les taoïstes, cette tradition ne s'est perpétuée qu'au travers d'une lignée ténue incarnée par des figures comme celles de Huang Zongxi et de Wang Fuzhi. C'est à cet héritage qu'il se rattache lui-même avec cette « nouvelle doctrine du sentiment d'humanité » (*xin renxue*) dont il se fait l'avocat, rejoignant ainsi d'autres intellectuels modernes opposés au régime despotique, et prônant comme lui la « démocratie » et l'« égalité ». « Après le déclin de l'enseignement de Confucius, écrit-il, aucun livre depuis l'Antiquité ne mérite guère d'être lu. Toutefois, si l'on s'efforce de séparer le bon grain de l'ivraie dans le but de retrouver des ouvrages fidèles à cet enseignement, on peut d'abord retenir le *Plan pour le prince* (*Mingyi daifanglu*) de Huang Zongxi, suivi des écrits posthumes de Wang Fuzhi. Ces deux œuvres font part, de manière oblique, du chagrin ressenti par leurs auteurs quant à la relation existant désormais entre le souverain et le peuple³⁶ ». Tan Sitong résume cette conception des « relations entre souverain et peuple » dans les termes suivants :

À l'origine, il n'y avait ni prince ni sujet, mais chacun faisait partie du peuple. Le peuple n'étant pas à même de se gouverner, une personne fut choisie en son sein comme souverain. Ce qu'il faut entendre par un tel « choix collectif », c'est que ce n'est pas le souverain qui choisit le peuple, mais le peuple qui choisit son souverain. [...] Le souverain n'est que la branche ; la racine, c'est le peuple. Puisqu'il n'y a pas d'exemple dans l'univers d'une branche qui ait porté dommage à une racine, comment le peuple devrait-il souffrir du fait du souverain ? Si le souverain est « choisi par tous », alors tous peuvent ensemble décider de sa destitution. Le souverain, c'est celui qui agit pour le peuple ; les ministres, ceux qui l'assistent dans cette tâche. La raison des impôts est de fournir les ressources nécessaires pour s'occuper des affaires du peuple. Dès lors, si ces affaires sont négligées, c'est un principe communément reçu dans le monde que de changer les personnes qui ont pour charge la gestion de ces affaires. [...] Il n'est pas de plus grande aberration que l'idée de devoir mourir pour le souverain. Le souverain est seulement un membre du peuple, et il est en termes relatifs moins important que la population ordinaire. Il n'y a aucune raison pour que les gens qui constituent le peuple meurent les uns pour les autres, et encore moins de raison pour qu'une racine meure au bénéfice d'une branche. [...] ³⁷

L'essor ou le déclin d'une seule famille est une chose bien insignifiante, pourquoi le peuple s'en soucierait-il ? [...] La loyauté vaut pour tous, c'est là le juste principe qui doit présider aux relations humaines. Comment pourrait-on ne l'exiger que des sujets et subalternes ? Confucius a dit : « que le prince soit prince, le sujet, sujet ». [...] Mais aucun fondateur de religion (*jiaozhu*) n'a jamais affirmé que son enseignement ne devait pas s'appliquer de manière égale. Ce que les anciens appelaient « loyauté » (*zhong*), c'était le fait de préserver le caractère impartial de son esprit³⁸.

36. Tan Sitong, *Renxue*, Pékin, Huaxia chubanshe, 2002, p. 102.

37. *Ibid.* p. 102-103.

38. Citation du *Zhouli*, chap. Da situ. N.d.T.

Quand nous sommes capables de suivre fidèlement le souverain qui se préoccupe du peuple et nous révolter contre celui qui l'opprime³⁹..., nous pouvons dire que nous sommes impartiaux, et donc que nous sommes loyaux. Mais quand le souverain se transforme en brigand à l'égard du peuple, continuer à le servir avec loyauté, c'est servir le pire tyran, c'est assister le pire despote. [...] Hélas, depuis la fondation de l'empire, rares furent ceux, parmi les loyaux sujets, qui ne servirent de tyran ni n'assistèrent de despote !

Si l'État et le peuple sont considérés comme deux entités différentes, je me demande ce que peut bien être l'État dès lors que l'on fait abstraction du peuple. Il n'est pas surprenant dans ce cas que le souverain puisse considérer le monde comme sa propriété et traiter le peuple comme il traite ses chevaux ou ses chiens, sans leur accorder plus de valeur « qu'à un fétu de paille »⁴⁰. Et puisque le peuple est ainsi exclu de l'État, comment pourrait-il développer le moindre sentiment patriotique à son égard ? Il ne se sent tout simplement pas concerné. [...] ⁴¹

Que le monde ait été accaparé par le souverain comme sa propriété privée, cela ne date pas d'hier. C'est là un fait qui dure depuis plusieurs milliers d'années⁴².

En résumé, le souverain et le peuple sont à l'origine égaux, car « le souverain est aussi une personne ordinaire ». S'il y a bien une différence, c'est qu'il est chargé de « régler les affaires du peuple », mais ceci ne lui confère pour autant nulle préséance. En réalité, si ces problèmes ne sont pas réglés, alors le peuple peut « changer le responsable de cette charge ». Ceci est *a fortiori* justifié quand le souverain est un despote qui ne sert que ses intérêts égoïstes. Le peuple est au fondement de tout et le souverain n'occupe qu'une position secondaire : « Ce n'est pas lui qui choisit le peuple, mais le peuple qui le choisit ». Désigné par la collectivité, il peut être destitué de la même façon. À ce point, le confucianisme fait écho pour Tan Sitong à la pensée occidentale, et un passage du « fondement populaire » (*minben*) à la « souveraineté populaire » (*minzhu*, démocratie) peut, selon lui, s'opérer naturellement. À ses yeux, la loyauté étant la qualité propre à une relation entre amis, que chacun peut cultiver ou rejeter selon le comportement que l'ami lui réserve, il n'y a pas lieu de concevoir cette relation comme un rapport d'inférieur à supérieur. Certes, depuis la fondation de l'empire, les sujets loyaux n'étaient que les esclaves du souverain, et la plupart d'entre eux « servait et assistait le despote ». Mais, pour Tan Sitong, cette réalité n'est qu'une perversion de l'idéal de loyauté. Dès lors, il est conduit à poser cette question : en quoi consiste donc l'État en l'absence de ces qualités de loyauté chez un peuple qui est pourtant à son fondement ? Car si le souverain dévaste l'État et

39. Citation du *Shujing*, chap. Qin shi, 2. N.d.T.

40. Citation de Mencius, 4B, 3. N.d.T.

41. Tan Sitong, *Renxue*, *op. cit.*, p. 106-107.

42. *Ibid.* ch 33, p. 108.

opprime le peuple, on ne pourra s'étonner de la disparition de tout sentiment d'attachement pour un tel État : à vrai dire, c'est l'idée même d'« État » qui cesse de signifier quoi que ce soit pour la population.

Ainsi, on peut repérer en Chine toute une « tradition culturelle indigène » résolument opposée au despotisme. Cette tradition s'exprime à travers les figures de Confucius et de Mencius puis de Huang Zongxi ou Wang Fuzhi. On la retrouve encore chez des lettrés influencés par l'Occident comme Tan Sitong, avec sa « doctrine nouvelle du sentiment d'humanité », ou encore Kang Youwei, avec son projet de « Grande unité ». Enfin, c'est également elle qui inspire des néo-confucéens modernes comme Zhang Junmai (1886-1969) et Liang Shuming (1893-1988)... Pourtant, pendant deux millénaires, cette tradition de pensée n'a joué qu'un rôle marginal.

En réalité, que l'on évoque un « fondement populaire » (*minben*) ou une « souveraineté populaire » (*minzhu*, démocratie), l'esprit humaniste fondamental sous-jacent est bien l'expression d'une sorte de « sentiment humain » universel. Les hommes, dit-on, ont tous le même cœur (*xin*), et ce cœur partage la même raison (*li*)⁴³. À partir du moment où l'on ne se laisse pas aveugler par des intérêts trop matériels, ni enfermer par un système, il n'est pas d'obstacle culturel infranchissable pour des penseurs libres, qu'ils se rattachent au confucianisme ou à la tradition occidentale. Avant même les réformistes (*weixinpai*), qui introduisirent de manière systématique les idées et pratiques occidentales en Chine, les confucéens qui s'intéressèrent à l'Occident furent tous frappés, non par « la solidité de ses navires et l'efficacité de ses canons », mais par « ses lois électORALES, par lesquelles le monde était presque à tous » (Xu Jiyu⁴⁴, 1795-1873), ou encore par « l'égalité au sein du peuple » (Guo Songtao⁴⁵, 1818-1891) et « la progression régulière de la vérité universelle » (Yan Fu⁴⁶, 1853-1921). En somme, ce qui les impressionnait en réalité, c'était bien que la société occidentale soit

43. Cette expression devenue proverbiale est empruntée à la pensée du penseur néo-confucéen des Song Lu Xiangshan (1132-1192). N.d.T.

44. Xu Jiyu, haut-fonctionnaire lettré de l'Empire des Qing, pionnier en matière d'esprit et de politique d'ouverture à l'Occident. Il fut notamment l'auteur d'un ouvrage monumental de géographie mondiale, *Yinghua zhilue* (publié en 1849), dont l'influence fut considérable sur les générations futures de réformistes, y compris jusqu'au Japon. N.d.T.

45. Guo Songtao fut un diplomate important des Qing et le premier ambassadeur de Chine au Royaume Uni et en France (1876-1878). Ses notes de voyage rassemblées dans *Shixi jicheng* présentaient des observations très positives sur le système politique occidental. Rapportées en Chine, elles suscitèrent de vives protestations de la part des conservateurs qui finirent par obtenir sa démission. N.d.T.

46. Yan Fu fut un penseur majeur de la fin de l'Empire et le traducteur d'Adam Smith (*The Wealth of Nations*) et de Huxley (*Evolution and Ethics*) en chinois ; ses travaux

plus « humaine » (*ren yi*) que celle de l'Empire Qing (ils pensaient bien sûr à la politique intérieure des Occidentaux, pas à leur attitude de l'époque en matière internationale). La superficialité de leurs observations sur l'Occident importe peu, car ce que l'on constate avant tout, c'est que l'on a la possibilité de s'entendre sur les valeurs humaines les plus fondamentales.

Il convient de se poser la question de savoir quelles ressources intellectuelles et politiques le confucianisme peut continuer d'offrir, dès lors qu'il est entré en rapport avec la pensée occidentale. En tout état de cause, il faut noter que la campagne intitulée « critiquer le confucianisme et honorer le légisme », qui a été lancée lors de la Révolution culturelle en 1973-1974, aura au moins démontré *a contrario* combien le confucianisme était peu compatible avec un système dictatorial et en particulier avec une dictature totalitaire dont l'esprit perpétuait, au xx^e siècle, celle de l'ancien Empire légiste des Qin. Il est sûr qu'on ne trouvera pas la différence entre confucianisme et « pensée occidentale » en recourant à des oppositions simples du type : monarchie constitutionnelle modérée (ou conservatrice) contre républicanisme démocratique progressiste (ou révolutionnaire)⁴⁷. Les recherches récentes sur la réforme de 1898⁴⁸ ont permis d'attirer l'attention sur les aspects les plus sombres de la pratique politique de ces lettrés réformateurs, partisans d'une monarchie constitutionnelle (falsification d'édits impériaux, procédés peu réguliers pour prendre le pouvoir, etc.). Ce qu'elles tendent à montrer, ce ne sont pas les erreurs des « progressistes » ni la justesse des positions des « conservateurs », mais c'est surtout le fait qu'il n'y a pas nécessairement de contradiction entre ce qu'on appelle aujourd'hui la « tradition » et le progressisme « radical »⁴⁹. De fait, en examinant tant ces éléments historiques nouveaux que les théories consignées dans la *Doctrine nouvelle du sentiment d'humanité* (*Renxue*) et le *Livre de la grande unité* (*Datongshu*), on est tenté de se demander si les réformateurs comme Kang Youwei, Liang Qichao ou Tan

de traduction jouèrent un rôle considérable dans la diffusion des idées occidentales, en particulier l'évolutionnisme, en Chine. N.d.T.

47. Les expressions *baoshou* et *jijin* traduisent aujourd'hui dans le discours intellectuel chinois les notions anglo-américaines de *conservative* et *radical*. N.d.T.
48. La réforme de 1898 fait allusion à une période de « cent jours » (12 juin-20 septembre) pendant laquelle le clan des réformistes mené par Kang Youwei (mais dans lequel on comptait aussi Liang Qichao et Tan Sitong) parvient à convaincre l'empereur Guangxu de prendre des mesures politiques radicales, parmi lesquelles l'instauration d'une monarchie constitutionnelle sur le modèle japonais. L'impératrice douairière Ci Xi s'opposera à ce mouvement réformiste qui sera finalement réprimé. N.d.T.
49. Il n'y avait donc pas de contradictions nécessaires entre les partisans de Kang Youwei, pourtant encore monarchistes (mais avocats d'une monarchie parlementaire) et les révolutionnaires (ici décrits comme progressistes radicaux). N.d.T.

Sitong, auraient pu rester longtemps convaincus de la valeur qu'ils attribuaient au rôle du jeune empereur Guangxu⁵⁰ si leur plan avait abouti et s'ils avaient pu réellement s'emparer du pouvoir. Dans ce cas, aurait-il été vraisemblable d'attribuer un éventuel rejet de la fonction impériale (qui les aurait rapprochés des partisans d'une république démocratique) aux effets d'une occidentalisation excessive ? En réalité, attribuer le chaos apparu après l'effondrement de l'Empire mandchou aux effets particuliers de « l'occidentalisation » ou du « radicalisme », c'est oublier la situation plus générale et récurrente des désordres qui se sont toujours produits dans l'histoire de la Chine à la fin de chaque dynastie.

En d'autres termes, le dénouement malheureux des mouvements de réforme à la fin de la période impériale ne saurait prouver ni « le progressisme de la pensée occidentale », ni « le conservatisme du confucianisme »⁵¹. On ne saurait non plus y voir le signe d'une quelconque supériorité de l'un de ces deux courants sur l'autre. Ce que ces événements permettent d'éclairer, c'est seulement le fait que, placé dans le cadre institutionnel de ce que nous avons appelé le « légisto-taïsme », le système politique traditionnel se trouve marqué par une instabilité fondamentale (se traduisant par un désordre cyclique, à la chute de chaque dynastie) : ce système ne pouvait être modifié par les seuls effets des transformations sociales survenues à cette époque. En revanche, sur le plan de l'histoire intellectuelle, le degré d'interpénétration atteint entre pensée occidentale et confucianisme au moment du mouvement de réforme était déjà remarquable et nos contemporains auraient tort de se moquer de son caractère superficiel. Même en prenant en compte l'accès bien plus grand que nous avons aujourd'hui aux sources occidentales ou encore les œuvres remarquables des grands penseurs néo-confucéens au xx^e siècle, il reste difficile d'affirmer qu'il y a eu des avancées fondamentales par rapport à la génération de la réforme de 1898. À en juger simplement d'après la traduction donnée par Yan Fu au titre du célèbre *On liberty* de Mill, qu'il rendit par « *Traité sur la délimitation du pouvoir et des droits entre la collectivité et l'individu* » (*Qun ji quan jie lun*), il n'est pas excessif de dire que la compréhension qu'il avait de l'essence de la relation entre liberté et démocratie était plus remarquable encore que l'œuvre originale, même en conservant à ces notions le sens qu'elles avaient dans le contexte occidental. Ce que sont la liberté dans la sphère individuelle et la

50. Rappelons que Kang Youwei et la plupart de ses partisans sont restés, après l'échec de la réforme de 1898, fidèles à l'empereur Guangxu désormais privé de tout pouvoir par l'impératrice douairière Ci Xi. N.d.T.

51. Sur le fait que « le progressisme » a lui-même une tradition – en particulier une tradition confucéenne –, voir les analyses approfondies de Lin Yü-sheng sur le Mouvement du 4 mai 1919. (Notamment *Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978. N.d.T.)

démocratie dans la sphère collective, ou encore la délimitation des pouvoirs et droits entre la collectivité et l'individu, sont en effet des questions qu'il est nécessaire de régler, même s'il est difficile de le faire de manière définitive. En comparaison, quelle avancée peut-on trouver dans les bruyants débats de nos contemporains qui se demandent encore si c'est plutôt « la démocratie qui menace la liberté » ou « la liberté qui menace la démocratie » ?...

En tout état de cause, les progrès dans la réflexion intellectuelle à l'époque de Yan Fu n'ont pas été réalisés sur la base d'une critique du confucianisme, et encore moins sur la base d'une critique de l'Occident au nom de la pensée confucéenne.

La pensée occidentale et le confucianisme mis à mal : continuité d'une logique ancienne et erreurs du mouvement culturel des « lumières » en Chine au xx^e siècle

Après le mouvement de réformes de 1898 se développe progressivement un mouvement critique à l'égard de la culture chinoise, que l'on a aussi appelé « critique du caractère national » (*guominxing pipan*). Au moment du Mouvement du 4 mai 1919, cette critique d'ordre culturel prend l'ascendant sur la critique proprement institutionnelle. Un glissement est alors progressivement opéré, et l'on passe de critiques comme celles de Huang Zongxi ou Tan Sitong, recourant aux valeurs du confucianisme et de l'Occident pour dénoncer le légisme et le taoïsme, à une attaque en règle du confucianisme, puis, à partir de Zhang Taiyan (1868-1936), à une exaltation du légisme et de l'empire Qin. L'évocation, empreinte de déterminisme culturel, de « l'opposition des caractères nationaux chinois et occidentaux » ou encore de « l'opposition théorique entre le confucianisme et l'Occident », devient alors presque un lieu commun. À cet égard, le « conservatisme culturel » qui, après le Mouvement du 4 mai, en appelle au confucianisme pour critiquer l'Occident, n'est qu'une autre expression d'un tel déterminisme, largement partagé⁵². En conséquence, « la critique culturelle » et « le conservatisme culturel » se mettent à former un ensemble subjectivement opposé mais objectivement complémentaire, tandis que la racine du mal, à savoir « l'interaction du légisme et du taoïsme », s'en trouve négligée, voire renforcée. En fin de compte, on assiste à l'époque républicaine à la fois à l'effacement « des valeurs occidentales de démocratie et de liberté » et à celui des idéaux confucéens « traditionnels ». Les philosophies de la force et du cynisme se déchaînent, tandis que le contrôle homogénéisateur de la grande communauté se

52. Voir Qin Hui, « Wenhua jue ding lun de pinkun » (La pauvreté du déterminisme culturel), in *Xuewen Zhongguo*, Nanchang, Jiangxi jiaoyu chubanshe, 1998, p. 262-232.

trouve porté à un niveau sans précédent. On rompt avec les valeurs occidentales et confucéennes, laissant alors le champ libre à des arrivistes sans foi ni loi pour perpétuer une politique autocratique et dictatoriale. Comment en était-on arrivé là et que signifiait cet état de fait ?

L'historien Yu Xilai (1952-) a récemment fait remarquer qu'avant le Mouvement de réformes de 1898⁵³, le grand intellectuel réformateur Liang Qichao n'avait jamais exprimé de scepticisme particulier à l'égard des spécificités culturelles des Chinois. Au contraire, il s'était, avec son maître Kang Youwei, attaché à identifier dans les classiques chinois de nombreuses sources favorables à la réforme : ainsi, l'idée exprimée dans le *Livre des Odes* suivant laquelle « un pays, vieux comme celui de Zhou, a pourtant pour destin de se rénover » ; ou encore, la règle universelle du *Classique des Mutations*, qui énonce que « l'arrivée d'une chose à son terme appelle un changement, le changement un mouvement, et le mouvement, une nouvelle pérennité ». Pourtant, après l'échec de la réforme, alors qu'il était en exil, Liang déclenche un « mouvement de pensée critique » visant explicitement les spécificités culturelles chinoises ou ce que l'on appelait alors le « caractère national », voire « racial » (*zuxing*). Bien que ses analyses sur ce sujet n'aient pas manqué d'intérêt, elles sont néanmoins, après la débâcle, largement dictées par l'émotion et par un désir d'auto-justification. En effet, alors que Liang avait bien identifié certaines des raisons de l'échec des réformes (le conservatisme du clan au pouvoir et ses conflits internes ; un manque de personnes qualifiées au sein même du camp des réformistes ; des erreurs tactiques), il ne s'engage pas pour autant dans l'analyse détaillée de ces facteurs. Dès lors, imputer cet échec aux traits négatifs du caractère national des Chinois (*guoren zuxing*)⁵⁴ devient une tentation théorique très forte.

Ainsi, lorsque Liang Qichao prit la défense d'une ligne politique réformiste⁵⁵ fondée sur la théorie du « caractère national chinois » (*zuxing*), il ne pouvait que rencontrer l'hostilité des partisans et acteurs de la révolution comme Chen Duxiu

53. Plus précisément, entre la pétition de 1897 (dite *gongche*) et la réforme de 1898. N.d.T.

54. C'est-à-dire privilégier une explication culturaliste de l'échec du mouvement de réformes. N.d.T.

55. Réformiste, car il s'agissait donc de ne pas aller trop vite si le peuple, prisonnier de son « caractère national », n'était pas prêt à prendre son destin en main. Alors que Liang Qichao figurait à la fin du XIX^e siècle parmi les plus radicaux défenseurs du changement, il allait par la suite incarner une position beaucoup plus conservatrice, soutenant l'idée de réformes progressives. La radicalité allait dorénavant être incarnée par les révolutionnaires (avant 1911), puis par les grandes figures du Mouvement du 4 mai, comme Chen Duxiu (1879-1942), l'un des fondateurs du Parti communiste, ou l'écrivain Lu Xun. N.d.T.

(1879-1942), pour lesquels il était impossible de nier ainsi la capacité du peuple à se gouverner lui-même de manière démocratique. Cependant, après 1911, lorsque Yuan Shikai (1859-1916) usurpa la révolution à son profit, les anciens révolutionnaires suivirent alors les réformistes en invoquant à leur tour des thèses culturalistes pour expliquer la situation, et ils allèrent même plus loin qu'eux en s'instituant hérauts d'une « théorie du caractère du peuple » (*guominxing lilun*) offrant pour principale caractéristique la critique de la culture traditionnelle chinoise. Quand des penseurs comme Chen Duxiu et Lu Xun (1881-1936) introduisirent des conceptions relatives à la « nature du peuple Chinois » (*Zhongguo guominxing*), c'était naturellement dans le but de démasquer, de critiquer et de corriger celle-ci. Mais le résultat obtenu se révéla contraire à leurs intentions. L'introduction de ces théories nouvelles contribua à un changement décisif dans l'attitude des politiciens du Kuomintang : alors que précédemment ceux-ci continuaient de promouvoir la démocratie, ils se mirent alors, de manière de plus en plus résolue, étant parvenus au pouvoir, à prôner la domination d'un « État Parti » et la nécessité d'une politique de « tutelle » (*xunzheng*) sur un peuple considéré comme naturellement incapable de se gouverner lui-même. Et dans un régime soumis à un tel type de politique, les « tares » du peuple chinois, que critiquaient Chen Duxiu et Lu Xun, non seulement ne purent être corrigées, mais elles furent de surcroît consolidées et renforcées⁵⁶.

Les analyses de Yu Xilai sont dans l'ensemble justes. Ce facteur culturel fut invoqué non seulement pour expliquer l'échec de la réforme de 1898 mais aussi, après la Révolution victorieuse de 1911, le renversement du régime et l'instauration de la république, pour justifier le fait qu'il fallait aller encore plus loin. En effet, comme cette victoire révolutionnaire politique ne changeait au fond rien au destin de la nation⁵⁷, on se mit à penser que la culture devait faire l'objet d'une révolution encore plus radicale. Ce que l'on entendait par là allait beaucoup plus loin que la critique de la culture effectuée auparavant par Liang Qichao, car celle-ci n'était qu'un prétexte pour ne pas poser la question de la révolution politique. Mais, au fond, il importe peu que la révolution ainsi prônée à l'égard de la culture ait été le résultat de réflexions sur l'échec des réformes ou, au contraire, de considérations sur les conséquences malheureuses du succès de 1911. Il importe également peu qu'elle ait été profondément ou superficiellement radicale. Ce qu'il faut en revanche souligner, c'est le fait que cette « révolution

56. Cf. Yu Xilai, *Shijizhijiao de zhanluexing sikao – Zhongguo lishi wenhua ji xiandaihua lungang* (Réflexions stratégiques à la croisée du nouveau siècle – Sur l'histoire, la culture et la modernisation de la Chine), Beijing dangdai hanyu yanjiusuo, 2001, p. 129-131.

57. La référence, de nouveau, est celle de la récupération des fruits de la révolution par Yuan Shikai et ses pairs. N.d.T.

culturelle» ait choisi d'orienter d'abord sa critique contre le confucianisme, plutôt que contre le légisme, le taoïsme et leur pernicieuse interaction. À cet égard, elle s'inscrivait à l'encontre de toute la réflexion sur la culture menée entre la fin des Ming et 1898 par ces lettrés dont nous avons montré plus haut l'inspiration à la fois confucéenne et anti-despotique. Comment expliquer cette situation? On peut distinguer cinq grands facteurs d'explication⁵⁸.

(1) L'apparence confucéenne (*ru biao*) de la culture traditionnelle

L'apparence confucéenne (*ru biao*) de la culture traditionnelle constituait bien sûr un premier facteur d'explication. En effet, la tradition vénérait en apparence le confucianisme, si bien que s'opposer à elle, c'était nécessairement s'attaquer à lui. Mais pourquoi, s'il en est ainsi, un Tan Sitong ou un Huang Zongxi dont les critiques radicales à l'encontre de la tradition rejetaient en bloc le despotisme propre à «deux mille ans de pratique politique» et à «un enseignement asséné pendant deux millénaires» avaient su dénoncer non pas le confucianisme lui-même, mais «ceux qui avaient usurpé le nom de Confucius pour détruire la voie confucéenne»? Cette question me semble liée à l'expérience particulière vécue par les intellectuels des années 1910 et 1920: pour ceux-ci, en effet, c'est avant tout dans la primauté de la famille ou de la petite communauté que parut résider le foyer de l'éthique confucéenne. J'en viens donc à cette situation qui me paraît constituer un second facteur d'explication.

(2) Une interprétation dominante de l'époque, qui associe culture traditionnelle et petite communauté (clan, famille), conduit à une critique naturelle du confucianisme.

Vers la fin de l'Empire mandchou, marquée par les échanges entre la Chine et l'Occident, les observateurs, occidentaux comme chinois, notaient en général un fort contraste entre un Occident, qui accordait la primauté à l'individu, et une Chine qui valorisait d'abord la famille. En réalité, dans la société occidentale traditionnelle, les petites communautés basées sur les liens de sang ou de territoire, que ce soit sous l'Empire romain ou durant le Moyen Âge, avaient toujours été bien plus développées que dans une Chine traditionnelle placée sous le régime légiste et centralisé d'enregistrement général de la population par foyers (*bianhu qimin*)⁵⁹. Cependant, lors du «choc culturel» moderne entre la Chine et l'Occident, ce dernier avait déjà accompli son processus de mutation

58. Les titres des cinq sous-parties qui rendent compte des facteurs d'explication ont été rajoutés par le traducteur dans le but de rendre le texte français plus clair. Ils ne figuraient pas dans le texte chinois original. N.d.T.

59. Cf. Qin Hui: «Da gongtongti benwei yu chuantong zhongguo shehui» (Grande communauté et société chinoise traditionnelle), in *Shehuixue yanjiu* (Études sociologiques) 1998, n° 5, 1999, n° 3-4; article repris dans *Chuantong shilun* (Dix essais sur la tradition), *op. cit.*, p. 61-125.

« d'une société clanique vers une société de citoyens »⁶⁰. Par contraste, la « société clanique » apparut alors comme une spécificité de la Chine. Cette perception d'une grande différence micro-sociologique avec l'Occident moderne fut très vive chez les Chinois et de surcroît confortée par leur expérience quotidienne concrète. Parallèlement, enfermée dans son paradigme de la recherche d'une « altérité culturelle »⁶¹, la sinologie occidentale était, bien entendu, particulièrement encline à conforter cette vision des choses et à souligner les différences entre une culture qui accordait la primauté au clan et une autre qui l'accordait à l'individu, indépendamment des jugements de valeur que les sinologues eux-mêmes pouvaient formuler sur ces choix respectifs⁶². Il faut d'autre part souligner que, pour des raisons évidentes, l'observation occidentale de la micro-société chinoise traditionnelle, à la fin de l'empire, portait surtout sur la région côtière du Sud-Est de la Chine. Or, les liens lignagers traditionnels, dans la campagne chinoise, étaient plus développés à l'époque moderne, c'est-à-dire sous les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1911), que sous les Song (960-1279) et les Yuan (1271-1368), et plus denses sur la côte méridionale qu'à l'intérieur du pays. Par conséquent, en projetant ce que l'on percevait de la « tradition », à l'époque moderne et dans la campagne du Sud-Est du pays, sur toute la Chine et sur l'ensemble de son histoire, il était facile de conclure que « la tradition chinoise » était fondée sur la « primauté du lignage », et d'assimiler le confucianisme, qui reposait sur une éthique familiale, à « la culture chinoise » dans son ensemble.

(3) La faiblesse de la Chine au début du xx^e siècle empêche de vraiment penser la liberté de l'individu face à l'État et conduit à considérer que le principal obstacle à la liberté est le poids de l'autoritarisme familial : le confucianisme devient alors la victime d'une telle vision.

À l'époque moderne, les « Lumières chinoises », c'est-à-dire le courant de modernisation et la vague de pensée radicale, furent tous fortement influencés par les valeurs de liberté et de droits individuels empruntées à la pensée occidentale. À cet égard, je tiens d'abord à me démarquer des deux idées couramment exprimées dans les années 1980 : la première est que le mouvement de la

60. M. James, *Family, lineage and Civil Society, A Study of Society, Politics and Mentality in the Durham Region, 1500-1640*, Oxford, Oxford University Press, 1974, p. 177-198.

61. Cette altérité culturelle [ou exotisme] pouvait être admirée ou détestée, mais tous les sinologues s'accordaient à reconnaître le caractère différent ou exotique de la Chine. En effet, sans différence à rechercher, à quoi pouvait bien servir un sinologue ? Si tant d'énergie et de ressources sont dépensées pour simplement découvrir que « tous les hommes ont un même esprit et que tous les esprits partagent une même raison [un même principe] », à quoi bon une telle entreprise ?

62. Certains, peut-être, appréciaient la chaleur de ces communautés claniques tandis que pour d'autres, rien n'était plus exécration que l'oppression de l'individualité par le clan.

nouvelle culture du 4 mai n'avait prôné que « la démocratie et la science », sans évoquer la liberté ; la seconde est que « c'était pour sauver le pays qu'on avait écrasé les Lumières » (*jiuwang yadao qimeng*)⁶³. Ces deux idées sont en fait fort éloignées de la réalité historique. Depuis l'introduction par Yan Fu de la théorie de la « délimitation des droits et pouvoirs entre la collectivité et l'individu » (*qun ji quanjie*), tous les Chinois un tant soit peu éclairés reconnaissaient le principe de la démocratie dans la sphère publique (*qunyu*) et celui de la liberté dans la sphère privée (*jiyu*). Selon ces principes, les décisions en matière d'affaires publiques devaient « être prises par la majorité », et dans la sphère individuelle, il fallait respecter les droits et libertés, et les défendre contre toute intrusion arbitraire du pouvoir. Résister aux agressions extérieures telles que l'invasion japonaise, au moins dans l'esprit des progressistes, n'était nullement en contradiction avec ces deux principes de liberté et de démocratie et n'impliquait pas nécessairement le besoin « d'écraser les lumières ». En réalité, à l'époque du 4 mai, beaucoup s'étaient engagés pour la démocratie et la sauvegarde du pays à partir d'une lutte avant tout pour la liberté individuelle (contre les mariages arrangés ou contre les contraintes familiales). Et la radicalité de leurs positions allait de pair dans les deux cas. Ainsi, après le Mouvement du 4 mai, ce fut dans les rangs des plus radicaux défenseurs de la liberté individuelle (ceux qui allèrent jusqu'à prôner la fin de la famille et l'union libre) qu'apparurent également nombre d'ardents démocrates et patriotes, parmi lesquels on comptait un bon nombre de marxistes.

L'impératif de sauvegarde du pays, même s'il n'a pas nécessairement écrasé l'esprit des Lumières, a néanmoins exercé une forte influence sur l'orientation de ce mouvement. J'en arrive ainsi à la troisième raison expliquant pourquoi le confucianisme est devenu la cible de toutes les attaques dirigées contre la « tradition », qui est aussi la plus importante à mes yeux. La libération de l'individu (*gexing jiefang*) fut revendiquée par le Mouvement du 4 mai sur fond de crise nationale, lorsque le pays tout entier semblait en péril. On souffrait de la faiblesse de la Chine et de la désorganisation de l'État. Dès lors, quand on se prenait à rêver de puissance nationale, il demeurait bien difficile d'engager une réflexion approfondie sur le type de « tradition étatique » associée à la primauté de la grande communauté. Par conséquent, c'est assez logiquement contre le joug de la petite communauté, autrement dit contre le « clanisme », qu'allait se

63. Cette expression courante dans les années 1980, y compris chez des intellectuels communistes critiques, procédait d'une volonté de faire retour aux idées des « Lumières » (*qimeng*), qui avaient également inspiré les premiers partisans chinois du socialisme, en expliquant leur marginalisation puis leur disparition, chez les nationalistes et les communistes, par une nécessité extérieure, celle de la « guerre patriotique » contre le Japon. N.d.T

dresser cette nouvelle conscience moderne d'un individu libéré et détenteur de droits. Les attaques sévères contre les méfaits des clans de la part de Yan Fu, Liang Qichao ou encore de Sun Yat-sen, s'accompagnaient toutes d'une forte propension à un certain étatsisme (*guojiazhu yi*), même si la référence devenait l'État-nation moderne et non plus l'État impérial traditionnel. En tout état de cause, la réflexion sur les dangers de la « primauté de la grande communauté » passait ainsi au second plan. Dans ce contexte, que le Mouvement de la nouvelle culture du 4 mai 1919 se soit montré radicalement anti-confucéen, plutôt qu'anti-légiste, devient aisément compréhensible.

Au sein du Mouvement de la nouvelle culture, les partisans radicaux de la libération individuelle, farouchement opposés aux lignages traditionnels, mettaient toujours en avant les différences entre « un Occident militaire et une Chine culturelle » (*xi wu zhong wen*) ou « un Occident agressif et une Chine trop conciliante » (*xi zheng zhong rang*), ce qui en réalité traduisait une claire aspiration à la puissance. Chen Duxiu affirmait par exemple que « les nations occidentales accordent une primauté à la guerre, et les nations orientales à la paix. Un confucéen ne prône jamais le recours à la force, et *a fortiori* la guerre... Le goût de la guerre et des combats s'enracine chez les nations occidentales jusqu'à devenir une seconde nature ; de l'antique guerre des religions à la guerre politique et à la guerre commerciale, il n'est un seul mot de l'histoire de la civilisation européenne qui n'ait été écrit avec du sang⁶⁴ ». Dans une veine similaire, la célèbre comparaison en quatorze sentences des civilisations chinoise et occidentale formulée par Li Dazhao commence par deux parallélismes qui affirment que la civilisation chinoise et la civilisation occidentale sont « l'une naturelle, l'autre artificielle (*renwei*) ; l'une pacifique, l'autre guerrière »⁶⁵. Évidemment, en décrivant la civilisation chinoise comme « culturelle » et « pacifique », Chen Duxiu se référait au confucianisme. Le légisme guerrier et combatif, pour lequel la fin justifie les moyens, n'était pas seulement écarté mais de surcroît assimilé à l'Occident et opposé à la fois au confucianisme et au taoïsme. Cette évolution eut aussi la conséquence suivante : l'apparition d'une mouture nouvelle du « confucianisme taoïsant ». L'esprit de critique politique qui animait naguère les lettrés confucéens opposés au despotisme, dans une lignée allant de Huang Zongxi à Tan Sitong, ne tarda pas à reculer et à céder la place, au xx^e siècle, à une tendance à transformer la pensée confucéenne en pure métaphysique

64. *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* (Sélections d'essais de Chen Duxiu), Beijing, Sanlian, 1984, tome 1, p. 97.

65. *Li Dazhao wenji* (Recueil d'articles de Li Dazhao), Beijing, Renmin daxue chubanshe, 1984, tome 1, p. 577. (Li Dazhao [1888-1927], intellectuel marxiste, co-fondateur du Parti communiste chinois, fut assassiné aux débuts de la guerre civile entre communistes et nationalistes [Kuomintang]. N.d.T.)

morale. De fait, pour des penseurs comme Xiong Shili (1885-1968) ou Feng Youlan (1895-1990), cette attitude purement philosophique devint le seul mode d'existence possible si l'on désirait rester confucéen⁶⁶.

C'est précisément parce que la critique radicale contre le ritualisme clanique ne s'était souciée d'aucune analyse sérieuse de cette tradition particulière, confucéenne en apparence mais légiste sur le fond (*ru biao fa li*), que la « nouvelle culture » luttant pour la libération de l'individu put se réclamer de l'anticlanisme pour avancer dans la voie de l'étatisme (*guojiazhuyi*). En définitive, les campagnes déclenchées plus tard sous la Révolution culturelle et appelant à « critiquer le confucianisme et honorer le légisme » ou à lutter « contre Confucius et pour l'Empereur Qin Shihuangdi » correspondirent à cette même tendance poussée à son paroxysme.

Bien entendu, dire que la critique était dirigée contre le clanisme et non contre l'étatisme ne signifie nullement que l'on s'opposait uniquement à des chefs de lignage et pas à l'empereur. Les critiques de l'époque du 4 mai formulées contre le despotisme impérial n'étaient pas moins féroces que celles formulées contre l'oppression clanique. Cependant, la tendance dominante était alors d'attaquer l'empereur lui-même ou sa famille et de leur imputer la responsabilité de s'être appropriés l'empire. Il manquait une critique de fond sur la privation des droits individuels des citoyens (voire des droits collectifs des petites communautés) imposée par la grande communauté. On en arrivait à une situation paradoxale où il suffisait que le pays ne soit plus accaparé par une seule famille mais placé dans les mains du « peuple » pour que la violation, voire la privation de la liberté individuelle soit justifiée. La dictature impériale semblait incarner le mal, et la dictature « populaire » le bien. En d'autres termes, la conception de la démocratie du Mouvement du 4 mai était bien dirigée contre la dictature d'un pouvoir paternaliste et contre le despotisme impérial, mais sa conception de la liberté, au moins chez beaucoup, n'avait pour cible que l'emprise totalisante (*zhengti-zhuyi*) de la famille et non celle de « la nation », de « l'État » ou du « peuple ». On connaît très bien la demande de liberté individuelle formulée pendant la Révolution chinoise face à la famille, au lignage et aux autres types de petite

66. Cette nouvelle mouture du confucianisme taoïsant se distingue radicalement de ce que rangeait Qin Hui auparavant sous cette appellation. Il n'évoque plus ici les cyniques qui, dans l'appareil de pouvoir, prônaient sous l'empire un « moindre agir » de l'État, c'est-à-dire un relâchement de son contrôle afin d'en tirer des bénéfices personnels. Les penseurs dont il est question ici, délaissant l'engagement dans le monde des Kang Youwei, Liang Qichao et Tan Sitong – engagement qui, pour des raisons historiques, était devenu plus difficile voire impossible –, se sont réfugiés dans de savantes constructions intellectuelles. C'est du fait de ce « non-agir », de la transformation du confucianisme en pure entreprise philosophique qu'ils sont qualifiés ici de « taoïsants ». N.d.T.

communauté et on peut dire que de telles aspirations à la libération de l'individu n'étaient pas moindres que celles que l'on retrouvait dans n'importe quel autre pays, au sein des mouvements réformateurs ou révolutionnaires inspirés par un idéal de modernisation : dans cette perspective, le problème d'une prétendue « démocratie écrasant les libertés » ne se posait pas encore.

Cependant, une fois passée à une communauté plus vaste que la famille et le village, la revendication de la liberté individuelle semblait alors disparaître⁶⁷. En exigeant la liberté face aux règles de la famille ou du clan, on ne voulait pas s'opposer uniquement à la dictature exercée par le chef de la famille lui-même, mais aussi aux entraves à la liberté individuelle exercées par la communauté. S'il devenait intolérable qu'un chef de lignage force arbitrairement une jeune fille à se marier, la même contrainte ne serait pas devenu plus acceptable si elle avait été exercée collectivement par la communauté du lignage tout entière, au travers d'une décision ainsi devenue « démocratique ». Car l'individu ne pouvait être dépouillé de ses droits et libertés ni par l'autorité personnelle du chef du clan, ni par une volonté collective, qu'elle soit majoritaire ou même unanime. Or, tout se passait comme si, une fois placé devant la grande communauté, ce principe d'inaliénabilité ne semblait plus exister. On luttait pareillement contre le pouvoir de la famille et contre celui de l'Empereur. Et pourtant, alors que dans le premier cas on pouvait revendiquer la liberté, cela ne semblait plus possible face à la « nation ». On n'avait plus besoin de se marier au nom des intérêts de la famille, mais on devait encore manifestement le faire au nom de « l'intérêt du peuple ». On pouvait s'opposer au mariage arrangé par des parents, mais non à celui qui était proposé par une « organisation » (*zuzhi*) se réclamant de cet « intérêt du peuple ». Ces phénomènes n'étaient pas rares au début du xx^e siècle.

Il est vrai qu'on pouvait aussi rencontrer quelques cas inverses de gens qui, « prisonniers de la morale confucéenne », n'avaient pas « poursuivi activement leur liberté » au sein de la petite communauté, mais qui, en revanche, se montraient fort sensibles quant à l'oppression de la liberté individuelle imposée par la grande communauté. Un cas typique est celui de Hu Shi (1891-1962)⁶⁸ qui, par piété filiale, resta toute sa vie fidèle à son mariage traditionnel arrangé, mais qui, sur le plan de la conception de l'État et de la société, maintint une position libérale jusqu'à la fin de sa vie. Naturellement, un tel cas n'était pas fréquent.

67. Qin Hui continue de développer son argumentation en décrivant l'état d'esprit prévalant au sein du Mouvement des lumières au début du vingtième siècle. N.d.T.

68. Hu Shi est l'un des grands représentants du libéralisme chinois et l'une des figures intellectuelles majeures au xx^e siècle. N.d.T.

(4) Un « décalage des problématiques » dans la réception de la pensée occidentale en Chine renforce les critiques de la culture dans leur conviction que la petite communauté et le confucianisme sont au centre de tous les problèmes.

En plus des effets de l'aspiration patriotique à sauver le pays, une quatrième raison importante nous permet de comprendre pourquoi le confucianisme est devenu la cible de toutes les attaques dirigées contre la « tradition ». Elle consiste en ce que l'on pourrait appeler un « décalage de problématiques » dans la réception de la pensée occidentale par les Chinois. Les formes concrètes prises, en Europe occidentale, par les Lumières (*jindaihua qimeng*) en faveur de la modernisation et par les courants de pensée pour la libération de l'individu dérivèrent d'une opposition à une tradition médiévale de primauté accordée à la petite communauté, de telle sorte que l'étatisme représentait un type de pensée moderne, de la même manière que l'État-nation traduisait lui aussi un phénomène propre à la modernité. L'étatisme (*guojiazhuyi*) devint le courant dominant, qu'il s'agisse de sa version de droite, dans une Allemagne n'achevant que progressivement son unité au travers de sa modernisation, ou de sa version de gauche, dans une France ayant connu très tôt, avec la révolution, les effets d'une « dictature du peuple ». On peut considérer qu'il connut son âge d'or dans l'Europe de l'entre-deux-guerres. À la même période, l'introduction en Chine des divers courants de la pensée étatiste ne put que renforcer l'attitude particulière que nous avons repérée chez les intellectuels chinois de ce temps, qui consistait avant tout à faire du clan et non de l'État l'obstacle essentiel à leur désir de liberté. Chez ceux qui s'engagèrent dans la « critique culturelle », cette attitude de mise en cause de la petite, mais non de la grande communauté, se traduisit donc par un anti-confucianisme et non par un anti-légisme. Inversement, les « conservateurs » valorisèrent pour leur part le confucianisme tout en rejetant « l'Occident ». Mais on ne peut que constater que tant les pourfendeurs que les défenseurs de la « tradition chinoise » avaient les yeux rivés sur le clanisme et le confucianisme, et partageaient une même certitude : la conviction que « la société traditionnelle chinoise était une société fondée sur la primauté de la famille ».

La tradition légiste dans les institutions politiques chinoises présentait un ensemble de caractéristiques : la domination de la grande communauté se traduisait par une destruction de la petite, mais loin d'être synonyme d'une libération de l'individu, un tel phénomène renforçait au contraire un contrôle unique et aboutissait en définitive à une sévère atrophie de l'individualité. En témoignent les mesures légistes de l'Antiquité qui « interdisaient tout regroupement clanique », imposaient l'atomisation des familles, encourageaient la « dénonciation entre proches », tout cela dans le but de « renforcer l'État et d'affaiblir la population » et de « contrôler totalement l'activité ». Les similitudes entre la révolution chinoise et la révolution russe de 1917 sont connues de tous, mais on

a souvent négligé un aspect diamétralement opposé dans ces deux révolutions : la révolution russe a supprimé les foyers agricoles indépendants développés depuis la réforme de Stolypine, et généralisé à travers toute la Russie le *mir*, une organisation communautaire paysanne traditionnelle de petite dimension. Au contraire, la révolution chinoise a éliminé les éléments pourtant relativement peu développés de la petite communauté traditionnelle (sur le plan économique, cela se traduit par l'élimination de la « propriété collective des temples lignagers »⁶⁹, laquelle aboutit sur le plan formel à une « pure privatisation de la terre » sans précédent dans l'histoire chinoise), et généralisé à un niveau inédit la « petite propriété enregistrée par foyer » (permettant la répartition de l'impôt par chef de famille). Des années plus tard, les paysans chinois et leurs propriétés privées furent facilement mis sous le contrôle unique de la grande communauté alors que les membres des communes russes, pourtant supposés être plus « collectivistes dans l'esprit » ont pu opposer à la même tentative de mise sous contrôle une résistance bien plus puissante en s'appuyant sur les ressources des organismes villageois et communaux⁷⁰. S'opposer au confucianisme sans s'opposer au légisme n'aboutit qu'à démanteler une « société basée sur la primauté des clans », alors même qu'une telle société restait en fait relativement fictive ou pour le moins marginale parmi l'ensemble des traditions négatives faisant obstacle à la modernisation. Mais cela renforça plus que jamais la plus négative des traditions, celle d'une « société légiste constituée, contre les clans, de foyers et de personnes enregistrés ». S'opposer au confucianisme sans s'opposer au légisme revint aussi à rejeter en bloc les valeurs morales tandis que les idées maîtresses du légisme – loi, techniques de contrôle, position de force – (*fa, shu, shi*) connurent un développement sans précédent ; cela ne pouvait que conduire à l'éradication de l'esprit ou du discours critique, alors que la philosophie de la force et du cynisme devenait un véritable fléau. Les conséquences néfastes de la pernicieuse complémentarité entre légistes et taoïstes devinrent de plus en plus lourdes, de plus en plus difficiles à endiguer.

(5) Le confucianisme, victime de fausses ressemblances entre légisme et théories politiques modernes.

Une dernière raison expliquant l'intensité de la critique contre le confucianisme doit encore être évoquée. Le cynisme légiste avec sa « théorie de la nature humaine mauvaise », son « darwinisme social » à la chinoise, son idée d'un « contrôle des particuliers les uns par les autres » (*yi si zhi si*) ou encore son

69. Les lignages, surtout dans la Chine du Sud-Est, pouvaient posséder, avec leurs temples ou halls ancestraux (*citang*), de vastes terres collectives. N.d.T.

70. Bian Wu, « Gongshe zhi mi : nongye jituanhua de zai renshi » (Le secret de la commune : repenser la collectivisation de l'agriculture), *Ershiyi shiji*, août 1998, p. 22-23.

«gouvernement par la loi» (*fazhi*) a rendu plus abstraites les différences fondamentales entre monarchie et démocratie, entre primauté du pouvoir impérial et primauté des droits individuels. Il peut en effet donner facilement le change en semblant faire écho à des théories politiques modernes (finitude humaine, conception évolutionniste de l'histoire, théorie de la séparation des pouvoirs ou encore État de droit) tout comme, sur un plan technique, le système de concours impérial pouvait aisément être confondu avec le système du fonctionariat civil moderne. Mais sur le fond, il ne s'agit là que de «fausses ressemblances». Elles peuvent être expliquées par le fait que les valeurs légistes associées à «une primauté de la grande communauté» comme celles, inspirées par l'Occident moderne, qui accordent «la priorité à l'individu», rejettent la logique des liens de sang qui préside au fonctionnement de la petite communauté. Mais en réalité, à l'instar de ce qui différencie une politique constitutionnelle d'un totalitarisme, la nature non clanique (*fei zongfaxing*) d'une société moderne de citoyens s'oppose à «l'anti-clanisme» (*fan zongfa*) des légistes comme l'eau au feu.

La confusion entre les valeurs prônées par le totalitarisme légiste et celles défendues par une société de citoyens sur des bases constitutionnelles était auparavant déjà aisée. Cependant, aujourd'hui encore, alors que tout le monde évoque en Chine la nécessité d'un «État de droit» (*fazhi*), le risque n'est pas négligeable de voir ce concept remplacé subrepticement par un autre, exprimé à l'aide des mêmes caractères mais avec une signification profondément différente : le concept d'un «gouvernement par la loi (pénale)» (*fazhi*), qui remonte au penseur légiste de l'Antiquité, Hanfeizi⁷¹. Aussi devons-nous nous garder de tomber dans un piège que pointait déjà Huang Zongxi, à la fin des Ming : «Si les lois nous ensèrent de plus en plus, alors c'est d'elles que sortira le désordre du monde. C'est ce que l'on appelle avoir des lois qui ne méritent pas le nom de lois⁷²».

71. C'est en effet un même terme qui fait à la fois référence à une politique légiste totalitaire où la loi devient un instrument d'oppression et à l'État de droit tel qu'on le comprend, au-delà de différences de nuances, dans les démocraties occidentales. Le propos de Qin Hui prend ici une dimension très actuelle quand on pense aux slogans promus aujourd'hui en Chine par le Parti communiste : «gouverner le pays par la loi, gouverner le pays par la vertu» (*yi fa zhi guo, yi de zhi guo*). N.d.T.

72. Huang Zongxi, *Mingyi daifanglu*, op. cit., chapitre III «Yuan fa» (De la loi), p. 7.

Nécessité d'un rapprochement entre l'Occident et le confucianisme pour déconstruire le système légisto-taoïste

Les trois types de valeurs offertes par le néo-confucianisme pour une nouvelle culture

La modernisation, que l'on parte du libéralisme ou du socialisme dans son sens originel, est toujours la libération de l'homme, c'est-à-dire un processus par lequel l'homme passe de « l'état de sujétion » à celui d'« autonomie »⁷³. Elle implique qu'un État moderne de citoyens (un État démocratique constitutionnel) se substitue à la grande communauté traditionnelle et une société moderne des citoyens (autour d'un contrat social) à la petite communauté traditionnelle organisée autour du statut de ses membres. Sur ce second plan, la primauté de la petite communauté que l'on trouve dans le confucianisme représente une réelle limitation. Dès lors, le conservatisme culturel, qui valorise le confucianisme en refusant « l'Occident », ne peut pas constituer un modèle. Et, sans l'apport de nouvelles sources de pensée, un confucianisme « pur » à la Huang Zongxi n'est pas à même de mettre un terme au jeu pervers du légisme et du taoïsme. Néanmoins, le confucianisme dit du « fondement populaire » (*minbenpai*), qui est foncièrement anti-légitime, doit pouvoir constituer une ressource indigène sur laquelle est susceptible de s'appuyer la modernisation. Exagérer la différence entre les principes du « fondement populaire » (*minben*) et ceux de la démocratie (*minzhu*, souveraineté du peuple) au point de les rendre incompatibles est une approche totalement infondée. Vouloir confondre le confucéen Huang Zongxi et le légiste Hanfeizi sous prétexte qu'ils relèvent tous deux d'une « tradition chinoise », reviendrait à assimiler Washington et Hitler au nom de la « culture occidentale ». Les valeurs des « Lumières » défendues au xx^e siècle par le Mouvement de la nouvelle culture, dont le 4 mai fut le moment symbolique, ne sauraient être mises en doute, mais il y a encore un long chemin à parcourir. Je ne partage pas la négation du 4 mai prônée par le conservatisme culturel, mais il est tout à fait nécessaire de réfléchir à la manière et aux formes prises par le Mouvement des lumières. Il ne s'agit pas de déterminer si ce mouvement a été trop « radical » ou trop conservateur, mais de tirer les leçons d'un anti-confucianisme extrémiste qui en est venu à négliger ce que j'appelle l'interaction légisto-taoïste. En un sens, il nous faut effectuer un retour à Huang Zongxi et Tan Sitong, pour assimiler et comprendre les points de convergence entre l'Occident et le confucianisme. C'est ainsi que l'on pourra mettre un terme à cette logique pernicieuse.

73. *Makesi Engesi quanji* (Œuvres complètes de Marx et de Engels), Pékin, Renmin chubanshe, 2003, vol. 46, tome 1, p. 104.

Dans ce rapprochement entre l'Occident et le confucianisme, l'idée du fondement populaire (*minben*), défendue par le confucianisme originel (*yuanchu ruxue*), est une ressource autochtone susceptible d'être porteuse de valeurs en vue de la constitution d'une culture chinoise moderne. Ces valeurs se situent sur trois plans : symbolique, fonctionnel et, dans une certaine mesure, transcendant.

(1) En tant que symbole, l'idée du fondement populaire (*minben*) de la souveraineté peut donner aux valeurs modernes une expression chinoise. Si le libéralisme et la pensée sociale-démocrate revêtent fondamentalement une dimension universelle, utiliser des symboles propres à une nation pour porter ces aspirations peut être un procédé à fois utile et réaliste. L'exemple d'Aung San Suu Kyi en Birmanie, qui a recours aux classiques bouddhiques pour interpréter les notions de liberté et de démocratie, en est une illustration probante. L'utilisation de tels symboles me semble utile, parce que si l'on veut que les revendications libérales reçoivent l'assentiment d'un peuple, on ne peut se permettre de n'avoir à la bouche que du Hayek et de ne se représenter soi-même qu'au travers de discours étrangers. Elle me semble aussi réaliste pour deux raisons. D'abord, parce que les aspirations à la liberté⁷⁴ ont une source humaine universelle, de telle sorte qu'au sein de chaque peuple, les gens peuvent les comprendre à travers leurs propres symboles. Ensuite, pour une raison que l'on peut éclairer en se référant au « principe de l'arbitraire du signe » (*renyi yuanzi*) qu'énonçait Saussure à propos de la relation entre signifiant et signifié. Ce principe rend compte de la possibilité infinie de transformation de multiples signifiés derrière un seul et même signifiant. Dès lors, le langage utilisé par certains penseurs néo-confucéens contemporains, appelant à « ouvrir le chemin d'une nouvelle royauté extérieure (*xin waiwang*) à partir de l'antique sagesse intérieure (*lao neisheng*) »⁷⁵ me paraît faire sens. Cela ne me choque ainsi nullement que l'on

74. Qin Hui parle en réalité de libéralisme (*ziyouzhuyi*) traduit ici par « aspiration à la liberté » pour éviter tout malentendu, étant donné la polysémie (et les différentes connotations) du terme libéralisme aujourd'hui. Quand Qin Hui évoque le libéralisme, c'est dans son acception, formulée par Mill, de liberté individuelle face à l'emprise du pouvoir. N.d.T.

75. La pensée confucéenne classique, exprimée dans de nombreux textes parmi lesquels la célèbre *Grande Étude* (*Daxue*), célèbre un continuum entre la culture de soi (la recherche d'une « sagesse intérieure ») et le gouvernement du monde (la « royauté extérieure » qui, en fonction du statut des gens, pouvait aussi commencer par un bon ordonnancement de sa famille). Ce continuum culminait à l'origine dans l'idéal du Roi-sage. Au vingtième siècle, des philosophes du mouvement connu comme le « néo-confucianisme contemporain » ont pris acte de la rupture que la modernité d'origine occidentale introduisait dans l'ordre du monde : ils ont recentré la philosophie confucéenne sur la « sagesse

se fonde sur des formules traditionnelles comme « tirer profit de ce que le peuple recherche ses intérêts » (*yin min zhi suo li er li zhi*) pour expliquer le sens du libéralisme économique ou sur l'idée ancienne que « le monde est ou doit être à tous » (*tianxia wei gong*) pour traduire le principe démocratique.

Il faut ensuite souligner que l'efficacité de telles interprétations participe encore d'un autre principe que Saussure a formulé au sujet de la relation entre signifiant et signifié constitutive du signe, à savoir le « principe diacritique ». Toute définition d'un sens ne peut exister que dans la différence induite par des comparaisons et aucun concept n'a de sens déterminé sans être comparé à d'autres concepts. C'est pourquoi la délimitation d'un nouveau sens pour un signe linguistique donné est davantage déterminée par la capacité de *néga-tion* d'un signifiant que par sa capacité d'*affirmation*. Son sens affirmatif n'est posé que par le biais de négations. Ainsi, Aung San Suu Kyi peut expliquer la démocratie au moyen des canons bouddhistes, en prenant pour cible, de manière négative, la manière dont la junte militaire au pouvoir « viole l'esprit de l'enseignement du Bouddha ». Pendant la campagne appelée « Critiquer le confucianisme et commenter le légisme (*piru pingfa*) » des années 1970 en Chine, la discussion autour du *Traité du sel et du fer* – et donc la référence à une politique économique légiste « de monopole gouvernemental des commerces du sel et du fer »⁷⁶ – servait de métaphore afin d'évoquer le système économique ultra-gauchiste de l'époque. Dans ce contexte, il faut reconnaître la validité des analyses de savants taiwanais comme Hou Jiaju ou Li Yubing : ceux-ci opposaient alors « la conception confucéenne d'une économie libérale » et « la conception légiste d'une économie administrée » : ils purent alors, grâce à de telles formulations, mettre en valeur de manière convaincante à quel point un certain libéralisme économique propre au confucianisme pouvait permettre de contester la politique légiste du « monopole d'État ». L'essentiel ici n'était pas de savoir ce que les discours confucéens antiques prônaient en réalité comme politique, mais de préciser *ce contre quoi* ils avaient été formulés. Les commentateurs d'aujourd'hui ont tous recours à cette « négativité des signifiants » pour porter à l'expression la signification positive de ce qu'ils souhaitent affirmer. De fait, qu'un « néo-confucianisme » se définisse plutôt contre « la pensée occidentale » ou, au contraire, contre « le jeu pernicieux du légisme et du taoïsme »,

intérieure », tout en reconnaissant la science et la démocratie comme une « nouvelle royauté extérieure ». N.d.T.

76. En 81 av. J.-C., un débat, transcrit vingt à trente ans plus tard, eut lieu à la Cour entre les ministres défenseurs du monopole sur ces deux produits et un groupe de confucéens qui s'y opposaient. N.d.T.

voilà des éléments qui nous en disent plus sur son sens véritable que toutes les affirmations présentes par ailleurs dans son discours.

(2) Ce que j'entends par valeur fonctionnelle de l'idée confucéenne de fondement populaire (*minben*), c'est que celle-ci peut être complémentaire de la pensée occidentale dans une évolution vers la modernisation. Cette question peut être abordée à deux niveaux différents.

Tout d'abord, quand l'Occident chercha à sortir de la tradition médiévale marquée par la prédominance de petites communautés, il y eut une sorte « d'alliance des citoyens et du pouvoir royal » (*gongmin yu wangquan de lianmeng*). Ce que j'entends par là, c'est qu'une double propension à l'émancipation des individus et à la constitution d'une grande communauté permit de s'affranchir du joug de la petite communauté et de mettre en œuvre une modernisation fondée sur une société de citoyens. Cependant, ce mécanisme ne pouvait être appliqué en Chine alors que le processus de modernisation avait précisément pour enjeu de sortir d'une situation de domination de la grande communauté. En réalité, ce dont la Chine aurait peut-être eu besoin au début de ce processus de modernisation aurait été une « alliance des citoyens et de la petite communauté ». Celle-ci aurait en effet permis de se libérer du carcan de la grande communauté pour mettre le citoyen au cœur de l'État. À ce stade, la pensée confucéenne centrée sur la primauté du peuple (*minben*), à travers son idée d'un pluralisme des communautés et sa valorisation de l'autonomie attachée aux plus petites d'entre elles, aurait pu jouer un rôle quelque peu analogue à celui que joua autrefois en Occident, au cours de phases à peu près similaires du processus de modernisation, la réflexion sur l'État-nation et sur le despotisme éclairé. Bien sûr, on court ainsi des risques. Dans l'histoire occidentale, il y eut des cas où les citoyens utilisèrent le pouvoir royal, mais d'autres aussi où l'inverse se produisit : si « l'alliance » évoquée un peu plus haut ne peut d'emblée poser les bases d'une société de citoyens, on voit émerger un empire traditionnel, despotique et centralisé. L'Espagne nous donne un exemple de cette situation.

En Chine se pose également la question de savoir qui, des citoyens ou de la petite communauté, va utiliser l'autre. Aussi, si l'on veut, une fois dissous le contrôle unifié de la grande communauté, pouvoir mettre en place une structure politique moderne et éviter une situation chaotique semblable à celle qui prévalut à la fin des Han orientaux, quand les petites communautés traditionnelles se dressèrent les unes contre les autres, il faut au préalable construire un État démocratique capable de réaliser une intégration sociale. Cette condition préalable une fois remplie, il ne sera alors pas impossible de voir apparaître une sorte de convergence (alliance, *lianmeng*) entre la conscience citoyenne moderne et la « tradition confucéenne ». Il s'agira d'un véritable « néo »-confucianisme qui se donnera pour tâche de déconstruire le jeu pernicieux du légisme et du taoïsme

plutôt que de s'en prendre à la pensée occidentale⁷⁷. Il ne s'opposera pas aux droits des citoyens, mais à l'hégémonie dictatoriale de la grande communauté. Pour cela, il reconnaîtra la primauté des citoyens et non celle de l'État. C'est à ce prix seulement qu'il pourra ne pas compromettre son avenir et échapper au cercle vicieux, formé depuis l'Antiquité avec Dong Zhongshu⁷⁸ (179-104 av. J.-C.), d'un confucianisme de surface masquant simplement une réalité légiste (*ru biao fa li*).

En second lieu, la modernisation est en elle-même un processus de promotion des droits de la personne, mais il faut que ce processus soit porté par des gens qui en endossent la responsabilité. J'ai indiqué ailleurs que le libéralisme exprime des attentes quant à la nature humaine qui sont bien modestes si on les compare à la pensée utopique qui vit dans l'espérance d'un gouvernement de sages et de saints : par contraste, le libéralisme apparaît comme un « réalisme » (*xianshi-zhuyi*). Mais dans l'histoire, il a en réalité toujours été très difficile d'établir un ordre libéral. Les explications de ce phénomène sont moins à rechercher du côté des nations elles-mêmes (et des théories culturalistes sur quelque prédisposition ou non au libéralisme) que dans un paradoxe inhérent au libéralisme fondé sur une conception négative de la liberté : il incite en effet les gens à favoriser leur propre intérêt tout en se déchargeant de leurs responsabilités vis-à-vis d'autrui. Le libéralisme est en lui-même une pensée séculière, mais dans l'histoire de l'humanité, ceux qui ont œuvré pour son instauration ont souvent été des puritains fervents (ce qui n'implique pas pour autant que le libéralisme soit nécessairement fondé sur les enseignements de doctrines puritaines⁷⁹). La culture chinoise, dit-on, « ne présente pas de caractère religieux », et la question de la dimension religieuse de « l'enseignement » confucéen (*rujiao*) a suscité de nombreux débats. Cependant, si on le compare au légisme et au taoïsme, il n'est pas douteux que le confucianisme traditionnel se nourrissait d'exigences ultimes⁸⁰. À côté des fonctionnaires légistes, dénués de tout scrupule, et des taoïsans rendus cyniques et serviles par le désir de se consacrer avant tout à « la

77. Qin Hui s'en prend ici à des discours du type de celui de Jiang Qing que le lecteur pourra découvrir dans ce numéro. N.d.T.

78. Dong Zhongshu a joué un rôle fondamental sous la dynastie Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.) en donnant une nouvelle orientation politique à la pensée confucéenne et en contribuant à repenser les fondements idéologiques du nouveau régime. N.d.T.

79. En établissant un lien entre le capitalisme et le protestantisme, Max Weber a fait preuve de perspicacité et d'originalité. Mais il est moins convaincant quand il durcit la relation existant entre le capitalisme, comme moteur de la modernité, et certaines doctrines particulières au sein du protestantisme.

80. La notion de *ultimate concerns* comme définitoire de l'attitude religieuse a été empruntée par des philosophes néo-confucéens contemporains comme Liu Shuxian au théologien

libre poursuite de leurs propres désirs»⁸¹, les lettrés confucéens traditionnels restaient fidèles à l'esprit «d'obéissance à la Voie plutôt qu'au souverain». Une ardente aspiration les portait à «être les premiers à partager les soucis [du monde] et les derniers à en goûter les joies»⁸². Ils avaient le courage de mourir pour leurs convictions plutôt que de vivre silencieux et il est permis de voir en eux une version chinoise de l'esprit ascétique. Sous la pression du «légisme» et du «taoïsme», un tel esprit est désormais bien rare mais il n'en est que plus précieux, et cette période de rencontre entre l'Occident et le confucianisme peut lui offrir la possibilité de renaître. Pour que la culture chinoise moderne puisse sortir de la situation où la liberté est impossible parce que chacun fuit devant ses responsabilités, cette valeur fonctionnelle du confucianisme ne doit pas être sous-estimée.

(3) Nous en arrivons enfin à la valeur transcendante du confucianisme, c'est-à-dire à ce que les théoriciens «de la primauté de la culture chinoise» appellent le dépassement de la modernité «à l'occidentale». On ne peut la considérer que comme une possibilité. La «crise de la modernité» à laquelle l'humanité est confrontée aujourd'hui revêt différentes dimensions: elle porte sur ce qui constitue le sens de l'être humain (devenu unidimensionnel ou aliéné), sur la relation entre les hommes (la lutte des classes par le passé, la relation nord-sud aujourd'hui) ou encore sur notre rapport à la nature (la crise de l'environnement). Dans quelle mesure ces crises sont-elles le produit de la «modernité» elle-même? Dans quelle mesure résultent-elles, au contraire, de son caractère inachevé? Voilà qui mérite réflexion. À l'ère de la mondialisation, de telles interrogations sont l'affaire de tous. En principe, chaque culture est susceptible d'offrir des ressources intellectuelles utiles au dépassement de la modernité. Il pourra paraître naïvement romantique d'affirmer que «la culture chinoise» peut montrer la voie à l'humanité entière alors que sa propre modernisation reste encore fort problématique. Pour autant, on ne peut affirmer de manière péremptoire que du seul fait qu'elle n'ait pas encore accompli sa modernisation, elle n'est pas qualifiée pour participer au débat sur le problème du «dépassement de la modernité». Ceci étant, savoir qu'elle est ainsi qualifiée est une chose, une autre est de savoir ce qu'elle a réellement à proposer. Il y a deux façons assez courantes d'aborder les problèmes, qui ne me semblent guère présenter d'intérêt. La première est une sorte de «comparaison asymétrique». Certains

Paul Tillich. Cette expression est passée dans le langage courant à partir des années 1990. N.d.T.

81. Qin Hui détourne ici une célèbre formule de Zhuangzi, «évoluer librement» (*xiaoyaoyou*), pour se moquer de ceux qui, sous prétexte de liberté intérieure, obéissent servilement au pouvoir pour mieux s'adonner à leurs propres plaisirs et intérêts. N.d.T.

82. Citation célèbre du grand lettré des Song du Nord, Fan Zhongyan. N.d.T.

chez nous se plaisent à rapporter directement ce qu'ils perçoivent de la « réalité sociale » chez les autres aux propos tenus par nos anciens sages : ainsi, l'égoïsme et l'appât du gain ou encore les atteintes à l'environnement sont-ils comparés à « l'altruisme de l'homme de bien » ou à « l'union du Ciel et de l'homme » que l'on peut trouver en Chine. Ils en concluent ensuite que « notre pensée est plus profonde », etc. Même en supposant que les constats sur la réalité décrite soient justes, ce type de comparaison, que l'on rencontre pourtant fréquemment, ne présente aucun intérêt. Si l'on mesurait notre réalité sociale à l'aune des sages discours des autres, imaginons ce que cela donnerait... Si vraiment il faut comparer, prenons des termes équivalents (discours de sagesse ou réalité sociale) des deux côtés. Quant à savoir si le confucianisme l'emportera, cela reste une question ouverte...

En second lieu, qu'il s'agisse de la modernité ou de son dépassement, ce qui importe est d'avoir mis en place des politiques et des institutions concrètes, ce n'est pas d'en rester à des considérations métaphysiques. Ainsi il y a aujourd'hui, tant chez nous qu'en Occident, des gens qui trouvent matière à réflexion pour la protection de l'environnement dans l'idée d'une « union du Ciel et de l'homme ». Mais en réalité, cette antique conception chinoise ne visait à l'origine qu'à justifier l'ordre hiérarchique humain par un « ordre hiérarchique cosmique ». Elle n'avait rien à voir avec la protection de l'environnement, mais obéissait plutôt à la même logique de pensée que la chansonnette de la Révolution culturelle qui clamait que « toutes les étoiles dans le ciel se tournent vers la Grande Ours, tous les tournesols sur terre vers le soleil, et le cœur du peuple vers le Président Mao ». Néanmoins, si aujourd'hui on associait une dimension de conscience environnementale à cette ancienne théorie, ce ne serait pas une mauvaise chose en soi, car de nouveaux signifiés peuvent être ajoutés à un signifiant apparu au cours du temps.

Mais le problème est que la protection de l'environnement – qui est simplement ici un exemple – n'est ni uniquement, ni même principalement une question de connaissance. Sans mesures institutionnelles efficaces, toutes les « attentions » apportées à l'environnement ne resteront que des paroles creuses. En raison de ce que l'économie a appelé « l'extériorité », il n'est pas rare que des choses pourtant reconnues par tous comme importantes soient cependant continuellement négligées. L'état d'insalubrité notoire des salles d'eau publiques dans les logements sociaux en est un exemple. De la même façon, la Chine ancienne a un lourd passif en matière d'attention prêtée à l'environnement. Sans aller chercher très loin, on relève dans les *Récits de voyage de Xu Xiake* (1586-1641) que la situation était catastrophique le long de la route qui allait du Jiangxi au Yunnan en passant par le Zhejiang, le Hunan, le Guangxi et le Guizhou. Sont ainsi mentionnés la pollution des cours d'eau par l'industrie papetière, les effets

ravageurs sur les paysages et la qualité de l'air de la fabrication de la chaux, la coupe sauvage des forêts « qui tond les montagnes » ou encore la transformation de sites célèbres (Yongzhou, Liuzhou) en « immondes porcheries » sous les amoncellements d'ordures ménagères. Si l'on échappait à l'époque aux gaz d'échappement, aux pluies acides et à la pollution nucléaire, c'était que les anciens ne maîtrisaient pas encore les techniques qui les rendent possibles, et non pas parce qu'ils comprenaient « l'union du Ciel et de l'homme »...

La crise environnementale à laquelle est confrontée aujourd'hui l'humanité ne trouvera probablement de solution que grâce à des innovations institutionnelles et techniques rendues possibles par une coopération mondiale. Naturellement, cette dernière s'accompagnera de conflits et de négociations car, si tous les pays sont conscients des enjeux, chacun tente de payer un moindre prix, espérant « prendre le train en marche ». C'est en particulier le cas des pays développés qui ont une véritable responsabilité devant cette situation. Mais au fond, la question reste la même que celle des salles d'eau publiques dans les logements sociaux : il s'agit d'un problème d'équilibre à trouver entre des intérêts et non pas d'un problème de connaissance. En d'autres termes, il s'agit d'un problème institutionnel et non pas « culturel ». Je suis pour la réinterprétation de « l'union du Ciel et de l'homme », mais je crains que son effet soit très limité.

En fin de compte, le néo-confucianisme peut-il fournir des ressources intellectuelles susceptibles de contribuer au « dépassement de la modernité » ? C'est naturellement possible. Mais il doit pour cela d'abord sortir de sa tour d'ivoire métaphysicienne et développer, à partir de sa philosophie première (*xin xing zhi xue*)⁸³, un enseignement sur les institutions (*zhidu zhi xue*)⁸⁴. Ensuite, et c'est ce qui importe le plus à mes yeux, il doit absolument se débarrasser du cauchemar de l'usurpation du légisme et du taoïsme afin de devenir un authentique « néo »-confucianisme. Il lui faut alors nécessairement emprunter le chemin d'un rapprochement avec l'Occident. S'il parvient à accomplir ces deux tâches, alors sa valeur transcendante pourra être réalisée. Sinon, ce n'est pas seulement sa dimension « transcendante » ou son caractère « nouveau », c'est

83. Littéralement : son « enseignement sur l'esprit et la nature », soit une formation morale s'appuyant sur une cosmologie. N.d.T.

84. De tels efforts sont effectivement engagés par certains aujourd'hui. C'est le cas de mon ami le professeur Zhang Xiangping qui a préconisé une réforme institutionnelle en ces termes : sur le plan politique, substituer le concours public à la démocratie, et sur le plan social, généraliser le système clanique. Cependant, il a oublié combien les grands confucéens de tous les temps, de Zhu Xi (1130-1200) à Xu Fuguan (1902-1982) en passant par Huang Zongxi, ont été virulents dans leur critique contre le système du concours ; il a oublié également que l'expression « puissante famille et grand clan » (*qiangzong dazu*) a toujours eu une acception péjorative dans les ouvrages anciens.

le « confucianisme » lui-même qui sera mis en question : il sera englouti dans les eaux troubles d'une histoire dominée par le jeu pernicieux du légisme et du taoïsme, d'une histoire au sein de laquelle « le confucéen ne sera plus jamais confucéen » (*ru jiang bu ru*).

GLOSSAIRE

- Bao Jingyan 鮑敬言
bianhu qimin 編戶齊民
Chen Duxiu 陳獨秀
Chongzhen 崇禎
chun ru 純儒
da gongtongti 大共同體
Datong shu 大同書
dao 道
daoru 道儒
Deng Mu 鄧牧
Donglin 東林
Dong Zhongshu 董仲舒
duzhi 獨治
fa dao hubu 法道互補
fa, shu, shi 法、術、勢
faru 法儒
fazhi 法治
fan zongfa 反宗法
fangzhen 方鎮
fei zongfaxing 非宗法性
fuli guojia 福利國家
gexing jiefang 個性解放
Gong che 公車
gongmin yu wangquan de lianmeng 公民與王權的聯盟
Gu Cheng 顧誠
Gu Yanwu 顧炎武
Guangxu 光緒
guojiazhuoyi 國家主義
guominxing lilun 國民性理論
guominxing pipan 國民性批判
guoren zuxing 國人族性
Guo Songtao 郭嵩燾
Han Feizi 韓非子
Hou Jiaju 侯家駒
Hu Shi 胡適

Huang Zongxi 黃宗羲
jiaozhu 教主
jijin 激進
jiyu 己域
jindaihua qimeng 近代化啓蒙
jiuwang yadao qimeng 救亡壓倒啓蒙
ju 具
Kang Youwei 康有為
lao neisheng 老內聖
li 理
Li Dazhao 李大釗
Li Yubing 李玉彬
lianmeng 聯盟
Liang Qichao 梁啓超
Liang Shuming 梁漱溟
Lu Xun 魯迅
minben 民本
minbenpai 民本派
minzhu 民主
Ming 明
Ming Shi Qiu Shun zhuan 明史・丘橈傳
Mingyi daifanglu 明夷待訪錄
nei chao 內朝
piru pingfa 批儒評法
qiangzong dazu 強宗大族
Qin Hui 秦暉
Qin Shihuangdi 秦始皇帝
Qing 清
qingliu dang 清流黨
qun ji quan jie 群己權界
Qun ji quan jie lun 群己權界論
qunyu 群域
renwei 人為
Renxue 仁學
renyi yuanze 任意原則
ru biao 儒表
ru biao fa li 儒表法裡
rujiao 儒教
ru jiang bu ru 儒將不儒
Shen Buhai 申不害
shi fei 是非
Sima Guang 司馬光
Song 宋
Tan Sitong 譚嗣同

Qin Hui

Tang Zhen 唐甄
tianxia wei gong 天下為公
Wang Anshi 王安石
Wang Fuzhi 王夫之
weixinpai 維新派
xi wu zhong wen 西武中文
xi zheng zhong rang 西爭中讓
xiao gongtongti 小共同體
xiaoyaoyou 逍遙游
xianshizhuyi 現實主義
xin renxue 新仁學
xin waiwang 新外王
xin xing zhi xue 心性之學
Xu Fuguan 徐復觀
Xu Jiyu 徐繼畲
Xu Xiake 徐霞客
xuexiao 學校
xunzheng 訓政
Yan Fu 嚴復
yi si zhi si 以私制私
yin min zhi suo li er li zhi 因民之所利而利之
Yu Xilai 喻希來
Yuan 元
Yuan Shikai 袁世凱
yuanchu ruxue 原初儒學
Zhang Junmai 張君勱
Zhang Taiyan 章太炎
Zhang Xiangping 張祥平
zhengtizhuyi 整體主義
zhi tianxia 治天下
zhidu zhi xue 制度之學
zhong 忠
Zhongguo guominxing 中國國民性
zhongzhi 眾治
Zhu Xi 朱熹
ziyou fangren 自由放任
ziyouzhuyi 自由主義
zuxing 族性
zuzhi 組織