



uOttawa

l'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES**



**uOttawa**  
L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES**

**Alex Payette**

-----  
AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**M.A. (science politique)**

-----  
GRADE / DEGREE

**École d'études politiques**

-----  
FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**La résilience de l'autoritarisme en Chine: une déconstruction critique de l'argumentaire culturaliste**

-----  
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**André Laliberté**

-----  
DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

-----  
CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

**Dalie Giroux**

**Stephen Brown**

**Gary W. Slater**

-----  
Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**La résilience de l'autoritarisme en Chine :  
une déconstruction critique de l'argumentaire culturaliste.**

Par

Alex Payette

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
Dans le cadre des exigences  
Du programme de maîtrise

Directeur de Thèse : André Laliberté

Département des Sciences Sociales  
École d'Études Politiques  
Université d'Ottawa

© Alex Payette, Ottawa, Canada, 2010



Library and Archives  
Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
ISBN: 978-0-494-73811-5  
*Our file* *Notre référence*  
ISBN: 978-0-494-73811-5

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

## **Résumé**

La thèse propose une déconstruction critique de l'argumentaire culturaliste, en la comparant à l'argumentaire constructiviste, au sein du débat sur les facteurs explicatifs de la résilience de l'autoritarisme en Chine contemporaine. La critique se pose comme réfutation herméneutique, épistémologique, historique ainsi que politique de l'argumentaire culturaliste. La thèse s'attaque principalement à l'analogie faite entre les concepts de confucianisme, de culture chinoise ainsi que d'autoritarisme. Elle soulève des questions sur le sens ainsi que la construction de ces concepts. Elle tente, en ce sens, de remettre en cause l'interprétation ainsi que les liens existants entre ces derniers pour faire l'état du débat ainsi que pour pousser la réflexion sur la résilience autoritaire de la Chine vers d'autres explications possibles. Le projet en lui-même, parce que limité, ne pose pas directement la question de la résilience autoritaire, il tente néanmoins modestement de réduire la portée de l'explication culturaliste concernant ce phénomène en Chine.

Alex Payette

### **Remerciements**

Je tiens principalement à remercier monsieur André Laliberté pour ses conseils ainsi que pour son soutien académique tout au long de cette thèse, de ces corrections ainsi que pour sa patience. En deuxième lieu, je tiens également à remercier ma conjointe Yina pour sa patience ainsi que son soutien moral durant ce programme de maîtrise. Je tiens aussi à la remercier pour son aide dans la compréhension de certains textes en Chinois. Je tiens finalement à souligner le support mental de messieurs Philippe Beaulieu-B et Guillaume Mascotto durant cette même période.

## **TABLE DES MATIÈRES**

<b>CHAPITRE 1 : Introduction</b> .....	1
Introduction.....	1
A. Problématique, thèse et justification .....	1
B. Méthodologie .....	3
C. Description du contenu de la recherche .....	6
D. Limites et portées .....	8
<b>CHAPITRE 2 : Le débat sur les « valeurs asiatiques » ..</b> .....	10
Introduction.....	10
A. « Valeurs asiatiques » : Origine, contenu et acteurs .....	11
B. Pourquoi le confucianisme ? .....	15
C. Pertinence du débat : utilisation et conséquences .....	18
Conclusion.....	20
<b>CHAPITRE 3 : État de l’argumentaire culturaliste</b> .....	21
Introduction à l’argumentaire culturaliste.....	21
1-L’argumentaire culturaliste : Le confucianisme .....	23
A. Le confucianisme comme synonyme de la « tradition » et de l’autoritarisme .....	23
B. Explications concernant la continuité du confucianisme .....	31
C. Conséquences et conclusions de l’argumentaire. ....	35
D. Conclusion.....	37
2-L’argumentaire culturaliste : confucianisme légiste.....	40
A. Introduction à la deuxième partie.....	40
B. Origine de la conception légiste : composition et importance ....	40

C. Confucianisme et légisme : deux côtés d'une même médaille....	44
D. Conséquences et conclusions .....	46
E. Conclusion.....	49
Conclusions de l'argumentaire culturaliste : fécondité et importance .....	49
<b>CHAPITRE 4 : Éléments d'une réfutation du discours culturaliste .....</b>	<b>51</b>
Introduction à la Thèse .....	51
Thèse principale : Critiques et Contre-argumentaire .....	53
A. Confucianisme et culture chinoise : problèmes logiques et épistémologiques.....	53
B. Construction du confucianisme culturaliste.....	62
C. Continuité et unicité : un regard critique sur l'historicité du confucianisme .....	68
D. Les Élités et l'État : instrumentalisation et construction du discours confucéen .....	75
E. Nouveaux legs : l'importance de la période 1949-2009 pour la culture politique.....	80
Conclusion.....	88
<b>CHAPITRE 5 : Discussion concernant le débat.....</b>	<b>91</b>
A. Évaluation du débat.....	91
B. Importance politique du débat.....	95
C. Nouvelles pistes et ouvertures.....	97
<b>CHAPITRE 6 : Conclusion .....</b>	<b>101</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>109</b>
<b>GLOSSAIRE .....</b>	<b>120</b>

## **CHAPITRE 1 : INTRODUCTION**

### **Introduction**

#### **A. Problématique, thèse et justification**

Comment expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine? Cette question se pose de plus en plus depuis la fin de la troisième vague de démocratisation<sup>1</sup> du début des années 1990. La présente thèse fait partie des recherches voulant expliquer cette résilience. Donc, notre sujet se positionne à l'inverse d'un des paradigmes dominants en politique comparée, soit la transitologie<sup>2</sup>. Ce qu'il est possible de constater, et ce, dans plusieurs pays, c'est que les systèmes autoritaires se transforment, s'adaptent et perdurent dans le temps, s'éloignant ainsi du chemin (non obligé) démocratique que certaines théories envisagent. Dans le cas de la Chine, force est de constater qu'un des principaux argumentaires rendant compte de ce phénomène base avant tout ses explications sur des variables culturelles. Le principal argument que certains de ces culturalistes avancent est que la Chine dispose de particularités culturelles et historiques rendant à la fois impossible l'existence de la démocratie et expliquent ainsi la pérennité de l'autoritarisme. Cet argumentaire est parfois repris par certains pays d'Afrique et du Moyen-Orient pour justifier leurs pratiques autoritaires. L'exemple chinois est donc important pour deux raisons : (1) la différence culturelle construite par cet argumentaire rend acceptable l'autoritarisme aux yeux de certains analystes et (2) cette acceptation de l'explication culturelle ouvre la porte à d'autres acteurs politiques

---

<sup>1</sup> En référence ici au livre de Samuel Huntington, Samuel. P Huntington. *The third wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, États-Unis, University of Oklahoma Press, [1991], 1993. 384p.

<sup>2</sup> En science politique, la transitologie étudie les processus menant aux changements de régimes : d'autoritarisme à démocratie. En ce sens, la transitologie est un des courants les plus importants dans l'étude de la démocratisation.

en manque de légitimité politique. L'utilisation du fait culturel pour expliquer la résilience autoritaire chinoise et le fait que cette explication semble maintenant aller de soi représente, à notre avis, un problème sur le plan normatif<sup>3</sup>. Cet argumentaire persiste tel un dogme en politique comparée. Mais au-delà de cette question éthique, cette thèse veut faire ressortir la faiblesse de ce cet argumentaire sur le plan logique et l'objectif de la présente recherche est justement de montrer que, malgré son attirance explicative, cet argumentaire des fondements culturels de l'autoritarisme chinois relève d'un sens commun construit à travers le temps, plutôt que d'une analyse minutieuse de la culture et de la philosophie chinoise.

La problématique spécifique est directement liée à la problématique générale. Le problème abordé dans le cadre de cette recherche est la résilience de l'autoritarisme en Chine, en premier lieu, mais le nœud du problème est le fait que l'on explique ce phénomène de façon culturelle. Le problème de cette explication est qu'elle ouvre la porte à un déterminisme culturel très fort (primordial) et pose la condition de l'existence de l'autoritarisme comme étant innée chez certains peuples et dans certaines cultures. Cette explication étaye donc le fait que le système politique serait déterminé par la culture, qu'il existerait un lien corrélatif entre ces deux variables. Le problème est donc l'argument culturaliste lui-même et le dogme qu'il a construit pour rendre compte de la résilience de l'autoritarisme en Chine.

En réponse à cette explication, nous postulons que l'explication culturaliste ne parvient pas à expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine, car : (1) il existe nombre de problèmes

---

<sup>3</sup> Tout comme l'explique le théorème de Thomas (William J. Thomas (1863-1924)), si quelque chose est perçu comme vrai, cela aura les effets escomptés, peu importe que le fait soit véridique ou non. C'est ici ce que nous reprochons à l'argumentaire culturaliste : d'être perçu comme vrai et avoir des effets sur la scène politique, alors qu'en fait, il n'en est rien.

logiques quant aux notions de confucianisme, de culture ainsi que de sinité dans la définition culturaliste; (2) la construction de ce que les culturalistes nomment « confucianisme » peut facilement être défaite; (3) ce qu'ils décrivent comme la continuité historique du confucianisme n'est en fait qu'une lecture sélective de l'histoire chinoise; (4) les culturalistes négligent le rôle de l'État ainsi que de l'élite politique dans ce phénomène politique; (5) et l'explication culturaliste ne tient pas compte des événements politiques ayant eu lieu dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle.

## **B. Méthodologie**

La présente recherche est une analyse de contenu par observation documentaire. Le type d'analyse est nomothétique, c'est-à-dire que nous tenterons de démontrer pourquoi l'explication culturaliste n'est pas à même de rendre compte de la résilience de l'autoritarisme en Chine. Nous avons choisi une perspective holiste, où nous mettrons l'accent sur la culture en tant que structure et ses effets présumés sur les comportements politiques ainsi que sur la construction du système politique chinois. À l'intérieur de l'étude de cas présentée ici, nous utiliserons la comparaison référentielle comme mode d'analyse. En ce qui concerne le statut de la science, nous inscrivons cette recherche directement dans le débat théorique opposant le culturalisme, ou le primordialisme, et le constructivisme. Nous appliquerons l'ensemble de ce procédé méthodologique au cours d'une déconstruction minutieuse des thèses culturalistes.

Au cours de ce travail, nous utiliserons plusieurs concepts, dont les suivants : culturalisme, primordialisme, résilience, autoritarisme, et constructivisme. De ces concepts, deux sont en

fait des approches utilisées en politique comparée, soit l'approche primordialiste et l'approche constructiviste. Ces deux approches sont principalement liées à la notion d'identité; la construction de l'identité, la formation de l'appartenance au groupe, etc. L'approche primordialiste, que nous représenterons ici à l'aide de Greetz<sup>4</sup>, tente en fait de dire que certains faits ne peuvent s'expliquer de façon scientifique. Ce vide explicatif expose en fait l'existence de liens qui dépassent l'analyse, soit des liens essentiels entre des faits culturels et une population. Ce type d'explication tente en fait de dire que certaines choses (ex. : le fait d'être membre d'un groupe) sont dues à des liens primordiaux (ex. : liens de sang) entre les membres de ce même groupe. Les tenants de cette approche voient une corrélation entre le fait de faire partie du groupe et les comportements de l'individu. Ils essentialisent ces comportements pour démontrer l'existence de la nécessité du lien entre la culture et les individus. Le culturalisme est en ce sens une approche primordialiste. Ses tenants (ex. : des auteurs comme Posner, Gil-White et Horowitz<sup>5</sup>) tentent d'expliquer les faits sociaux en basant leur analyse sur la prépondérance de la culture dans la formation de la personnalité des individus, dans la modélisation de leurs choix, dans la formation de leur système politique, dans leurs croyances, etc.

La seconde approche, le constructivisme, représentée entre autres par Anderson<sup>6</sup>, nous explique que des notions comme l'identité sont en fait des constructions historiques contingentes, dépendantes de la période historique, des acteurs, des courants

---

<sup>4</sup> Clifford, Greetz. *The interpretation of Cultures*. New York, États-Unis Basic Books, [1973] 2000.p.255-282

<sup>5</sup> Daniel P. Posner. «Regime Change and Ethnic Cleavages in Africa». *Comparative Political Studies*, Vol.40, No.11, 2007. pp.1302-1327 ; Francisco, Gil-White. «How Thick is Blood? The Plot Thickens: If Ethnic Actors are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy?» *Ethnic and Racial Studies*, 1999. pp.789-820 et Daniel L. Horowitz. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley, États-Unis, University of California Press, 2001. 605p.

<sup>6</sup> Benedict, Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Grande-Bretagne, Verso, [1983] 1991. p.9-37

religieux/philosophiques en présence, des conjectures économiques, etc. Cette approche suggère une vision plus dynamique de la culture ainsi que de l'interprétation, contextualisée, de l'identité. La culture et les comportements culturels sont vus comme étant des constructions sociales, constructions d'un amalgame d'évènements et de fait sociaux. Cette approche analyse les discours et tente de reproduire son cheminement et sa construction en montrant les sources narratives de ce que l'approche primordialiste perçoit comme étant essentiel.

Les deux derniers concepts que nous nous devons de définir sont la résilience et l'autoritarisme. Pour ce qui est de la résilience, dans le même angle que la psychologie, nous entendons ce concept comme étant la capacité d'un système à pouvoir prendre conscience de ses faiblesses pour s'adapter et se transformer afin de continuer à fonctionner et durer<sup>7</sup>. Enfin, nous entendons l'autoritarisme comme le mode de fonctionnement d'un système politique se basant sur (1) l'absence de pluralisme, (2) le manque de séparation claire des pouvoirs, (3) le peu de respect pour les droits politiques (ex. : droit de vote, participation politique, libre expression, etc.) et (4) l'usage de la force (ce dernier n'a pas besoin d'être excessif) contre la population. Le pouvoir autoritaire se base sur la force (militaire ou institutionnelle) et non sur une légitimité démocratique<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Ce concept reprend le même usage que celui d'Andrew J. Nathan dans «Authoritarian Resilience». *Journal of Democracy*. Vol. 14, No. 1, 2003, pp.6-17. Dans le cas du débat plus général sur la résilience de l'autoritarisme, plusieurs autres textes ont été consultés dont celui de : Eva, Bellin. «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East». *Comparative Politics*, Vol.36, No.2, 2003. pp.139-157

<sup>8</sup> Ce concept est abordé sous le même angle que R.Dahl dans : Robert A. Dahl. *Polyarchy: participation and oppositon*. New Haven, États-Unis, Yale University press, 1971. 267p. et que A.J Nathan dans «Authoritarian Resilience». *Journal of Democracy*. Vol. 14, No. 1, 2003, pp.6-17. Ce concept est aussi une reprise de l'explication fournie par Carl Schmitter et G.O'Donnell dans *Transitions from authoritarian rules : tentative conclusions about uncertain democracies*. Baltimore, États-Unis, John Hopkins University press, 1986. 96p.

### **C. Description du contenu de la thèse**

Le présent travail est divisé en 5 chapitres<sup>9</sup> : (2) une présentation du débat sur les « valeurs asiatiques », (3) l'état de l'argumentaire culturaliste, (4) les éléments de la réfutation du discours culturaliste et (5) une discussion concernant les résultats de ce débat.

Le chapitre 2 présente le débat sur les « valeurs asiatiques ». Ce débat est le point de départ de notre réflexion concernant l'utilisation du fait culturel pour expliquer le phénomène politique qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine. Ce dernier nous sert aussi de première pièce justificative : c'est-à-dire qu'il est en lui-même un exemple de l'utilisation de la culture à des fins politiques. Ce débat démontre les conséquences de l'utilisation du fait culturel, comme dans le cas de la Chine, pour justifier et légitimer des pratiques autoritaires.

Le chapitre 3 tente de rendre compte, le plus fidèlement possible, de l'argumentaire culturaliste concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine. Ce chapitre sera subdivisé en deux sections. La première partie de cet argumentaire explique comment le confucianisme est synonyme de tradition et d'autoritarisme et comment ce dernier a pu historiquement persister jusqu'à influencer les comportements et la politique d'aujourd'hui. Nous présenterons ensuite les conséquences de l'utilisation de cet argumentaire. La deuxième partie présentera une seconde version de cet argumentaire, soit le confucianisme légiste. Elle explique l'origine de la conception légiste, les liens qui existent entre le confucianisme et légisme, ainsi que les conséquences politiques de cet argumentaire.

---

<sup>9</sup> Nous ne présenterons pas le chapitre 1, puisque c'est l'introduction. Nous commençons donc la présentation au chapitre 2.

Le chapitre 4 proposera les éléments pouvant fonder une réfutation du discours culturaliste et donc, constituera la thèse principale de la présente recherche. Premièrement, nous mettons au jour nombre de problèmes logiques et épistémologiques qui surviennent lors de l'utilisation des notions de confucianisme, de culture, de tradition ainsi que de sinité. Deuxièmement, nous démontrerons que le confucianisme, tel que décrit par les culturalistes, est en fait une construction sélective d'éléments, parfois n'ayant aucun lien avec les enseignements confucéens. Troisièmement, nous porterons un regard critique sur l'unicité ainsi que sur l'historicité du confucianisme, telles que présentées par l'argumentaire culturaliste. Quatrièmement, nous porterons attention au rôle et à l'influence des élites politiques ainsi que de l'État. Nous soutenons l'idée que l'interprétation autoritaire, ou encore la compréhension autoritaire de certaines parties de la culture chinoise, est en partie due à la volonté politique de l'État (impérial, républicain, communiste) chinois. Cinquièmement, nous tenterons de montrer qu'en fait, il faut prendre en compte le legs politique des 50 dernières années pour mieux comprendre la culture politique chinoise d'aujourd'hui, un point que les tenants du discours culturaliste ne prennent pas en compte. Ce point, tout comme le précédent, nous semble d'une importance capitale pour la compréhension des pratiques et des comportements politiques en Chine contemporaine.

Le chapitre 5, proposera pour sa part une discussion sur le débat entre les critiques et les défenseurs du culturalisme. Il tentera de faire le point sur le soutien politique que possèdent les deux protagonistes dans ce débat, ainsi que leur importance sur la scène politique. Enfin, nous ouvrirons le débat en lançant d'autres pistes de recherche qui, selon nous, pourront mieux rendre compte de la résilience de l'autoritarisme en Chine.

#### **D. Limites et portées de cette recherche**

Nous avons rencontré quatre limites au cours de cette recherche : (1) le chevauchement des débats, (2) la saisie globale de l'argumentaire culturaliste et la difficulté que cela soulève pour pouvoir l'expliquer fidèlement, (3) le manque d'accessibilité de certains documents et (4) les difficultés propres à la langue chinoise.

Ce que nous voulons dire par chevauchement des débats, c'est qu'à certains moments, le débat entre le confucianisme et l'autoritarisme débouche sur une multitude d'autres débats : le confucianisme et la culture chinoise, le confucianisme et l'école des lettrés, etc. Chacun de ses débats emprunte des éléments à un autre débat et donc, bien faire la différenciation entre les débats théoriques fut problématique à certains endroits. De plus, parce que cette recherche s'inscrit dans une perspective critique, nous avons d'emblée un parti pris pour cette dernière. Nous nous sommes efforcés de rendre compte de l'argumentaire culturaliste du mieux possible, et ce, par souci de pertinence analytique. Le troisième problème, soit l'accessibilité des documents, est survenue seulement dans le cas de sources provenant de l'extérieur du Canada (ex. : Chine, Taiwan.). Malgré tout, nous avons réussi à obtenir la plupart des sources nécessaires à la réalisation de cette thèse, incluant les ouvrages et articles essentiels à la rédaction. Le dernier problème est typique de l'étude de pays étrangers. Dans ce cas-ci, et surtout pour certains textes académiques, la traduction et la compréhension furent difficiles.

Le but de cette thèse est de délier le fait culturel de la résilience de l'autoritarisme, de réorienter le débat vers de nouvelles explications. Nous voulons montrer, en faisant un

examen attentif du discours culturaliste, que cette explication n'est pas valable lorsque vient le temps de rendre compte de ce phénomène politique. De plus, nous voulons, de par cette déconstruction critique, confronter le sens commun (culturel) qui est présent dans le débat concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine. Le but de cette thèse est de tenter, modestement, d'évacuer l'explication culturaliste, l'utilisation du fait culturel, en tant qu'argumentaire valable servant à la justification et la légitimation de pratiques autoritaires.

## CHAPITRE 2

### LE DÉBAT SUR LES « VALEURS ASIATIQUES »

#### **Introduction**

Tout d'abord, avant d'entamer la revue de la littérature et la thèse à proprement parler, nous tenterons de montrer en quoi le sujet de la présente recherche est pertinent pour la science politique, notamment pour la politique comparée.

Dans un premier temps, le débat portant sur les « valeurs asiatiques », est un discours culturaliste, portant sur deux points : (1) le confucianisme<sup>10</sup> est une base culturelle commune, et (2) l'Asie de l'Est partage cet héritage culturel, augmentant ainsi la portée dudit débat ainsi que les conséquences de ce dernier. La prémisse de ce travail est que le discours concernant les « valeurs asiatiques » est utilisé par des régimes autoritaires pour justifier leurs pratiques. Selon les promoteurs de ce discours sur les différences culturelles, les différences en matière de système politique qui en découlent doivent être respectées. Les tenants de ce discours demandent de respecter l'autoritarisme, de respecter le fait que d'autres cultures ont d'autres valeurs politiques, influençant ainsi la construction des systèmes et de la culture politique. Ce faisant, ces pays répondent de façon directe à

---

<sup>10</sup> Pour la majorité des tenants de l'approche culturaliste, Confucius est associé à la tradition des lettrés (*ruxue* (儒学)) et donc, malgré que nous pensions, comme il en serait fait mention dans la chapitre 4, qu'il existe une différence entre le confucianisme et le *ruxue*, veuillez comprendre le mot confucianisme comme étant synonyme de *ruxue* tout au long des chapitres 2 et 3. Ceux qui, des culturalistes, font la distinction entre ces deux termes, conservent néanmoins une vision essentialiste du confucianisme ou du *ruxue* dans la culture chinoise ou encore, ils perçoivent le confucianisme comme étant la branche la plus importante du *ru*. Fait à noter, dans les deux dictionnaires consultés ( dont le *Hanyu dacidian* (汉语大词典), les mots *ru*, *ruxue* et *rujia* font directement référence (traduction) au confucianisme (à l'enseignement confucéen, au fait d'être confucéen, etc.).

l'Occident et à sa conception politique (démocratie, droits de la personne, liberté d'expression, etc.) en se servant de discours basés sur une différenciation culturaliste.

Le présent chapitre est divisé en trois parties distinctes : (1) l'origine, le contenu et les acteurs en lien avec le discours des « valeurs asiatiques », ensuite (2) l'utilisation du confucianisme dans ce discours et les impacts de ce dernier sur le débat au sujet des « valeurs asiatiques » et enfin (3) la pertinence de ce débat pour la présente recherche : son utilisation politique (ex. : par les gouvernements) ainsi que les conséquences de celle-ci.

#### **A. « Valeurs asiatiques » : Origine, contenu et acteurs**

D'entrée de jeu, il est possible de constater une certaine récurrence de l'argumentaire culturaliste, se basant sur le concept de « valeurs asiatiques », lorsque l'on parle de la Chine et de la démocratie, ou de la permanence de l'autoritarisme comme étant une caractéristique de la tradition chinoise. Le lien établi entre le confucianisme et l'autoritarisme n'est pas nouveau. Il y a eu, dès le début du 20<sup>e</sup> siècle, une tendance répandue à identifier le confucianisme avec les régimes autoritaires. Ce discours fut propagé en Chine et en Occident après la chute de la dynastie mandchoue en 1911<sup>11</sup>. Le présent débat sur les « valeurs asiatiques », en tant que tel, commence vers le milieu des années 1990. C'est à l'ex-président Lee Kuan Yew, que l'on attribue la naissance et l'articulation de ce concept. Bien qu'une autorité en la matière tel que De Bary situe l'origine du débat à Singapour<sup>12</sup> : c'est lors de la déclaration de Bangkok en 1992, que les « valeurs asiatiques » ont été mises à l'ordre du jour

---

<sup>11</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights: a Confucian communitarian perspective*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1998. p.4

<sup>12</sup> Ibid. p.3

et ont été développées en faisant référence au confucianisme<sup>13</sup>. On retrouve pour la première fois sous forme écrite le discours des « valeurs asiatiques » en 1995, dans un manifeste («*Voice of Asia : Two leaders discuss the coming century*<sup>14</sup>») rédigé par Mahathir bin Mohamad, alors Premier ministre de Malaisie, et Shintaro Ishihara, un politicien japonais populaire et populiste, célèbre pour la co-rédaction de l'essai « le Japon qui peut dire 'non' » ("*No" to ieru Nippon* (« No » と 言 え る 日本)).

Le discours portant sur les « valeurs asiatiques » s'articule autour de l'affirmation suivante : les Asiatiques mettent l'accent sur le groupe, les distinctions hiérarchiques et l'autorité patriarcale<sup>15</sup>, ce qui fait référence ici à une lecture sélective du confucianisme. Ce discours oppose la famille, comme unité centrale de la vie sociale et politique, à l'individualisme occidental. Voilà les caractéristiques principales formant le discours, différenciatif, portant sur les « valeurs asiatiques ». Cette vision culturaliste de l'Asie a servi de justification pour expliquer la réussite économique de l'Asie de l'Est, notamment en célébrant les avantages de systèmes étatiques autoritaires. La prospérité des dragons d'Asie est utilisée comme la « preuve » des bienfaits qui découlent de l'influence du confucianisme<sup>16</sup>. Ce concept est

---

<sup>13</sup> Pierre-Étienne Will. «L'Histoire n'a pas de fin.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Paris, France, Éditions Fayard, 2007. p.19

<sup>14</sup> MOHAMAD, Mahathir et ISHIHARA, Shintaro. *The Voice of Asia : Two leaders discuss the coming century*. Tokyo, Japon, Kodansha International, 1995. 159p.

<sup>15</sup> Lucian P. Pye. *Asian power and politics: the cultural dimensions of authority*. Cambridge, États-Unis, The Belknap press of Harvard University Press, 1985. p.27

<sup>16</sup> Leo Ou-Fan Lee. «On the margins of the Chinese discourse : Some personal thoughts on the cultural meaning of the periphery.» Dans : Wei-Ming Tu (ed.). *The Living Tree : The changing meaning of being Chinese today*. Stanford, États-Unis, Stanford University Press, 1994. p.238.

souvent utilisé pour rejeter les normes internationales (démocratisation et droits de la personne)<sup>17</sup> et construire une différence Asiatique.

L'influence du débat, surtout cet aspect essentiel de la culture, pose problème dans la mesure où d'autres régimes autoritaires se l'approprient pour faire valoir leurs différences culturelles et politiques contre les pays occidentaux. Ces régimes autoritaires jouent sur le fait culturel, tout comme certains pays de l'Asie de l'Est, en insistant sur des différences sociales et sur l'incompatibilité de leurs coutumes et de leurs traditions politiques avec celle d'un Occident vu comme donneur de leçons<sup>18</sup>. Ensuite lorsque l'on observe attentivement les discours qui ont été faits en faveur des « valeurs asiatiques », on remarque qu'ils proviennent majoritairement de gouvernements d'États d'Asie<sup>19</sup>, et non pas des populations en tant que telles. Ces discours représentent, en quelque sorte, la volonté politique de certains gouvernements asiatiques, et non pas nécessairement celle des populations vivant dans ces pays. Cet « endossement » supposé du concept par certains pays (ex. : Taiwan, Corée du Sud, Hong Kong, Singapour, Malaisie, Japon, Chine) permet aux culturalistes de faire des références faciles à une aire civilisationnelle chinoise (Asie Sinisée) de culture confucéenne, créant ainsi cette illusion d'une sphère culturelle régionale homogène en Asie de l'Est. Cependant, en ce qui concerne Taiwan et Hong Kong, et *a fortiori* le Japon et la Corée du Sud, on peut constater l'existence de mouvements se réclamant des valeurs « universelles », telles que le libéralisme, la démocratie et les droits de la personne.

---

<sup>17</sup> Maria Serena I. Diokno. «Once again, the Asian Values debate.» Dans : Michael Jacobsen et Ole Bruun (eds.). *Human rights and Asian values : contesting national identities and cultural representation in Asia*. Cornwall, Grande-Bretagne, Nordic Institute of Asian Studies, Curzon Press, 2000. p.75

<sup>18</sup> Pierre-Étienne Will. «L'Histoire n'a pas de fin.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. *Op.cit.*, p.19

<sup>19</sup> Maria Serena I. Diokno. «Once again, the Asian Values debate.» Dans : Michael Jacobsen et Ole Bruun (eds.). *Human rights and Asian values : contesting national identities and cultural representation in Asia*. *Op.cit.*, p.85

A mon avis, il importe de s'intéresser à ce débat sur les « valeurs asiatiques » parce qu'il dépasse le cas des pays influencés par le confucianisme. Le discours sur les « valeurs asiatiques » permet non seulement à certains gouvernements d'Asie (ex. : Singapour, Malaisie, Chine, Viêt-Nam, Birmanie<sup>20</sup>) de préserver leur régime autoritaire, mais il offre aussi des ressources argumentatives pour d'autres États autoritaires qui cherchent à légitimer leur régime. Bref, ce débat n'est pas une affaire de culture, mais plutôt l'expression d'une volonté étatique de justifier l'autoritarisme ou encore une réponse au colonialisme du siècle passé<sup>21</sup>.

Cette vision culturaliste de l'Asie, soutenue par les tenants du discours portant sur les « valeurs asiatiques », exerce encore un impact important sur les processus politiques en Asie de l'Est<sup>22</sup>. Depuis le début de son utilisation, ce discours de « valeurs asiatiques » est difficile à définir proprement<sup>23</sup>, et avec raison. Cela rend plus facile son utilisation politique. Ce qu'il faut comprendre, et surtout retenir, c'est que ce débat permet d'entretenir une dichotomie artificielle entre l'Asie et l'Occident. Ce n'est en fait qu'un jeu de pouvoir entre certains États,<sup>24</sup> et ce jeu expose une certaine insécurité, un certain malaise face à la culture et le sens qui doit y être donné.

---

<sup>20</sup> Malgré le fait que les culturalistes font l'inclusion de l'ensemble de pays mentionnés plus haut, il nous semble qu'outre les pays mise en exemple dans présente parenthèse, il existe, pour les autres, une référence à une modernité universelle forte (libéralisme politique et économique).

<sup>21</sup> Marina Svensson. «The Chinese debate on Asian Values and Human Rights.» Dans: Michael Jacobsen et Ole Bruun (eds.). *Human rights and Asian values: contesting national identities and cultural representation in Asia*. *Op.cit.*, p.201

<sup>22</sup> Tianjian Shi. «Is There an Asian Value ? Popular Understanding of Democracy in Asia.» Dans :Dali L. Yang et Litao Zhao (eds.). *China's reform at 30: Challenges and Prospects*. Singapore, World Scientific, Series on contemporary China – Vol.15, 2009. p.193

<sup>23</sup> Michael D. Barr. *Cultural Politics and Asian Values : the tepid war*. *Op.cit.*, p.31

<sup>24</sup> Maria Serena I. Diokno. «Once again, the Asian Values debate.» Dans : Michael Jacobsen et Ole Bruun (eds.). *Human rights and Asian values: contesting national identities and cultural representation in Asia*. *Op.cit.*, p.81

## B. Pourquoi le confucianisme?

Cette association conceptuelle entre les « valeurs asiatiques » et le confucianisme n'est pas due au hasard, ni à une nécessité causale; mais bien plutôt le fruit d'une volonté politique. De plus, il existe un long débat proposant le confucianisme comme étant la pierre angulaire du despotisme oriental<sup>25</sup>. Selon Zufferey, certains vont même jusqu'à prétendre qu'il y a équivalence entre ces deux termes : confucianisme et « valeurs asiatiques »<sup>26</sup>. Un dogme fut donc fabriqué, présentant le confucianisme comme l'élément essentiel de la sinité (*Zhonghuaxing* (中华性)) et des sociétés d'Asie de l'Est<sup>27</sup>. La logique profonde derrière l'argumentaire des « valeurs asiatiques » est l'affirmation que la démocratie n'est pas compatible avec la culture des sociétés de l'Asie de l'Est dominées par le confucianisme<sup>28</sup>; ce dernier justifiant l'autoritarisme. L'influence de ce discours explique le fait que plusieurs considèrent la tradition dominante de la Chine, l'essence même de sa culture, comme étant le confucianisme. Et pour cause, pour poser et exprimer la différence entre l'expérience politique occidentale et Asiatique, on utilise principalement le confucianisme. Plusieurs intellectuels chinois ont aussi aidé à la défense de discours, à cette création d'une aire culturelle ayant en son centre la Chine confucéenne. Selon Guo Qiyong (郭齐勇), le confucianisme est la cristallisation de la culture chinoise<sup>29</sup> et, selon He Chengxuan (何成軒)

<sup>25</sup> Un débat comprenant des auteurs comme Benjamin Schwartz, Karl Wittfogel et Frederick W. Mote.

<sup>26</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris, France, Gallimard, Folio Essais Inedit, 2007. p.86

<sup>27</sup> Virginia Suddath. «Ought we to throw the Confucian baby out with the authoritarian bathwater? : A critical inquiry into Lu Xun's Anti-Confucian Identity». Dans : Peter D Hershock et Roger T Ames (eds). *Confucian Cultures of authority*. New York, États-Unis, State University of New York Press, 2006. p.239

<sup>28</sup> Tianjian Shi. «Is There an Asian Value ? Popular Understanding of Democracy in Asia.» Dans :Dali L. Yang et Litao Zhao (eds.). *China's reform at 30 : Challenges and Prospects*. *Op.cit.*, p.171

<sup>29</sup> Qiyong Guo. «儒家人文精神与全球化 [The Rujia humanist spirit and globalization].» Dans : Anwu Lin (ed.). *两岸哲学对话：廿一世纪中国哲学之未来 [Cross-strait philosophical dialogue : the future of Chinese*

et Li Suping (李甦平), il est la cristallisation des connaissances des nations de l'Asie de l'Est<sup>30</sup>. En posant cette différence comme étant fondamentale, au sens de nécessaire, des intellectuels ayant étudié le confucianisme n'ont pas manqué de noter que cette façon de faire accorde une importance exagérée à l'efficacité, et à l'importance, du confucianisme, et de la culture en tant que telle, dans la transformation et la gestion du social<sup>31</sup> en Chine et en Asie de l'Est.

La promotion des « valeurs asiatiques » n'est pas la première tentative d'appropriation de concepts confucéens pour des visées autoritaires<sup>32</sup>. Il existe en Asie, selon Thomas Gold, une tendance, de la part des Chefs d'État (ex. : Jiang Zemin<sup>33</sup>), à manipuler l'affinité décelée, ou construite, entre la tradition confucéenne et l'autoritarisme<sup>34</sup>. Le débat sur le Néo-autoritarisme en Chine en est un bon exemple. Ce dernier tente de réhabiliter le confucianisme tout en l'associant avec le concept de « valeurs asiatiques ». Ce processus de réhabilitation partielle (instrumentale) coïncide avec l'émergence des discours autoritaires en Asie<sup>35</sup>. De plus, et selon Virginia Suddath, des discussions récentes dans les cercles de

---

*philosophy in the 21st century.*] Taipei, Taiwan, 台湾学生数据[Taiwan student publishing house], 2003. p.69-70

<sup>30</sup> Chengxuan, He et Suping Li. 儒学与现代 society [Ruxue and modern society]. Shengyang, Chine, 沈阳出版社 [Shenyang publishing house], 2001. p.6

<sup>31</sup> Yunzhi Geng. «L'héritage du confucianisme et la modernisation chinoise.» Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques*. Paris, France, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1991. p.176

<sup>32</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.134

<sup>33</sup> Jiang Zemin avait fait mention que le confucianisme est un élément clé la culture des entités des deux côtés du détroit (en référence à Taiwan). John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, Harvard-Yenching Institute, 2008. p.197

<sup>34</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. Honolulu, États-Unis, The University of Hawaii Press, 1992. p.43

<sup>35</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. *Op.cit.*, p.89

sciences sociales, repensant le confucianisme et son influence en Asie de l'Est, ont tendance à décrire le confucianisme contemporain comme une sorte de « *software* » moral agissant directement sur le « *hardware* » de l'autoritarisme des pays d'Asie de l'Est<sup>36</sup>. Cette association du concept de « valeurs asiatiques » avec celui de confucianisme est intéressante, parce qu'en fait les valeurs confucéennes ne sont pas dominantes en Asie de l'Est. Elles peuvent, s'il est possible de faire une distinction claire entre les valeurs confucéennes, ce qui est *ru* (儒)<sup>37</sup> et ce qui fait partie de la culture populaire, être décelables dans certaines pratiques sociales de certains groupes résidants dans certains pays, mais sans plus. Ce qu'il faut bien comprendre c'est que, selon notre point de vue, il ne reste rien, dans les constitutions des États du monde dit sinisé contemporain, de l'ancien régime mandarinal<sup>38</sup>. Tout fut balayé pour faire place à des institutions qui sont plus à l'image de celles des régimes politiques en place ou aux institutions occidentales. Et donc, dans le monde sinisé d'aujourd'hui, l'ancien ordre social confucéen a clairement perdu sa position dominante en Asie de l'Est<sup>39</sup>, certains vont même jusqu'à dire qu'il a complètement disparu<sup>40</sup>. Notre jugement d'abonde pas vers cette vision extrême (la disparition du confucianisme), cependant, nous soutenons le fait que sa « domination », si une telle chose a existé<sup>41</sup>, a disparue.

---

<sup>36</sup>Virginia Suddath. «Ought we throw the Confucian baby out with the authoritarian bathwater? : A critical inquiry into Lu Xun's Anti-Confucian Identity». Dans : Peter D Hershock et Roger T Ames (eds). *Confucian Cultures of authority. Op.cit.*, p.216

<sup>37</sup> En référence ici à l'école des lettrés. Confucius faisait parti de cette tradition de lettré, sans toutefois être la tradition en tant que telle. Nous reviendrons sur cette distinction entre la culture, le confucianisme et la tradition dans le chapitre 4.

<sup>38</sup>Léon Vandemeersch. *Le nouveau monde sinisé*. Paris, France, Presses Universitaires de France, Perspectives internationales, 1986. p.193

<sup>39</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. New York, États-Unis, Cambridge University Press, 2000. p.4

<sup>40</sup> Léon Vandermeersch. *Le nouveau monde sinisé*. Paris, France, Presses Universitaires de France, Perspectives internationales, 1986. p.168

<sup>41</sup> Nous reviendrons sur les problèmes concernant l'explication culturaliste de la continuité du confucianisme à travers le temps dans le chapitre 4.

### C. Pertinence du débat : utilisations et conséquences

Ce débat est important et les conséquences de ce dernier dans le monde sont bien réelles<sup>42</sup>. Il ne s'agit pas ici d'un simple débat théorique portant sur une analyse culturelle de l'Asie de l'Est ou de la Chine. Les conclusions de ce débat et son influence ont des effets tangibles sur la légitimité des théories de la démocratisation et des droits humains et sur celle des systèmes politiques autoritaires. Ce concept permet aux pays comme la Chine de mettre en place ses propres normes politiques, en ce qui concerne la nature de son système et les pratiques qui lui sont inhérentes. Les pays de l'Asie de l'Est ont commencé à utiliser ce discours à caractère culturel, parce qu'ayant une plus grande portée, pour légitimer leurs actions répressives<sup>43</sup>. Le concept de « valeurs asiatiques » permet en fait de construire, pour ces régimes, un cadre analytique pouvant légitimer l'autoritarisme étatique. Voilà où réside l'importance de ce discours culturel à travers l'Asie, l'Afrique et le Moyen-Orient. Il faut comprendre que cette vision culturelle du politique n'est en fait qu'une pièce justificative, élaborée par des acteurs politiques et académiques, pour soit légitimer des régimes et des pratiques autoritaires ou encore, dans le cas du discours académique, pour en offrir une explication exclusive. Ce qu'il est alors possible d'observer, c'est la manipulation du concept de « valeurs asiatiques » pour faire la défense de l'autoritarisme<sup>44</sup>. Cet argumentaire, quoiqu'étant en perte de vitesse, est toujours une ressource argumentaire accessible et refait toujours surface lorsque les questions de démocratie et de pratiques étatiques – concernant les droits de la personne – sont abordées.

---

<sup>42</sup> Michael D, Barr. *Cultural Politics and Asian Values : the tepid war. op. cit.*, p.4

<sup>43</sup> Marina Svensson. «The Chinese debate on Asian Values and Human Rights.» Dans : Michael Jacobsen et Ole Bruun (eds.). *Human rights and Asian values : contesting national identities and cultural representation in Asia. Op.cite.*, p.200

<sup>44</sup> Michael D, Barr. *Cultural Politics and Asian Values : the tepid war. Op.cit.*, p.177

C'est donc un certain opportunisme politique qui a motivé la construction du discours des « valeurs asiatiques ». Ce dernier sert à justifier l'autoritarisme en prétextant des différences culturelles, primordiales, et donc irréconciliables, entre la Chine et l'Occident<sup>45</sup>. La culture traditionnelle de l'Asie de l'Est est présentée comme ayant une influence originale en ce qui concerne la compréhension et l'élaboration des types de régimes politiques<sup>46</sup>, des valeurs et des comportements de la population. La source culturelle des « valeurs asiatiques » est le plus souvent le confucianisme<sup>47</sup>. Il faut cependant bien comprendre que ce concept ne fait pas référence à l'ensemble d'enseignements éthiques véhiculés par Confucius (*Kongfuzi* (孔子 (551-479 av. J.-C.)), mais bien à une modélisation culturaliste de celui-ci, et que plusieurs régimes asiatiques disposaient déjà, dans leurs répertoires culturels, d'une bonne dose de paternalisme et de respect de la hiérarchie.

Finalement, ce qu'il faut aussi comprendre c'est que depuis le début du débat sur « valeurs asiatiques », il est possible de constater que les culturalistes, surtout des intellectuels chinois<sup>48</sup>, ont tenté de prouver qu'il existait une connexion directe entre le confucianisme et l'Asie de l'Est pour expliquer le développement économique rapide du Japon et de la Corée du Sud. Ces derniers ont donc tenté d'identifier les pratiques culturelles qui pouvaient être dites « favorables » au développement économique pour ensuite les placer sous l'égide du « confucianisme »<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. *Op.cit.*, p.86

<sup>46</sup> Tianjian Shi. «Is There an Asian Value ? Popular Understanding of Democracy in Asia.» Dans :Dali L. Yang et Litao Zhao (eds.). *China's reform at 30 : Challenges and Prospects*. *Op.cit.*, p.189

<sup>47</sup> Michael D, Barr. *Cultural Politics and Asian Values : the tepid war*. *Op.cit.*, p.5

<sup>48</sup> Surtout durant les années 1970.

<sup>49</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.90

## CONCLUSION

Malgré tout, et comme il en sera fait mention tout au cours du chapitre trois, il existe un problème sous-jacent à ce débat : aucun de ces termes n'a été clairement défini préalablement. La représentation culturelle étayée dans le débat concernant les « valeurs asiatiques », et plus tard dans celui concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine, ne fait que construire une culture asiatique essentialisée dans un cadre sinisé. On entend par là un certain discours renouant avec celui du despotisme oriental<sup>50</sup> plutôt que celui d'une renaissance culturelle de l'Asie. Parfois, certains auteurs tentent de séparer autoritarisme et confucianisme. Cependant, il demeure que l'amalgame *Asie de l'Est* et *Asie confucéenne* persiste, augmentant ainsi la portée du discours culturel.

L'importance claire du discours sur les « valeurs asiatiques », et surtout la composante confucéenne de celui-ci, nous amène donc au sujet principal de cette thèse : celui de l'argumentaire culturaliste concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine. Cet argumentaire est étroitement lié au concept de « valeurs asiatiques ». Il possède un contenu beaucoup plus élaboré et plus complexe. Le chapitre trois procède directement à une déconstruction minutieuse de cet argumentaire, révélant d'abord son caractère primordialiste, et ce faisant exposant sa fécondité en ce qui concerne la culture politique de la Chine. Après cet exercice d'explication, j'aborderai les implications politiques du déploiement de ce discours.

---

<sup>50</sup> En référence ici au livre de K.A. Wittfogel. Karl A Wittfogel. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Etats-Unis, Yale University Press, [1953]1967. 556p.

### **CHAPITRE 3**

#### **ÉTAT DE L'ARGUMENTAIRE CULTURALISTE**

##### **Introduction à l'argumentaire culturaliste**

Selon les culturalistes, la principale cause de la résilience de l'autoritarisme en Chine est sa culture politique. La Chine est dominée, depuis plus de 25 siècles, par le confucianisme, essence de la culture et tradition chinoise et élément fondamental de l'identité chinoise. Cette dernière valorise l'antithèse de la démocratisation, soit l'autoritarisme, et son système politique, malgré les pressions internes et externes<sup>51</sup>, se régénère et se reproduit dans ces termes, si bien que l'on parle maintenant de résilience de l'autoritarisme en Chine. Cette résilience est causée par la culture, définie par les culturalistes comme un facteur persistant et durable, définissant la mémoire collective des Chinois.

Ce chapitre est divisé en deux parties. Cette division provient du fait que l'argumentaire culturaliste, quoiqu'utilisant principalement le confucianisme, se découpe en deux écoles bien distinctes : (1) celle du confucianisme comme étant la raison fondamentale expliquant la résilience de l'autoritarisme en Chine, et (2) celle expliquant qu'en fait, c'est le légisme, sous le voile du discours confucéen, qui a dominé le système politique chinois et donc est responsable de la résilience autoritaire. L'explication de l'autoritarisme fondée sur le confucianisme est la plus ancienne de ces deux écoles, et elle se situe aussi au cœur du débat concernant les valeurs asiatiques. Dans les deux cas, malgré qu'il existe certaines nuances,

---

<sup>51</sup> En référence à la théorie des «*linkage/leverage*» de Lucan A. Way et Steven Levitsky. Lucan A Way et Steven Levitsky. «Linkage, leverage and the Post-Communist divide.» *East European Politics and Societies*, Vol.21, No.1, 2007. pp.48-66

on remarque une utilisation du confucianisme, ou des effets de son discours, pour justifier et légitimer des pratiques autoritaires. En ordre d'apparition dans le temps et en terme d'importance, les deux argumentaires, quoique se recoupant parfois, sont expliqués de façon exhaustive dans cette partie.

En ce qui concerne l'argumentaire culturaliste proprement dit, nous montrerons dans un premier temps comment les éléments précis de la doctrine confucéenne, en tant qu'idéologie « dominante », permettent et soutiennent l'autoritarisme en Chine. Il sera expliqué, ensuite, comment, selon les culturalistes, le confucianisme a pu influencer l'ensemble du système socio-politique chinois depuis le début de l'ère impériale. Enfin, les conséquences de cette utilisation instrumentale de la doctrine confucéenne seront mises en synthèse pour démontrer les implications de l'argumentaire culturaliste dans la sphère publique.

La deuxième partie de la revue de littérature concernant l'argumentaire culturaliste rend compte de l'argument que nous nommerons confucianisme légiste. En premier lieu, l'argumentaire sera brièvement introduit, pour permettre une meilleure compréhension de l'ensemble de l'argumentaire culturaliste. En second lieu, la composition et l'importance de l'argumentaire confucéen légiste seront étayées, puis, finalement, les conséquences et conclusions qui découlent du recours à cette approche seront exposées. Le point central de cet argumentaire est que c'est le légisme, sous le couvert symbolique du confucianisme, qui représente la caractéristique fondamentale, selon les tenants de cette thèse, de la tradition politique chinoise.

De façon globale, l'argumentaire culturaliste propose que la culture, et notamment le confucianisme ou le légisme, a modelé les comportements politiques et sociaux des Chinois depuis le tout début de l'ère impériale : c'est cette culture qui aurait influencé la construction des institutions politiques et sociales<sup>52</sup>, et qui aurait permis au système politique autoritaire de perdurer dans le temps jusqu'à aujourd'hui. En d'autres termes, la culture expliquerait la résilience de l'autoritarisme en Chine. Cependant, il importe ici de noter que les interprétations du confucianisme ou du légisme et, plus généralement, de la culture chinoise, offertes par les tenants de l'argumentaire culturaliste, (1) ne contiennent pas tous les éléments des doctrines ci-haut mentionnés, (2) en présentent des interprétations contingentes et donc ne peuvent être considérées comme reflétant la complexité des doctrines, et encore moins la culture chinoise elle-même.

### **1-L'argumentaire culturaliste : Le confucianisme**

#### **A. Le confucianisme comme synonyme de la « tradition » et de l'autoritarisme.**

Tout d'abord, pour les culturalistes, avant même d'aborder la question de la culture, il faut prendre en considération le climat et la géographie à l'intérieur desquels le confucianisme a émergé, pour expliquer le développement politique de la Chine.

---

<sup>52</sup> En ce sens, ce type d'argument rejoint la thèse de la « dépendance au sentier » (*path dependency*) étayée par Robert D. Putnam dans : Robert D. Putnam. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey, États-Unis, Princeton University Press, 1993. 258p.

Selon eux, la culture chinoise est historiquement basée sur le pouvoir agraire. Elle est aussi entretenue par les liens créés par des rituels religieux<sup>53</sup>. Ce type d'environnement à produit, selon les tenants culturalistes, une tradition culturelle particulière, caractérisée par un système hiérarchique avec de grandes distinctions sociales, la mobilisation massive de la force de travail, la primauté du groupe sur l'individu<sup>54</sup>, la ritualisation de toutes les dimensions de la vie sociale, et enfin des frontières claires entre la réflexion pure et une éthique basée sur le service, l'obligation et l'émulation<sup>55</sup>. De cette culture agraire découlent les rites, essentiels à la culture chinoise, et formant un ensemble de règles strictes visant à contrôler le social. Suivant sa compilation ultérieure, durant la Période des « Printemps et Automnes » (*Chunqiu shidai* (春秋时代)(770-476 av. J.-C.)), ce corpus sera repris et réinterprété par Confucius<sup>56</sup> pour en faire la base de son enseignement et de sa doctrine, plus tard connu sous le nom de confucianisme<sup>57</sup>. Cet enchaînement « logique », des rites au confucianisme, forme la base associative qui existe entre la culture chinoise et le confucianisme. Les culturalistes prétendent en fait que le corpus repris et transmis par Confucius est l'expression même de la culture chinoise originelle ; d'où l'analogie entre

---

<sup>53</sup> David N Kneightley. «Early Civilization in China : Reflections on How it Became Chinese.» Dans: Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. Berkeley, États-Unis, University of California Press, 1990. p.49

<sup>54</sup> Il faut comprendre ici l'infonction du rôle social en tant que singularité ; le sujet n'existe que comme sujet en relation aux autres, il est la somme de ses rôles sociaux.

<sup>55</sup> David N. Kneightley. «Early Civilization in China : Reflections on How it Became Chinese.» Dans: Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.51

<sup>56</sup> Malgré ce qu'en disent les culturalistes, il existe en Chine, comme en Occident, plusieurs débats concernant l'exactitude de ces propos, à savoir les dates de compilations et les auteurs véritables de ces manuscrits. (Voir chapitre 4, section C).

<sup>57</sup> Note aux lecteurs : Il n'est pas question ici de traiter de l'ensemble du corpus de l'enseignement confucéen. Seules les parties utilisées par l'argumentaire culturaliste, et leur explication, seront étayées dans la présente revue de littérature.

confucianisme et culture chinoise. C'est pourquoi, selon Guo Qiyong, le fait d'étudier le confucianisme est en fait l'étude de la genèse de la culture chinoise traditionnelle<sup>58</sup>.

De prime abord, le confucianisme est, selon Chen Lai, le produit du développement culturel des trois premières dynasties (Xia (夏 ( env. 2070-1600 av. J.-C.)), Shang (商 (env.1600-1046 av. J.-C.)), Zhou (周 (1045-256 av. J.-C.))<sup>59</sup>. Il regroupe les réglementations rituelles (*li* (礼))<sup>60</sup>, déjà présentes sous les Zhou (1045– 256 a.v.J.C.) ; une philosophie de vie et d'actions; une doctrine quant à l'économie politique; une éthique communautaire et les règles de l'éthique individuelle<sup>61</sup>. Il considère les rites comme étant le fondement de la société et comme déterminant l'ordre qui règne entre les humains : c'est l'armature de la société civilisée<sup>62</sup>. C'est le *li* qui, pour les culturalistes, pose les fondements de l'ordre familial confucéen, qui met en place les concepts de hiérarchie et de piété filiale (*Xiao* (孝)) : il renforce les relations hiérarchiques établies dans le social : entre les individus, les clans et les familles, et au sein de la famille elle-même<sup>63</sup>. La base de cet enseignement exprime déjà un modèle de société reposant sur l'autorité et la soumission passive et demandant donc un système politique possédant une grande force symbolique et culturelle.

---

<sup>58</sup> Qiyong Guo. «中国大陆地區近五年 (1993-1997) 来 [Ruxue studies over the previous five years in mainland.]» Dans : Shuxian Liu (ed.). 儒家思想在现代东亚：中国大陆與台湾篇 [Rujia thought in Modern East Asia : mainland China and Taiwan.]. Taipei, Taiwan, 中央研究院 [Academia Sinica], 中国文哲研究所筹备处 [Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy.], 2000. p.60

<sup>59</sup> Chen Lai cité par : John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse. Op.cit.*, p.108

<sup>60</sup> Note pour cette partie : Sauf sur avis contraire les termes de réglementations rituelles et de rites sont l'équivalent de *li* soit 礼.

<sup>61</sup> Yuzô Mizoguchi. «Confucianisme et sociétés asiatiques.» Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques. Op.cit.*, p.18

<sup>62</sup> Léon Vandermeersch. «Le mariage suivant le ritualisme confucianiste.» Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques. Op.cit.*, p.54

<sup>63</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective.* Wesport, États-Unis, Praeger, 2002. p.234

Se trouvant à la source du système politique chinois et étant régis par les rites, le système familial confucéen forme le cadre institutionnel le plus approprié pour étayer l'influence profonde du confucianisme et expliquer la tradition politico-culturelle chinoise<sup>64</sup>. Ce système est basé sur les trois liens d'obéissance (*San cong* (三从)), posant la domination de l'Empereur sur le peuple, de l'aîné sur le jeune et de l'homme sur la femme<sup>65</sup>. La famille, dans la culture traditionnelle, est principalement dominée par le patriarche, demandant la soumission filiale des enfants<sup>66</sup>. Et parce que la famille, et non la société civile, est l'unité primordiale de l'identité chinoise<sup>67</sup> et que le système politique est pensé comme étant un prolongement naturel de la famille, il en découle que le gouvernement idéal confucéen se trouve dans la continuité de la famille idéale confucéenne : il doit protéger, promouvoir la cohésion, la solidarité<sup>68</sup>, être dirigée par un père fort et strict à qui tous doivent obéissance.

D'après l'argumentaire culturaliste, c'est ce modèle familial confucéen qui, en tant qu'unité primordiale de socialisation, met l'accent sur la piété filiale et la soumission à l'autorité patriarcale, et prépare l'individu à l'obéissance passive envers le souverain. L'attitude face au pouvoir étatique et les relations entre l'État et la société sont donc largement définies par la culture<sup>69</sup> qui prend forme au sein de la famille. C'est pour cette raison que, pour les culturalistes, la famille est perçue comme étant la matrice structurelle de l'État. Partant de ce point, le fait que l'ordre familial parfait est l'unification de la famille sous le patriarche, il

---

<sup>64</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. New York, États-Unis, Routledge, 2005. p.159

<sup>65</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. Cambridge, États-Unis, Cambridge University Press, 1993. p.31 et 34

<sup>66</sup> Jean de Miribel et Léon Vandermeersch. *Sagesses Chinoises : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris, France, Flammarion, Dominos, 1997. p.19

<sup>67</sup> Lucian P. Pye. *Asian power and politics : the cultural dimensions of authority*. *Op.cit.*, p.48

<sup>68</sup> *Idem* p.63

<sup>69</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.355

devient naturel, pour les Chinois, que l'ordre politique parfait doive être l'unification du peuple (famille) sous la volonté de l'Empereur (patriarche). Les Chinois ont donc le sentiment que l'autorité ne devrait avoir aucune limite précise, comme celle du père, et donc ces responsabilités ne devraient pas être définies de façon rigoureuse non plus<sup>70</sup>. C'est là en fait la tension qui existe entre le rituel (*li*) et les lois (*fa* (法)), entre le règne des hommes et la suprématie du droit<sup>71</sup>.

Selon Lucian Pye, c'est en fait ce qui pousse bon nombre de Chinois à concevoir le pouvoir comme devant être dans les seules mains de l'autorité centrale<sup>72</sup> : le pouvoir doit être, comme dans le cas du père, indivisible. L'indivisibilité pose l'unicité et celle-ci, l'ordre et l'harmonie. Le fait de diviser fait référence à la compétition, au désordre et aux caprices. Donc, cette idée, voire même cette nécessité, d'indivisibilité pose d'emblée le déni de la participation du peuple aux processus politiques, il ne participe pas et ne doit également pas se sentir concerné : l'Empereur est le père et le peuple, ses enfants. Il est donc normal que ces derniers ne soient ni impliqués, ni concernés. La population, de par les impacts de la socialisation du système familial confucéen, est de nature passive et accepte n'importe quel type de régime<sup>73</sup>, tant que celui-ci respecte les enseignements confucéens. En fusionnant l'État et la société, le pays et la famille (*Guojia* (国家))<sup>74</sup>, le confucianisme établit la base

---

<sup>70</sup> Lucian P. Pye. *Asian power and politics : the cultural dimensions of authority*. *Op.cit.*, p.66

<sup>71</sup> Liang Qi-Chao soulève cette tension entre le principe de *li* et de «*fa*». Cette tension s'explique, selon Liang, par le fait que le système de gouvernance confucéen met l'accent sur les rites et le règne des hommes, mettant de côté les lois et le droit, créant ainsi une carence de modernité politique et sociale (basé sur la suprématie du droit («*Rule of Law*») selon Liang). Chen-Te Yang. «自由與限制——梁啟超思想中的個人、禮與法 [Liberty and constraints: the individual, the li and the law in the thought of Liang Qi-Chao] ». 台大歷史學報[Taiwan National University Journal of history], No.34, Taiwan, 2004. pp.43-85

<sup>72</sup> Lucian P. Pye. *Asian power and politics : the cultural dimensions of authority*. *Op.cit.*, p.184

<sup>73</sup> Xiaoqin, Guo. *State and Society in China : Confucianism, Leninism and economic development*. New York, États-Unis, Routledge2003. p.110

<sup>74</sup> Idem.

des normes sociales et politiques ainsi que celles de l'éthique personnelle du peuple chinois<sup>75</sup>, il est aussi, selon l'argumentaire culturaliste, la base de l'identité nationale et culturelle<sup>76</sup>. Le confucianisme est donc la caractéristique la plus déterminante de la culture et de la vision politique chinoise. Il a formé et continue d'influencer les comportements et les attitudes des Chinois<sup>77</sup> puisqu'il se trouve au cœur de l'unité primordiale de socialisation du peuple chinois, la famille : il est en le principe structurant.

De par son système familial, le confucianisme prône un type de société hiérarchique basé sur deux principaux concepts : le concept de « rectification des noms » (*Zhengming* (正名))<sup>78</sup>, de par lequel chacun doit reconnaître les différences, et le *Zhongyong* (中庸), justifiant l'acceptation des inégalités socio-hiérarchiques<sup>79</sup>. Le concept de *Zhengming*, découlant de la remise en ordre de la famille, demande cette rectification et distinction des rôles sociaux, solidifie et encourage les différenciations de statuts<sup>80</sup>. Venant le compléter, le concept de *Zhongyong* soutient le statu quo, tant au niveau social que politique. Le *Zhong* étant le milieu, donc ne pas avoir d'aspiration de mobilité sociale<sup>81</sup>, et le *Yong*, étant l'impossibilité de changements sous forme d'action, le *Zhongyong* s'étaye donc comme étant une version active de la passivité<sup>82</sup>, comme une acceptation active de l'immobilisme social.

---

<sup>75</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.33

<sup>76</sup> Wenshan Jia. «The study of Chinese political culture from the perspective of communication as social construction». Dans: Sujian Guo et Baogang Guo (eds.). *Challenges facing Chinese political development*. Lanham, États-Unis, Lexington books, Rowan & Littlefields Publishers Inc., 2007. p.39

<sup>77</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans :Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. New York, États-Unis, Routledge, 2000. p.67

<sup>78</sup> Doctrine de rectification des noms.

<sup>79</sup> Jean de Miribel et Léon Vandermeersch. *Sagesses Chinoises : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. *Op.cit.*, p.47

<sup>80</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.30

<sup>81</sup> En ce sens, le *zhong* implique aussi la soumission au père : ne pas chercher à lui tenir tête, à vouloir être le patriarche.

<sup>82</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader: A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.104-105

Les concepts de *Zhongyong* et de *Zhengming* ont profondément influencé la psyché sociale et la culture politique des Chinois. Luo Guang soutient le fait que les Chinois, effectivement influencés par la conception de la hiérarchie que pose le *Zhongyong*, ont tendance à se soumettre à l'autorité et à rarement se comporter de façon radicale (qui sort des rangs)<sup>83</sup>. Le *Zhongyong* est donc, dans l'argumentaire culturaliste, un guide pour la conduite politique et sociale : il agit, aidé de la puissance symbolique du *li*, comme une force coercitive culturelle sur les croyances et les comportements de la population chinoise<sup>84</sup>. Il devient alors naturel que la société soit contrôlée par un appareil étatique dominé par un empereur au pouvoir indivisible<sup>85</sup> sans qu'il n'existe d'opposition tangible à l'ordre politique : chacun a son rôle et doit le respecter. Si tous respectent leurs rangs et agissent en tant que tel, tous agissent en conformité avec les rites et donc respectent le principe d'harmonie suprême (*Taihe* (太和))<sup>86</sup>.

Le confucianisme est aussi perçu comme étant lié à l'autoritarisme parce qu'il a servi les régimes autoritaires et que les souverains qui se sont dits confucéens ont toujours été en accord avec des politiques de cet ordre. Le confucianisme rend légitime le système politique impérial chinois avec le recours au concept de mandat du ciel (*Tianming* (天命)). Celui-ci donne une légitimité culturelle profonde à l'Empereur, fils du ciel, pour régner sur l'ensemble de l'empire : c'est le confucianisme qui procure cette légitimité à l'Empereur. Les doses importantes d'autocratie et d'autoritarisme qui se trouvent dans le confucianisme

---

<sup>83</sup> Guang, Luo. 中国哲学的精神 [*The spirit of Chinese philosophy*]. Taipei, Taiwan, 台湾学生书局[Taiwan student publishing house], 1990. p.152-153

<sup>84</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader: A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.107

<sup>85</sup> Léon Vandermeersch. *Le nouveau monde sinisé*. *Op.cit.*, p.187

<sup>86</sup> Pour exprimer la façon de penser confucéenne, le style de cette phrase est calqué sur l'analogie confucéenne.

le rendent particulièrement attirant pour le souverain<sup>87</sup>. Le confucianisme en tant que principale force culturelle socialisante, permet de conserver une population docile. Ce n'est donc pas un accident si le confucianisme a servi d'idéologie officielle aux dynasties impériales<sup>88</sup>. Parce qu'ancrés dans le système familial confucéen, ces sentiments favorables au despotisme se retrouvent dans la culture populaire chinoise. L'émergence de despotes est donc vue comme le résultat naturel de la culture politique.

L'ensemble des points précédents permet aux culturalistes de conclure que le système impérial est la réalisation de l'ordre politique confucéen. C'est cette moralisation profonde de la politique, à l'aide du *li* confucéen, du système familial et des concepts ci-haut mentionnés, qui justifie et permet à l'autorité de l'État (représentant du ciel) de s'immiscer dans chaque recoin de la société<sup>89</sup>. De plus, le système familial étant en accord avec les rites, les Chinois acceptent et ont encore cette conscience de la hiérarchie et du respect qu'elle implique. Cela explique, selon l'interprétation qu'en donne Zhao Suisheng, le fait que la majorité des Chinois s'en remettent aux jugements de leurs supérieurs lorsque vient le temps d'agir<sup>90</sup> et acceptent l'ordre politique tel qu'établi par le parti communiste. La doctrine confucéenne permet de maintenir la hiérarchie sociale et de légitimer, de par sa force symbolique et culturelle, l'autorité politique du système en place<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.53

<sup>88</sup> *Ibid* p.35

<sup>89</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.234

<sup>90</sup> Suisheng Zhao. «Political liberalization without democratization : Pan Wei's proposal for political reform.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. New York, États-Unis, M.E. Sharpe, An East Gate Book, 2006. p.67

<sup>91</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. *Op.cit.*, p.149

Ces points permettent aux culturalistes de soutenir le fait que le système socio-politique chinois est caractérisé par une dépendance envers l'autorité, par la soumission de l'individu au groupe<sup>92</sup> et que sa caractéristique fondamentale est l'autoritarisme<sup>93</sup>. C'est, selon eux, le confucianisme qui a contribué à son élaboration et son maintien<sup>94</sup>. Il n'est donc pas un outil passif du gouvernement<sup>95</sup>. C'est ce dernier qui a permis à la bureaucratie d'être stable à travers le temps<sup>96</sup> et d'être contrôlée de façon effective par l'État<sup>97</sup>. C'est par le biais du *li* confucéen, qui met l'accent sur le règne par la vertu et sur le gouvernement des hommes<sup>98</sup>, que le système formalise les rites pour les appliquer et diriger les comportements sociaux.<sup>99</sup> La tradition confucéenne a donc muni l'État chinois d'une base philosophique et culturelle pour légitimer sa domination sur la société<sup>100</sup>. En ce sens pour les tenants de l'argumentaire culturaliste, le confucianisme est perçu comme étant l'expression de la tradition politico-culturelle chinoise.

## B. Explications concernant la continuité du confucianisme

Ayant expliqué l'influence du confucianisme dans la construction socio-politique de la Chine, il faut maintenant voir, selon les culturalistes, comment cette doctrine a su persister en Chine;

---

<sup>92</sup> Shaohua Hu. *Explaining Chinese democratization*. Westport, États-Unis, Praeger, 2000. p.9

<sup>93</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.1

<sup>94</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. *Op.cit.*, p.69

<sup>95</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.4

<sup>96</sup> *Ibid.* p.5

<sup>97</sup> Xiaoqin, Guo. *State and Society in China: Confucianism, Leninism and economic development*. *Op.cit.*, p.26

<sup>98</sup> Baohui Zhang. «Toward the rule of Law: Why China's path will be different from the West.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China: Rule of Law vs. Democratization*. *Op.cit.*, p.128

<sup>99</sup> Jean de Miribel et Léon Vandermeersch. *Sagesses Chinoises : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. *Op.cit.*, p.104

<sup>100</sup> Xiaoqin, Guo. *State and Society in China : Confucianism, Leninism and economic development*. *Op.cit.*, p.183

comment est-il possible d'expliquer son influence actuelle et donc sa continuité dans la mentalité chinoise.

Premièrement, il faut comprendre le confucianisme comme étant aussi un ensemble d'enseignements visant à éduquer, et à structurer la population, comme son système familial le démontre. Ce sont les canons confucéens (*Daxue* (大学), *Lunyu* (论语), *Zhongyong* (中庸), *Liji* (礼记)), qui sont devenus les bases de l'éducation chinoise (depuis la dynastie des Han, 202 av. J.C. – 220) et ont influencé le système de sélection de fonctionnaires impériaux jusqu'à la fin de l'Empire. L'État chinois a utilisé aussi l'enseignement confucéen pour construire le système d'éducation nationale et a donc unifié la doctrine et son interprétation. En ce sens, ce que les culturalistes soutiennent en fait, c'est que le confucianisme est devenu un courant de pensée unifié, et immuable. Ils suggèrent qu'il s'est transmis, depuis les Han, de façon naturelle d'une dynastie à l'autre, malgré le fait que chacune d'entre elles aient pu mettre l'accent sur différents éléments de la doctrine, sans toutefois en changer les grandes orientations. Par exemple, les culturalistes reconnaissent le fait que plusieurs branches et interprétations du confucianisme ont existé en Chine. Des branches reconnues de l'enseignement confucéen dit primitif, Mencius (*Mengzi* (孟子) (372-289 av. J.-C.)) représente ce qu'ils qualifient d'« aile populiste » et celle de Xunzi (荀子 (312-230 av. J.-C.)), d'autoritaire<sup>101</sup>. Selon les tenants de l'argumentaire culturalistes, il est juste de dire que c'est la vision de ce dernier qui a été la plus dominante en Chine depuis le début du système impérial. Selon eux, c'est son interprétation qui est la plus fidèle à l'enseignement du maître (Confucius) en ce qui concerne la mise en place et la conservation de la sphère politique

---

<sup>101</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.32

(l'art de gouverner). C'est cette acceptation, et cette domination, de la branche de Xunzi qui, selon les culturalistes, met au jour la vraie nature du confucianisme, soit l'autoritarisme. Xunzi met l'accent sur le pouvoir comme étant le but implicite de l'État chinois. Il construit la base des institutions sur la coercition physique et symbolique dans le but de maintenir et renforcer le système politique basé sur la rectitude rituelle<sup>102</sup>.

Les culturalistes affirment que c'est l'enseignement de ce dernier et non celui de Mengzi, qui a été transmis et qui est devenu synonyme de confucianisme tout au long de l'ère impériale. Depuis les Song (960-1279), jusqu'au tournant du siècle dernier, la position dominante du confucianisme dans la culture politique traditionnelle chinoise n'avait jamais été vraiment remise en question<sup>103</sup>. L'unité ainsi que la domination de la doctrine confucéenne<sup>104</sup>, telle que démontrée par les culturalistes, ont permis l'unité politique et sociale durant l'ensemble de l'histoire de la Chine.

Cette continuité et unité temporelle du confucianisme, construites par les tenants de l'argumentaire culturaliste, ont permis à ces derniers de justifier le fait que l'arrivée au pouvoir du parti communiste chinois n'était en fait que la continuité des mœurs politiques traditionnelles. Dans le même fil d'idée, plusieurs auteurs<sup>105</sup> soutiennent le fait que le marxisme chinois n'est en fait que le prolongement naturel du système traditionnel<sup>106</sup>. Le parti communiste chinois est selon eux le produit de la continuité des structures sociales et

---

<sup>102</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.13

<sup>103</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. *Op.cit.*, p.146

<sup>104</sup> Bien qu'à notre avis, cette unité soit illusoire.

<sup>105</sup> Notamment Li Zehou (李泽厚) et Jin Guantao (金观涛).

<sup>106</sup> Daniel A, Bell. *China's new Confucianism : politics and everyday life in a changing society*. Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 2008. p.10

des racines sociales et culturelles de la Chine<sup>107</sup>. C'est l'influence du confucianisme, en tant que fondation culturelle, dans la construction du système politique et des institutions sociales, qui est la cause de ce cheminement politique spécifique et de la continuité du système autoritaire. Le rôle du parti communiste chinois est donc vu, par les culturalistes, comme étant en continuité directe avec le gouvernement traditionnel chinois<sup>108</sup> : les pratiques politiques adoptées depuis 1949 sont ancrées dans la culture chinoise et elles ne disparaîtront pas après lui non plus<sup>109</sup>. Alors, la politique en Chine populaire ne peut pas être pensée comme étant détachée de cette tradition impériale autoritaire<sup>110</sup>, bien au contraire. Les institutions politiques chinoises baignent encore dans cet environnement culturel unique démontrant l'importance profonde de la culture chinoise<sup>111</sup> sur le système et la culture politique. On observe aussi, depuis 1987, une soudaine popularité du concept de néo-autoritarisme. Certains auteurs, tel Fu Zhengyuan, voient en cela une preuve de la persistance de l'héritage politique traditionnel à l'intérieur des éléments les plus modernes de la Chine<sup>112</sup>.

---

<sup>107</sup> Pan Wei. «Reflections on the Consultative Rule of Law Regime : A response to my critics.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. *Op.cit.*, p.247-251

<sup>108</sup> Suisheng Zhao. «Toward the Rule of Law regime : political reform under China's fourth generation leadership.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. *Op.cit.*, p.234

<sup>109</sup> Suzanne Odgen. «Don't judge a country by its cover : Governance in China». Dans : Shiping Hua et Sujian Guo (eds.). *China in the twenty-first century : Challenges and opportunities*. New York, États-Unis, Palgrave Macmillan, 2007. p.57

<sup>110</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.1

<sup>111</sup> Suzanne Odgen. «Don't judge a country by its cover : Governance in China.» Dans : Shiping Hua et Sujian Guo (eds.). *China in the twenty-first century : Challenges and opportunities*. *Op.cit.*, p.52

<sup>112</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.434

### C. Conséquences et conclusions de l'argumentaire

Ce qu'avancent les tenants de l'approche culturaliste, c'est que le confucianisme est l'expérience collective de la nation chinoise à travers le temps<sup>113</sup> et c'est la force culturelle dominante en Chine depuis les Han<sup>114</sup>. Ce dernier a eu des répercussions, sur la société et la culture chinoise, inégalées à travers l'histoire<sup>115</sup> puisque c'est celui-ci qui était, et est, le gérant de la vie politique et sociale en Chine<sup>116</sup>. En plus d'avoir causé des transformations dans les autres courants de pensée<sup>117</sup>, c'est à lui que la plupart des traditions chinoises doivent leur origine<sup>118</sup>. Selon Tu Wei-Ming<sup>119</sup>, l'éthique et la doctrine confucéenne sont devenues virtuellement inséparables du processus de construction politico-morale de la société chinoise depuis environ la dynastie Sui (581-618)<sup>120</sup> et cette « confucianisation » a atteint son apogée durant les Qing (1644-1912)<sup>121</sup>. Somme toute, selon les culturalistes, le

---

<sup>113</sup> Yongnian Zheng. *Discovering Chinese nationalism in China : Modernization, identity and international relations*. Cambridge, États-Unis, Cambridge University Press, 1999. p.73

<sup>114</sup> Nous sommes d'accord pour dire que la lecture offerte par les culturalistes est plus que simplificatrice des réalités historiques chinoises. Le confucianisme a connu plusieurs siècles d'éclipse (période de désunion, etc.) alors que le bouddhisme dominait, et c'est sans parler des renouveau du daoïsme aussi. C'est seulement à partir des Song (960-1279) que le confucianisme connaît un nouvel essor (formation du Néo-confucianisme) pour faire concurrence au bouddhisme. Ce renouveau confucéen est, comme la doctrine néo-confucéenne le laisse paraître, considérablement influencé par la métaphysique bouddhiste et daoïste. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 4.

<sup>115</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. *Op.cit.*, p.146

<sup>116</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.224

<sup>117</sup> Nous faisons ici principalement référence au Bouddhisme et au Daoïsme. *Ibid.* p.13

<sup>118</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.33

<sup>119</sup> D'après les recherches effectuées pour la réalisation de cette thèse, il s'avère difficile de vraiment classer la pensée de Tu Wei-Ming dans le présent débat, soit entre l'approche culturaliste et critique. Ce qu'il faut comprendre, c'est que Tu a été l'un des premiers à promouvoir le retour du confucianisme en Chine ainsi que son importance culturelle pour la nation chinoise. Malgré tout, Tu donne une position que nous considérons nuancée entre les deux côtés du débat : il ne semble pas poser/identifier un déterminisme aussi fort que le font certains des autres auteurs.

<sup>120</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.127

<sup>121</sup> *Ibid.* p.135

confucianisme, dans son essence, n'a pas changé depuis l'ère impériale<sup>122</sup>. Cette tradition est profondément enracinée dans plus de 2500 ans d'histoire, perdure toujours aujourd'hui<sup>123</sup> et est la principale cause de l'immobilisme politique et culturel en Chine.

Les valeurs confucéennes demeurent donc inhérentes à la psychologie, aux comportements et aux attitudes des Chinois, car, selon l'argumentaire culturaliste, contrairement au bouddhisme et au daoïsme, c'est lui qui en est le principe structurant<sup>124</sup>. De par son importance fondamentale, si l'on veut explorer les fondations culturelles de la Chine, il faut comprendre le confucianisme. Ce dernier permet de comprendre le système, les préférences et les comportements politiques formant la base de la culture politique chinoise. Ces spécificités culturelles mettent l'accent sur la famille, le groupe et l'autorité hiérarchique<sup>125</sup>. Selon les tenants de l'argumentaire culturaliste, l'héritage confucéen a donc laissé une marque indélébile sur le gouvernement, la société, les pratiques pédagogiques et politiques, et sur la vie de famille en Chine. Le confucianisme a servi de source d'inspiration pour les interactions sociales et politiques dans l'ensemble du monde sinisé<sup>126</sup> et est, selon Liu Zongxian (刘宗賢) et Cai Degui (蔡德貴), une partie intégrante de la construction psychoculturelle de la nation chinoise<sup>127</sup>. Fang Keli (方克立) poussa la discussion à ce sujet un peu plus loin en qualifiant ce dernier de « structure profonde » (*Shenceng* (深层)) de la culture

<sup>122</sup> Alain Forest, Yoshiaki Ishizawa et Léon Vandermeersch (eds). *Cultes populaires et sociétés asiatiques : appareils culturels et appareils de pouvoir*. Paris, France, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1991. p.29

<sup>123</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.137

<sup>124</sup> Léon Vandermeersch. *Le nouveau monde sinisé*. *Op.cit.*, p.159

<sup>125</sup> Zhengxu Wang. *Democratization in Confucian East Asia : citizen politics in China, Japan, Singapore, South Korea, Taiwan and Vietnam*. New York, États-Unis, Cambria Press, 2008. p.50

<sup>126</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.112

<sup>127</sup> Zongxian Liu et Degui Cai (eds.). 当代东方儒学 [*Contemporary Oriental Ruxue*]. Beijing, Chine, 人民出版社 [People's press], 2003. p.50-51

chinoise<sup>128</sup>. Selon les culturalistes, le confucianisme demeure donc une caractéristique fondamentale, une force vitale<sup>129</sup>, de la mentalité chinoise permettant la compréhension des processus politiques en Chine (ex. : système informel basé sur le règne des hommes et les redevances mutuelles (*Guanxi* (关系)), et ce, même à la fin du 20e siècle<sup>130</sup> (ex. : certains auteurs, comme Zheng Yongnian, surnomment le parti l'« Empereur » et associent son fonctionnement à l'autoritarisme de l'ère impériale.)<sup>131</sup>.

#### D. Conclusion

Pour les culturalistes, il existe différents cheminements historiques entre l'Occident et la Chine et donc nécessairement, différentes conditions culturelles et politiques. Ces dernières structurent l'élaboration des différents types de régimes politiques. Selon Pan Wei, le système politique dépend des conditions sociales et de la tradition culturelle d'un pays<sup>132</sup>. Cette dernière diminue le champ des possibles en ce qui concerne le type de régime politique

---

<sup>128</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.107

<sup>129</sup> Certains, comme Eva Wong, vont même jusqu'à dire que le confucianisme est dans le sang des Chinois et qu'il existe donc dans une relation symbiotique primordiale avec la Sinité. Daniel A. Bell. *China's new Confucianism: politics and everyday life in a changing society*. *Op.cit.*, p.12 D'autres, comme Yu Ying-Shih, soutiennent le fait que le confucianisme est l'essence nationale de la Chine. David L. Hall et Roger T. Ames. *The democracy of the dead : Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China*. Chicago, États-Unis, Open Court, Carus Publishing, 1999. p.33

<sup>130</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.137 La prévalence de la politique informelle en Chine est aussi mentionnée par : Jing, Huang. *Factionalism in Chinese Communist Politics*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2000. p.60-61 et p.71

<sup>131</sup> Les exemples fournis par les culturalistes ne sont jamais très précis dans le cas du parti. Il est possible d'associer le fonctionnement de l'appareil étatique chinois (présent) à ceux des autres systèmes léninistes qui leur est préexistant. Zheng se plaît à dire que la culture influence la façon dont le parti communiste exerce le pouvoir (en parlant de la gestion du personnel bureaucratique et du recours périodique à la force, etc.). Yongnian Zheng. *The Chinese Communist party as organizational emperor: culture, reproduction and transformation*. New York, États-Unis, Routledge, 2010. p.34

<sup>132</sup> Pan Wei. «Toward a Consultative Rule of Law regime in China.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. *Op.cit.*, p.20

concevable<sup>133</sup>. L'histoire politique et la culture de la Chine étant différentes de celles de l'Occident, son système politique l'est nécessairement aussi<sup>134</sup>. Selon Léon Vandermeersch, le fait de refuser l'influence et l'importance de la culture pose plusieurs problèmes de méthodologies quant à l'étude du système politique chinois : les catégories d'analyse occidentales sont, pour ce dernier, de par l'ensemble unique de pratiques et de structures sociales ayant façonné la tradition politique chinoise, inapplicables au système chinois<sup>135</sup>. Il faut donc pouvoir comprendre les « fondations culturelles »<sup>136</sup> de la Chine pour comprendre son système politique. Ces fondements culturels, comme il en fut question au début de cette partie, sont posés comme étant synonyme de confucianisme. Les culturalistes postulent en fait le confucianisme comme étant l'expression synthétisée de la culture chinoise. Ce qu'il faut donc comprendre, c'est que de renoncer au confucianisme serait en fait l'équivalent de mettre fin à la culture chinoise en elle-même. Cette conclusion exprime de façon explicite le fait que l'autoritarisme, existant dans le confucianisme, soit indissociable des mœurs, des comportements, ainsi que du système politique.

Le confucianisme, tel qu'étayé par les culturalistes, est donc en lien direct avec le despotisme politique, les inégalités sociales (hiérarchie) et le conservatisme économique<sup>137</sup>. Comme le soutient Yao Xinzong, il existe un caractère aristocratique et autoritaire enraciné dans la tradition confucéenne<sup>138</sup> qu'il est possible de retracer à l'intérieur de l'enseignement

---

<sup>133</sup> Baogang, He. *The democratization of China*. New York, États-Unis, Routledge, 1996. p.171

<sup>134</sup> Suisheng Zhao. «Political Liberalization without democratization : Pan Wei's proposal for political reform.» Dans: Suisheng Zhao (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. *Op.cit.*, p.54

<sup>135</sup> Léon Vandermeersch. *Le nouveau monde sinisé*. *Op.cit.*, p.188

<sup>136</sup> Le choix de ses « fondations » nous semble plus que sélectif et instrumental.

<sup>137</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.271

<sup>138</sup> *Ibid* p.273

confucéen (*Zhongyong, Zhengming, Daxue*)<sup>139</sup>, causant inévitablement, selon lui, des répercussions dans la sphère politique.

En conclusion, ce qu'il faut retenir de la logique de l'argumentaire culturaliste c'est qu'il s'agit un système politique incorporé dans un modèle particulier d'orientations subjectives, ce que Fu Zhengyuan nomme la culture politique<sup>140</sup> et le système politique, soutenu par la culture, et lequel influence la vision de l'autorité, de la société et de l'État. En conséquence, la survie et la continuité de l'autoritarisme en Chine dépendent beaucoup plus de l'idéologie confucéenne que l'inverse<sup>141</sup>. Selon les culturalistes, l'autoritarisme constitue une partie importante, sinon la plus importante, de l'héritage politique chinois. L'autoritarisme s'est transmis du féodalisme ancien au confucianisme pour être ensuite conservé durant plus de 2500 ans, pour aboutir ensuite dans le parti communiste. Même s'il a pu changer et s'adapter au nouvel ordre politique communiste; et aux demandes sociales, il n'en reste pas moins que ses impacts sont présents, et que son influence dans le système politique chinois se fait toujours sentir. Le discours culturaliste avance que la population chinoise et le système politique chinois sont « esclaves » de leur passé, et qu'ils ont développé un tissu social, soutenu par le confucianisme, poussant à la conformité et à l'obéissance<sup>142</sup>. La résilience de l'autoritarisme en Chine, dans ces conditions, serait naturelle.

---

<sup>139</sup> Peter Nosco. «Confucian Perspectives on civil society and government». Dans : Daniel A. Bell. (ed.). *Confucian political ethics*. Princeton, États-Unis, The Ethikon series in comparative ethics, Princeton University Press, 2008. p.21

<sup>140</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, . p.7

<sup>141</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, . p.5

<sup>142</sup> À noter : Cette explication n'est pas la thèse soutenu par collaborateurs de l'ouvrage cité. Ils exposent en fait des composantes du discours culturalistes. Pierre-Étienne Will. «L'Histoire n'a pas de fin.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. *Op.cit.*, p.22-23

## **2-L'argumentaire culturaliste : confucianisme légiste**

### **A. Introduction à la deuxième partie**

Cette deuxième approche offre une vision différente de la résilience de l'autoritarisme en Chine; l'explication demeure culturelle, certes, mais, pour les tenants de l'approche confucéenne-légiste, le confucianisme n'est que la façade qui cache en fait la vraie tradition politique de la Chine : le légisme. L'explication légiste étant légèrement plus marginale que l'explication dite confucéenne, il demeure important de bien comprendre les origines de cette approche, les liens qu'elle entretient avec l'explication culturaliste confucéenne et les conséquences de l'utilisation de celle-ci dans l'argumentaire culturaliste concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine.

### **B. Origine de la conception légiste : composition et importance**

En premier lieu, avant de montrer les liens entre cette doctrine et l'argumentaire culturaliste confucéen, il faut comprendre d'où elle vient et quels éléments forment sa conception du système politique. Plusieurs prétendent que le légisme est une école indépendante ou encore une sous-école du confucianisme, telle qu'exprimée par Xunzi. Le légisme, autre grande tradition politique de la Chine, prend ses sources narratives, tout comme le confucianisme, dans la Période des Printemps et Automnes. De cette tradition, on reconnaît plusieurs auteurs - Wu Qi (吴起, 440-381 av. J.-C.), Shen buhai (申不害, 395 -337 av. J.-C.), Shen Dao (慎到, 395-315 av. J.-C.), Shang Yang (商鞅, 390-338 av. J.-C.), Li si (李斯, 280 -208 av. J.-C.) et

Hanfei (韩非, 280 -233 av. J.-C.)<sup>143</sup> – et certains des concepts politiques les plus influents dans la tradition politique chinoise.

Il existe en fait, pour les tenants de cet argumentaire, une erreur dans le discours et l'interprétation historique concernant le légisme. Il prendrait en fait son origine dans daoïsme Huang-Lao<sup>144</sup>. Ce n'est donc pas une école complètement indépendante, ni une école en lien théorique direct avec l'école confucéenne à proprement parler<sup>145</sup>. Le légisme est fondé sur la stratégie politique, l'usage de l'intellect et de la moralité, l'utilisation de stratagèmes psychologiques dans le processus politique.

Les échanges entre la pensée légiste et le courant « Huang-Lao » du daoïsme ont mené à la constitution d'une approche jugée par les souverains plus efficace que le confucianisme pour maintenir la stabilité sociale et renforcer leur pouvoir<sup>146</sup>. L'autorité politique préconisée par le daoïsme Huang-Lao est donc un apport important dans le maintien de l'ordre politique dominé par le souverain<sup>147</sup>. La méthode Huang-Lao peut être définie par le pouvoir absolu, l'uniformité de la pensée et l'application brutale de la loi, modifiée par la pratique de la réconciliation et de la non-interférence<sup>148</sup>. De plus, le daoïsme Huang-Lao, de par son principe de non-interférence (*Wu-wei* (无为)), a joué un rôle important dans le changement du système légiste, essentiellement basé sur le souverain, pour encourager ce dernier à

---

<sup>143</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, p.40

<sup>144</sup> Huang-Lao prend son origine des termes Huangdi (L'empereur Jaune) et Laozi.

<sup>145</sup> Malgré le fait que les légistes suggèrent d'utiliser certaines méthodes de l'art de gouverner confucéen pour apaiser et manipuler le peuple. Aussi de dire, Li si (280-208 av. J.-C.) était un des élèves de Xunzi. Ce sont deux des raisons qui font que parfois le légisme est associé (en tant qu'école rebelle) au discours confucéen.

<sup>146</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective. Op.cit.*, p.175

<sup>147</sup> Ibid p.160

<sup>148</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization. Op.cit.*, p.122

accepter certaines parties de la doctrine politique confucéenne, basée sur l'humanisme et la vertu<sup>149</sup>. Suite à ces interactions entre l'École Huang-lao et le Légisme, plusieurs concepts daoïstes sont devenus une partie intégrante de l'art de gouverner (« *Statecraft* ») légiste<sup>150</sup>. En ce sens, l'École Huang-Lao peut être identifiée comme la forme primitive du légisme telle qu'on la connaît et le légisme comme étant une version achevée du daoïsme et du légisme dit primitif.

Les légistes ont aussi absorbé les éléments autoritaires de la théorie mohiste<sup>151</sup>. L'école, ayant comme principale figure son fondateur Mozi (墨子 (470-391 av. J.-C.)), fut l'un des premiers adversaires de Confucius durant la Période des « Printemps et Automnes »<sup>152</sup>. On fait parfois référence à Mozi lorsque l'on traite du développement de la rhétorique et de la logique en Chine antique,<sup>153</sup> et du concept d'amour universel (*Jian'ai* (兼爱)) comme renforçant la piété filiale. Cette école fut cependant grandement marginalisée dès le début de l'ère impériale. L'acceptation passive du jugement que la vie a sur soi (accepter sa place) et se soumettre aux ordres de la classes supérieures (ex. : les lettrés)<sup>154</sup>, ainsi que les idées d'absolutisme de droit divin de l'empereur, de contrôle étatique de l'esprit et de surveillance mutuelle par des réseaux d'informateurs<sup>155</sup> sont toutes associées au mohisme.

---

<sup>149</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.161

<sup>150</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.36

<sup>151</sup> *Ibid* p.44

<sup>152</sup> Selon Watson, certains auteurs, ayant vécu durant le deuxième siècle avant notre ère, associaient parfois l'école confucéenne et mohiste. Ils les percevaient comme complémentaires (*Rumo* (儒墨)). Burton Watson (trans.). *Mozi : Basic writings*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2003. p.14

<sup>153</sup> En référence ici à : HU, Shih. *The development of the logical method in ancient China*. New-York, États-Unis, Paragon Book, [1922] 1963. 187p.

<sup>154</sup> Burton Watson (trans.). *Mozi : Basic writings*. *Op.cit.*, p.7

<sup>155</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.38

Il faut donc comprendre que le daoïsme, le légisme et le mohïsme, de par leurs multiples interactions et emprunts, constituent tous des parties indispensables de la culture chinoise traditionnelle<sup>156</sup> et que la doctrine légiste est une synthèse de certains éléments choisis de chacune de ses écoles. C'est pourquoi, malgré le fait que le confucianisme, comme la partie précédente de cette revue de littérature le suggère, soit souvent blâmé pour justifier un modèle politique autoritaire, il serait peut-être plus approprié de mettre en cause le légisme, l'autre tradition politique d'importance en Chine<sup>157</sup>.

Le légisme demeure donc populaire avec sa conception d'un système politique autoritaire basé sur le souverain, et avec sa vision du gouvernement en tant qu'appareil devant servir le souverain. Les légistes se font les avocats du respect et de la soumission absolue au souverain<sup>158</sup>. Ils basent leur conception politique sur les stratégies politiques (*Shu* (術)), l'autorité (*Shi* (勢)), et les lois pénales (*Fa* (法))<sup>159</sup>. Le premier sert à éviter que le pouvoir ne tombe entre les mains de quelqu'un d'autre (concurrents politiques). Le second structure la domination sur les autres via la coercition physique. Le dernier est l'outil nécessaire pour mettre en place l'ordre social politique.

Selon les légistes, l'autorité et le pouvoir ne devraient jamais être partagés, les groupes sociaux indépendants, supprimés, et la pensée indépendante, éliminée<sup>160</sup>. Le gouvernement

---

<sup>156</sup> Zhongwen Shi. «Traditional Culture embodied in Confucianism and China's search for a Harmonious society and peaceful development. Dans : Sujian Guo et Baogang Guo (eds.). *China in search of a Harmonious Society*». Lanham, États-Unis, Lexington books, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2008. p.46

<sup>157</sup> Daniel A. Bell. *China's new Confucianism : politics and everyday life in a changing society. Op.cit.*, p.20

<sup>158</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective. Op.cit.*, p.150

<sup>159</sup> Ibid. p.150

<sup>160</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, . p.43

légiste est un régime totalitaire qui doit absolument unifier la volonté du souverain avec une idéologie indiscutable<sup>161</sup>.

### **C. Confucianisme et légisme : deux côtés d'une même médaille.**

En second lieu, les tenants de cet argumentaire soutiennent que la résilience de l'autoritarisme en Chine est due à la prise de contrôle de l'idéologie officielle – le confucianisme – par les concepts et pratiques légistes. Au fil du temps, le confucianisme n'est devenu que façade discursive permettant de légitimer les politiques légistes. Le légisme, parce que très utile pour le souverain, a permis la réinterprétation de la doctrine confucéenne suivant son esprit propre. L'utilisation du discours confucéen par les légistes démontre en fait l'importance culturelle de ce dernier, en termes de portée symbolique, et les multiples possibilités d'interprétations autoritaires qu'il permet : il existe des affinités inhérentes entre le confucianisme et l'autoritarisme préconisé par les légistes rendant le discours confucéen culturellement indispensable au maintien de l'ordre social et à l'acceptation des techniques politiques légistes.

Ce mélange confucianisme/légisme a permis au souverain de devenir le chef politique, symbolique, moral et idéologique du royaume. Cela explique, de par la grande portée du discours confucéen, pourquoi l'empereur fait référence aux valeurs que prône le confucianisme sans toutefois y adhérer lui-même.

---

<sup>161</sup> Xuezhhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective. Op.cit.*, p.151

À l'aide du confucianisme, les légistes ont donc joué un rôle considérable dans la construction des institutions et des comportements politiques chinois traditionnels. Il existe une forte influence légiste au sein de l'élite politique, comme le démontre l'utilisation discursive de celui-ci par l'Empereur. Il est même possible de dire que, selon certains auteurs, le modèle impérial chinois était en fait confucianiste de l'extérieur et légiste à l'intérieur (*Wairu neifa* (外儒内法))<sup>162</sup>.

De plus, les confucéens avaient réalisé qu'ils devaient faire certains compromis pour survivre dans la sphère politique et pour que le souverain leur prête oreille<sup>163</sup>. Et donc, selon les tenants de cet argumentaire, le triomphe du confucianisme, d'une perspective normative, dans le discours politique<sup>164</sup>, se fait ultimement au prix de la tolérance et de l'acceptation informelle des pratiques politiques légistes<sup>165</sup>. Le concept de hiérarchie, en tant qu'exemple de compromis, tel qu'il fut utilisé à travers l'histoire impériale, découle d'un confucianisme politisé, c'est-à-dire : un mélange de confucianisme et de légisme<sup>166</sup>. Cette politisation de la moralité confucéenne, est, par la suite, devenue la tradition dominante en Chine impériale. C'est ce ritualisme politisé qui a été mis en lien avec le pouvoir politique pour renforcer les relations hiérarchiques et les politiques autocratiques que l'on voit apparaître dans la tradition politique chinoise. Il existe une interaction constante entre le confucianisme et le légisme qui influença la tradition politique chinoise, et non pas un confucianisme pur, et qui déboucha sur une victoire pratique du légisme dans la sphère politique.

---

<sup>162</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.136

<sup>163</sup> *Ibid* p.177

<sup>164</sup> Tao Jiang. «Intimate Authority : The rule of Ritual in Classical Confucian political discourse». Dans: Peter D Hershock et Roger T Ames (eds). *Confucian Cultures of authority*. New York, États-Unis, State University of New York Press, 2006. p.40

<sup>165</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.7

<sup>166</sup> *Ibid* p.x

Les emprunts de l'un à l'autre sont devenus tels que pour certains, il devient difficile de faire une distinction claire entre ce qui est légiste et ce qui est confucéen dans la doctrine confucéenne. Étant donné que, depuis les Han (206 av. J.-C. - 220), les textes confucéens sont interprétés de façon plus conforme à l'esprit légiste, les deux courants se sont presque confondus, et les textes confucéens ont commencé à servir de justification aux pratiques légistes. Ils servent maintenant de point de départ officieux à la doctrine légiste. Les idées légistes se sont mélangées, au fil du temps, avec les documents confucéens<sup>167</sup> pour devenir l'interprétation correcte de l'enseignement confucéen.

#### **D. Conséquences et conclusions**

Selon cette approche argumentative, le confucianisme officiel n'est, à partir des Han, seulement qu'une base théorique servant de justification idéologique pour les pratiques légistes du gouvernement impérial<sup>168</sup>. En pratique, le confucianisme est devenu légiste et l'utilisation des principes confucéens, dans le discours, n'est alors que simple ornementation pour les manœuvres administratives légistes. Le legs le plus important de la dynastie Han, au niveau politique, c'est la mise en place de l'idéologie confucéenne combinée avec les institutions et les pratiques politiques légistes ayant permis la politisation des valeurs morales confucéennes. Cette reformulation et réinterprétation de la doctrine confucéenne, depuis les Han, a été fortement influencée par les principes légistes<sup>169</sup> : ce processus a laissé une marque indélébile sur la politique, les pratiques politiques et la vision du pouvoir en Chine.

---

<sup>167</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.53

<sup>168</sup> *Ibid.* p.117

<sup>169</sup> *Ibid.* p.45

Selon cette approche, il faut donc comprendre que le confucianisme a toujours été l'outil et non le maître, dans la pratique, de l'État traditionnel chinois<sup>170</sup> : il est au service du légisme. Le confucianisme est devenu, avec le temps, une rhétorique discursive permettant de camoufler et de justifier les pratiques légistes. C'est donc le légisme qui a joué un rôle crucial dans la continuité de l'autoritarisme dans la tradition politique chinoise<sup>171</sup>, tout en se pavant d'intention et de légitimité confucéenne. Pour les tenants de l'approche culturaliste légiste, il est possible de dire que la principale caractéristique du système politique chinois, celle qui lui est inhérente, c'est un confucianisme légiste, bien plus que le confucianisme en tant que tel.

Le légisme est devenu une part importante du système politique chinois. Il a conservé une forte influence dans le système politique chinois, a pénétré son idéologie officielle<sup>172</sup> - le confucianisme - et s'est transmis depuis les Qin (221-206 av. J.-C.). Et pour cause. Selon Han Xuandi (漢宣帝) 91-49 av. J.-C.)<sup>173</sup>, les Hans, héritiers légitimes des Qin, avaient en fait un système politique qui mélangeait le despotisme légiste (*Badao* (霸道))<sup>174</sup> et le gouvernement par commisération confucéenne (*Wangdao* (王道))<sup>175</sup>, s'inscrivant ainsi plus dans une vision dite Huang-Lao et légiste que confucéenne du politique. Selon cette approche, la structure du gouvernement central, mise en place par le premier empereur Qin, a été copiée par les Han. Ce modèle a été reproduit ensuite par les dynasties subséquentes<sup>176</sup>

---

<sup>170</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.62

<sup>171</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.136

<sup>172</sup> *Ibid.* p.175

<sup>173</sup> L'Empereur Xuan de la dynastie des Han. (74-49 av. J.-C.)

<sup>174</sup> La voie du despote (despote en tant que souverain terrien)

<sup>175</sup> On entend Wangdao comme étant la voie impériale (correcte). Cette explication de Xuandi est reprise par Guo. *Ibid* p.191

<sup>176</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.71

d'une façon dite « naturelle ». Cet engagement dans la continuité est caractéristique de la tradition chinoise et a engendré une influence importante dans la tradition philosophique et politique pour les futures générations<sup>177</sup>. Le contrôle politique totalitaire et l'exercice de punitions sévères, administrés sous les Qin, ont donc continué. Le travail théorique des légistes a servi de « manuel d'apprentissage » pour les empereurs, qui à leur tour ont appliqué ces principes dans la mise en forme de l'État impérial et l'ont utilisé pour réinterpréter la doctrine confucéenne. Ces deux actions, pour les tenants de l'approche culturelle légiste, ont contribué à la permanence du légisme dans la culture politique chinoise et à la résilience continue de l'autoritarisme en Chine.

Selon Fu Zhengyuan, tous ces éléments font que, pendant plus de deux mille ans, les institutions et pratiques politiques chinoises ont été sous l'influence de l'école légiste<sup>178</sup>. Cela explique aussi que l'on comprenne la tyrannie despotique légiste et l'absolutisme paternaliste confucéen comme étant deux cotés de la même médaille. Il existe depuis une frontière poreuse entre le confucianisme et le légisme, si bien qu'il devient difficile aujourd'hui de savoir ce qui est confucéen et ce qui est un ajout légiste. Ce qu'il faut en fait comprendre, c'est que depuis le début de l'ère impériale, la scène politique chinoise est hantée par l'héritage autoritaire des Qin<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Xuezi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective. Op.cit.*, . p.231

<sup>178</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, p.46

<sup>179</sup> Ibid. p.23

## **E. Conclusion**

Il existe donc, pour les tenants de cet argumentaire, plusieurs raisons de croire qu'en fait le blâme est légèrement mal placé : ce n'est pas le confucianisme en tant que tel qu'il faut blâmer, mais bien le légisme. C'est lui qui a réussi à en corrompre la compréhension et l'enseignement du confucianisme. Ceux qui soutiennent cette explication de la résilience de l'autoritarisme en Chine stipulent cependant deux choses, ces dernières recoupant la première partie de l'argumentaire culturaliste tel qu'exprimé de façon globale: (1) l'utilisation du discours confucéen n'est pas un hasard, il fut choisit, par les légistes, parce qu'il possède une grande portée culturelle, ontologique, et permet, de par sa vision du système politique (*Tianming* (天命)), famille, etc.) de justifier de façon sacrée le pouvoir et donc de rendre plus aisée la légitimation des pratiques politiques légistes; (2) la doctrine confucéenne possède des affinités inhérentes avec l'autoritarisme et, en ce sens, pour les tenants de cette approche, il fut facile de pervertir (ou de pousser à l'extrême) les enseignements confucéens. En ce sens, pour eux, le principe du gouvernement proposé par les légistes vint compléter l'autoritarisme intrinsèque au confucianisme.

### **Conclusion de l'argumentaire culturaliste : fécondité et importance**

Comme cette revue de littérature le démontre, l'argument culturaliste se base à la fois sur des éléments concrets de la doctrine confucéenne, à son interaction avec le pouvoir et à la façon dont elle a pu influencer le système politique chinois depuis plus de 25 siècles. Pour les tenants de l'approche légiste, il existe une interaction constante, à travers le temps, entre le

confucianisme et le légisme, permettant de croire à une domination confucéenne de la culture, tandis que dans la pratique, c'est le légisme qui est le principal responsable du caractère autoritaire de la culture politique chinoise. Il existe pour eux, une prépondérance, officieuse, du légisme en Chine. Dans les deux cas, c'est le discours confucéen culturel qui est utilisé pour justifier l'autoritarisme en Chine : c'est lui qui est présent tout au long de l'histoire impériale, c'est aussi de ce dernier dont il est question dans le débat concernant les « valeurs asiatiques » et le Néo-autoritarisme. Ce discours suggère que la culture chinoise (associée au confucianisme) peut expliquer de façon précise le phénomène qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine. Pour mieux résumer l'importance et la fécondité de discours, et comme le soutient Shu Longji : un Chinois est programmé par sa culture pour être chinois; il existe des prédispositions culturelles qui font des Chinois ce qu'ils sont<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Cette phrase est à la fois traduite et paraphrasée de : William T. De Bary et Richard Lufrano (eds). *Sources of Chinese tradition (second edition): From 1600 through the twentieth century*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2001. p.569

## **CHAPITRE 4**

### **ELEMENTS D'UNE REFUTATION DU DISCOURS CULTURALISTE**

#### **Introduction à la thèse**

Cette partie, plus qu'une simple revue de l'argumentaire critique, s'étaye en fait sous forme de thèse principale et d'argumentaire central du présent projet de recherche. Cette partie se propose de critiquer de façon systématique l'argumentaire culturaliste : pour chaque argument posé durant le chapitre 3, il sera étayé un contre-argument formant ainsi une partie de la thèse principale. Les principaux arguments soutenant la thèse, telle que présentée en introduction, se retrouvent ici dans leur version plus élaborée. Cette deuxième partie se veut comme étant dynamique et en constante confrontation avec la thèse culturaliste. Par souci de clarté, lorsqu'il y a comparaison entre deux notions ou points précis, le point de vue culturaliste sera réitéré pour faciliter la compréhension de la critique.

Comme il le fut mentionné plus tôt en introduction, le présent projet cherche à comprendre deux choses : (1) comment explique-t-on la résilience de l'autoritarisme en Chine? et (2) est-ce que l'explication culturaliste permet de façon suffisante d'expliquer ce phénomène? Nous soutenons la thèse suivante : l'explication culturaliste, concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine, est insuffisante quant à sa capacité explicative concernant ce phénomène. Non seulement cette explication essentialise la culture chinoise, en la réduisant à quelques éléments dits primordiaux demeurant sujet à discussion, mais elle est aussi a-historique. La plus grande erreur, s'il est permis de le dire ainsi, de l'argumentaire

culturaliste est de ne pas prendre en compte, ni même de tenter de mesurer, l'influence des événements sociaux et politiques suivant l'arrivée du Parti communiste au pouvoir (1949).

Avant d'entamer les critiques, posons ici la question de la définition du confucianisme. Ce qui semble le plus juste de dire, c'est que le confucianisme est une forme d'éthique, encadrant et définissant un ensemble de pratiques comportementales<sup>181</sup>. Il est, par la suite, impossible de dire, ni même de mesurer de façon efficace, si cette doctrine peut être considérés comme constante dans le temps et si elle peut exercer une influence sur les comportements, attitudes et préférences de la population chinoise d'hier, et d'aujourd'hui.

La présente partie est divisé en 5 sous-parties, formant ainsi les 5 principaux arguments de cette thèse : (1) les critiques concernant la définition du terme confucianisme, ainsi que les critiques épistémologiques, (2) les critiques concernant des parties précises de la formulation de la doctrine telle qu'exprimée par les culturalistes, (3) l'importance de l'élite politique et de l'État, (4) les critiques quant à l'unicité de la culture et sa continuité à travers le temps et (5) les nouveaux legs à prendre en considération lorsque l'on parle de culture politique chinoise. Pour clore ce chapitre, nous pousserons encore plus loin ce débat, en ce qui concerne l'utilisation de la culture dans l'explication concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine, et nous terminerons sur de nouvelles pistes de réflexion.

---

<sup>181</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism. Op.cit.*, p.32

## 1-Thèse principale : Critiques et contre-argumentaire

### **A. Confucianisme et culture chinoise : problèmes logiques et épistémologiques**

La première critique qui est formulée contre l'argumentaire culturaliste s'articule autour des notions clés qui font partie du débat (ex. : les notions de culture chinoise, de confucianisme, de hiérarchie, etc.), sur un manque de précision essentielle concernant ces dernières résultant en une certaine confusion dans le débat théorique : ce manque de précision et cette confusion sont les principales failles mettant en doute la validité de l'argumentaire culturaliste. Contrairement aux analogies plurimillénaires, dites hâtives, faites par les tenants de l'approche culturaliste, nous avançons, au même titre que les tenants de l'approche critique, qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, de faire ce type d'analogie et que les notions de « confucianisme » ainsi que de « culture chinoise » posent en elles-mêmes problèmes<sup>182</sup>.

Tout d'abord, les problèmes fondamentaux se trouvent au niveau de la différenciation : (1) entre ce qui est chinois et confucéen et (2) entre ce qui est confucéen et ce qui fait partie de l'enseignement des lettrés (*Ruxue* (儒学)). Pour les culturalistes et leurs critiques, le problème est d'identifier ce qui est confucéen et ce qu'est le confucianisme. D'abord, et comme cela fut démontré par l'argumentaire culturaliste, le confucianisme est souvent perçu comme étant synonyme de tradition chinoise<sup>183</sup>, et vice-versa. Pour les tenants de l'approche critique, en revanche, le confucianisme et le fait d'être chinois sont deux catégories bien

---

<sup>182</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. *Op.cit.*, p.76

<sup>183</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. *Op.cit.*, p.25

distinctes. La confusion entre tradition chinoise et confucianisme, expose en fait l'existence d'un certain malaise culturel face au confucianisme : même les intellectuels chinois ne s'entendent pas sur ce qui est proprement confucéen (de Confucius) et ce qui fut ajouté ensuite et, surtout, par qui et pourquoi. Cela a pour conséquence l'existence, et la persistance, d'une certaine confusion en ce qui concerne le sens que l'on doit donner à la tradition, ainsi qu'au confucianisme. On ne s'entend pas sur la valeur qui doit lui être accordée, ni sur la meilleure façon de la qualifier. Ensuite, comme mentionné dans le chapitre 2, comment est-il possible de différencier ce qui est l'enseignement des lettrés et ce qui est l'enseignement de Confucius ? Si, dans la plupart des cas on ne soulève pas cette distinction, parce qu'en fait on associe le confucianisme à l'enseignement des lettrés, c'est bien parce qu'elle est difficile à faire. Cependant, il serait bon, par respect pour l'immense héritage des lettrés, de séparer ces deux écoles de pensée. Nous considérons donc ici le confucianisme comme étant une branche de l'enseignement *ru*, sans toutefois en représenter l'entièreté. Depuis le changement de paradigme, vers la fin des années 1980, dans les sciences sociales, passant ainsi du « doute de l'antiquité » (*Yigu* (疑古)) à « l'explication de l'antiquité » (*Shigu* (释古))<sup>184</sup>, les intellectuels chinois ont tendance à associer plus de matériels culturels de la branche *ru* au confucianisme. On assiste donc à un confucianisation du *ru* ainsi qu'à une réduction de la culture traditionnelle au confucianisme.

---

<sup>184</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p145

Ce mythe fondateur d'une Chine confucéenne est en fait un métadiscours qui exprime la construction, à travers plusieurs médiations historiques, d'une culture Han unifiée<sup>185</sup> et est plus tard perçu, par des nationalistes chinois et par les tenants du discours concernant les « valeurs asiatiques », comme étant une condition *sine qua non* pour exprimer la sinité<sup>186</sup> et l'unicité de la culture chinoise. Cette analogie relève encore plus du tour de force lorsque l'on sait que Confucius a lui-même fait une sélection d'éléments à promouvoir dans un corpus plus large que celui qui nous est parvenu<sup>187</sup>. De plus, les interactions entre le daoïsme, le bouddhisme et le confucianisme ont eu des impacts considérables sur ce dernier<sup>188</sup>, sur sa construction et sa compréhension ultérieure. De par ces interactions, le confucianisme a emprunté beaucoup du bouddhisme et du daoïsme : le néo-confucianisme en étant l'aboutissement<sup>189</sup>. La culture chinoise est un creuset où se sont mêlés, confondus, ou opposés, confucianisme, daoïsme, bouddhisme mahayana, et d'autres écoles de pensée mineures, pour former plusieurs courants<sup>190</sup>.

C'est donc un ensemble extrêmement varié d'enseignements et de doctrines beaucoup plus complexes que la simplification culturaliste le laisse comprendre. En plaçant tous ces éléments, et bien d'autres, sous l'étiquette du confucianisme, ce dernier en vient à englober tellement de choses qu'il devient une réalité pratiquement insaisissable. Et donc, évaluer son influence sur la formation des comportements de la population se révèle être très complexe.

---

<sup>185</sup> David L. Hall et Roger T. Ames. *The democracy of the dead : Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China*. *Op.cit.*, p.25

<sup>186</sup> *Ibid.* p.27

<sup>187</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. *Op.cit.*, p.2

<sup>188</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.224

<sup>189</sup> Carsun Chang le démontre bien. Il explique que la création du néo-confucianisme se fait en intégrant la des éléments du Bouddhisme (alors dominant en Chine) et du néo-daoïsme. Carsun, Chang. *The development of Neo-confucian thought*. New-York, États-Unis, Bookman associates, 1957. 376p.

<sup>190</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.260

Il est extraordinaire, lorsque l'on regarde la construction de l'argumentaire culturaliste, de constater la quantité de choses rangées sous l'étiquette de «confucianisme», ne facilitant en rien sa définition<sup>191</sup> et encore moins sa mise en analogie avec le concept de culture chinoise. Donc, pour ceux qui, comme les culturalistes, disent et pensent que le confucianisme est l'expression ultime de la culture chinoise, il existe un grand potentiel d'erreur d'interprétation<sup>192</sup>. Il n'est donc possible d'évaluer l'influence du confucianisme sur la culture chinoise que très partiellement.

Ce qu'il faut comprendre c'est que le confucianisme n'est pas une doctrine facile à isoler : il est en fait un métadiscours en actualisation existant pour un ensemble, plus ou moins spécifique, de communautés<sup>193</sup>, à travers des périodes historiques, plus ou moins continues. La compréhension de ce dernier change aussi selon les emplacements géographiques et même selon les auteurs. Il existe aussi des définitions contradictoires de ce que devraient être le confucianisme entre les auteurs associés à ce courant : Mengzi et Dong Zhongshu (董仲舒 (179-104 av. J.-C.)) n'en sont qu'un exemple<sup>194</sup>. Le confucianisme (sens et interprétation) diffère aussi d'une classe sociale à l'autre (élites, marchands, populaire, etc.)<sup>195</sup>, d'une période historique à l'autre<sup>196</sup>. Il faut aussi se souvenir que le confucianisme en tant qu'école

---

<sup>191</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui. Op.cit.*, p.77

<sup>192</sup> Zhenguan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China. Op.cit.*, p.140-141

<sup>193</sup> David L. Hall et Roger T. Ames. *The democracy of the dead : Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China. Op.cit.*, p.31

<sup>194</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui. Op.cit.*, p.77

<sup>195</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia. Op.cit.*, p.5

<sup>196</sup> Ces points sont discutés dans les sous-parties C) et D).

propre, n'existe seulement qu'à partir du 11<sup>ème</sup> siècle de notre ère<sup>197</sup>. Et encore, cet enseignement n'était que la modélisation de la dynastie Song.

De plus, le mot, *confucianisme*, est aussi une invention occidentale qui fut créée par les missionnaires jésuites du 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècle. Malgré le fait que Kongzi (ou encore Kong Qiu (孔丘))<sup>198</sup> était mort depuis longtemps lors de l'arrivée de ces premiers Jésuites<sup>199</sup>, le confucianisme et Confucius étaient sur le point de naître<sup>200</sup> en tant que concept et en tant que représentation de l'expérience culture chinoise, vus par les occidentaux. Ce sont leurs maigres connaissances du chinois et de la culture chinoise en général qui les poussa à associer la culture de tout un pays au confucianisme. Cette catégorisation simpliste avait pour but de rendre intelligible la « culture » chinoise aux Européens du 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle. Ce concept traduit en fait la refonte de l'ensemble des pratiques chinoises pour les placer sous l'égide du confucianisme. Comme mentionné plus haut, dans le point C, le « confucianisme » auquel les missionnaires font référence est en fait le portrait de la culture chinoise telle qu'elle existait à la fin du règne des Ming<sup>201</sup> (1368-1644). En fait, et il en fut aussi question dans cette partie (A), cette sur-accentuation constante de l'importance de la tradition des lettrés (*Rujia* (儒家) faite par les missionnaires ainsi que leur association hâtive entre le *ru* et les enseignements de Confucius, poussa des auteurs à retenir cette construction conceptuelle. Lorsque l'on prend des auteurs comme H.G Creel, et ce malgré leur bonne foi, il est possible de remarquer qu'ils citent allègrement les documents écrits par les Jésuites

---

<sup>197</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui. Op.cit.*, p.76

<sup>198</sup> Kong Qiu était en fait le véritable nom de celui que l'on appelle maintenant Confucius.

<sup>199</sup> Nous faisons référence ici aux écrits du jésuite italien Matteo Ricci (1552-1610).

<sup>200</sup> Lionel M. Jensen. *Manufacturing Confucianism : Chinese traditions and Universal Civilization.* , Durham, États-Unis, Duke University Press 1997. p.33

<sup>201</sup> Ibid. p.139

pour tenter de comprendre la culture chinoise<sup>202</sup>. Cependant, il est bien possible de comprendre qu'avec les maigres connaissances de l'époque ainsi que les sources jésuites employées pour parler de la culture chinoise, le discours concernant le confucianisme et les pratiques culturelles chinoises stagna pendant un certains temps dans le discours occidental.

Suite à cette création conceptuelle jésuite, vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, lors de la fin des Qing (1644-1911), les intellectuels chinois se sont approprié cette appellation pour désigner la culture traditionnelle dans son ensemble, prise comme un tout homogène, pour tenter de reconstruire l'unité nationale, tout en protégeant la culture chinoise des invasions étrangères. Plus tard, l'État chinois (période républicaine (1912-1949)) s'est aussi mis à utiliser le terme de confucianisme, ce qui a accéléré et encouragé l'utilisation de ce mot par les Chinois et les non-Chinois pour faire référence à la tradition chinoise<sup>203</sup>.

Cette reprise constante de l'interprétation jésuite du « confucianisme » dans notre compréhension de la culture chinoise indique deux choses : (1) une confusion due au processus de traduction et (2) un décalage, voire même une stagnation, intellectuelle entre ce que représentait le confucianisme au temps des Jésuites et celui dont on parle aujourd'hui. Ce qu'il faut comprendre de ces deux points, c'est que le confucianisme dont il est question dans le discours jésuite fait référence à la tradition *Hanxue* (汉学)<sup>204</sup>, tandis que le confucianisme dont il est question dans le discours moderne (depuis 1911) est plus centré sur le courant

---

<sup>202</sup> Il est bien possible de voir cette utilisation du matériel jésuite par Creel. Il tente de donner une nouvelle interprétation de Confucius et du confucianisme tout en citant du matériel que dirons biaisés pour de multiples raisons. Voir : Herrlee G. Creel. *Confucius and the Chinese way*. New York, États-Unis, Haper Torchbooks, [1950] 1960. 363p.

<sup>203</sup> Shaohua, Hu. *Explaining Chinese democratization*. *Op.cit.*, p.24

<sup>204</sup> Le *Hanxue* est vu par certains comme étant une version plus puriste du confucianisme ainsi que de l'interprétation des classiques.

néo-confucéen (école des Song) ainsi que sur des bribes du bouddhisme et du néo-daoïsme. Donc, si l'on reprend le confucianisme, tel que formulé par les Jésuites, dans son contexte historique, soit la fin des Ming, il représente bien une partie de l'expérience culturelle du peuple chinois. La continuité de ce concept, pour exprimer la sinité ainsi que la tradition chinoise<sup>205</sup>, en revanche, est plus une victoire de la simplification occidentale qu'autre chose. De plus, l'acceptation du mot dans le vocabulaire (français et anglais), crée cette confusion. On y fait référence, comme l'argumentaire culturaliste le démontre, comme à une réalité chinoise empirique, plutôt qu'à un construit historique et politique<sup>206</sup>.

Ce qui semble donc exister, au moins aux yeux des observateurs occidentaux moins éduqués aux réalités culturelles chinoises, c'est une dynamique implicite entre ces deux termes. Le confucianisme est, pour l'observateur occidental, qu'il soit expérimenté ou non, une des premières ressources culturelles disponibles pour étudier et comprendre la Chine, et ce, depuis le 17<sup>e</sup> siècle. Cependant, le confucianisme n'est pas, au sens de ressource fondamentale, la ressource première de la Chine. Il existe nombre d'écrits antérieurs à Confucius et à son enseignement.

Ce qui faut donc retenir, c'est que ce mot, en tant que concept, ne représente en aucun cas le corpus d'enseignements rassemblés par Confucius, ni l'ensemble de l'enseignement des lettrés (*Ruxue* (儒学)) et encore moins la culture ou la tradition chinoise en entier. Ce terme devrait donc être encore plus générique et vague pour nous, observateurs occidentaux, qu'il ne peut l'être pour les Chinois eux-mêmes. Il devient alors difficile de pouvoir identifier les

---

<sup>205</sup> Lionel M. Jensen. *Manufacturing Confucianism : Chinese traditions and Universal Civilization*. *Op.cit.*, p.34

<sup>206</sup> *Ibid.* p.143

valeurs, de façon formelle, que l'on pourrait qualifier d'essences de la civilisation chinoise. Et malgré cela, le gouvernement chinois ainsi que les tenants de l'argumentaire culturaliste persistent à dire que la Chine, et les Chinois, sont culturellement distincts des autres peuples/pays : «*La Chine a formé ses propres traditions culturelles et historiques [...] Malgré les divisions occasionnelles au cours de l'Histoire chinoise, l'harmonie ethnique et l'unité nationale sont demeurée la tendance principale de la nation chinoise [...] La Chine a maintenue sa tradition culturelle sans arrêt au cours de son histoire plurimillénaire* – Jiang Zemin»<sup>207</sup>.

Les tenants de l'approche culturalistes essaient souvent d'associer l'ordre politique traditionnel avec le confucianisme<sup>208</sup> sans pourtant faire l'inventaire et évaluer les ressources politiques inhérentes à la société chinoise dite traditionnelle, ou encore contemporaine. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la problématique sous-jacente au débat concernant l'argumentaire culturaliste, en tant qu'explication valable pour expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine, se trouve, somme toute, entre le concept de tradition et celui de confucianisme<sup>209</sup> ; dans le fait que les culturalistes identifient la civilisation chinoise avec le confucianisme ; et dans le fait de dire que tout ce qui est traditionnel est confucéen<sup>210</sup>. Les liens culturels auxquels l'argumentaire culturaliste fait référence en premier lieu, concernent la culture confucéenne – et encore, il faudrait pouvoir définir cette dernière – plutôt que la

---

<sup>207</sup> Zemin, Jiang. « Enhance Mutual Understanding and Build Stronger Ties of Friendship and Cooperation ». Cambridge, Harvard University. 1<sup>er</sup> Nov. 1997.

<sup>208</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. Op.cit., p.5

<sup>209</sup> Anne Cheng. «Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne ?» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Op.cit., p.83

<sup>210</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. Op.cit., p.57

culture traditionnelle chinoise<sup>211</sup>. Cette confusion théorique mine donc profondément la crédibilité de l'argumentaire culturaliste et se pose comme obstacle au discours analytique lors de recherches sur la culture chinoise.

L'argumentaire culturaliste tire sa force d'une analogie qui, selon l'explication ici étayée, est difficile à accepter. Il semble se construire autour de zones grises (problèmes de définition conceptuelle, interprétations archaïques, etc.) plutôt que sur les « résultats »<sup>212</sup> des débats en cours sur ces sujets depuis la fin des années 1990. La conclusion que la culture chinoise soit synonyme de confucianisme et que ce dernier soit synonyme d'autoritarisme, de par l'ensemble des éléments présentés, se doit d'être considérée comme fausse. Il faut penser le confucianisme comme étant un problème conceptuel (1) d'interprétation, (2) de traduction et (3) de « paresse » intellectuelle (manque de regards critiques). Au mieux, le confucianisme n'est qu'une simple partie de la culture chinoise, voire même un discours portant sur des matériaux culturels lui étant pré-existants ; non pas comme étant l'expression de l'entière de la culture chinoise, ni même comme pouvant d'exprimer le fait d'*être* chinois. Aller dans cette direction pousse l'analyse vers de grossières généralisations, simplifications et omissions en ce qui concerne la complexité véritable de la culture chinoise.

---

<sup>211</sup> Zhongwen Shi. «Traditional Culture embodied in Confucianism and China's search for a Harmonious society and peaceful development». Dans : Sujian Guo et Baogang Guo (eds.). *China in search of a Harmonious Society. Op.cit.*, p.35

<sup>212</sup> Nous mettons résultats entre guillemets pour exprimer le fait que dans certains débats, il n'y a pas de résultats définitifs. Il existe cependant de nouveaux développements qui méritent d'être pris en considération.

## B. Construction du confucianisme culturaliste

Cette deuxième sous-partie vise à répondre, de façon directe, à la doctrine confucéenne, telle que présentée par les tenants de l'argumentaire culturaliste. La principale critique repose en fait sur plusieurs inexactitudes concernant les éléments qui forment le confucianisme, qualifié de culturaliste.

Premièrement, les culturalistes associent le concept de *li* (rites) directement au confucianisme; il est en fait question de *li* confucéen par moment<sup>213</sup>. Cependant, le *li* est déjà, du temps de Confucius, pluriséculaire. Il représente déjà un corpus rituel très élaboré. En ce sens, le *li* doit être pensé comme ayant une existence indépendante de celle de la doctrine confucéenne.

Les culturalistes soutiennent ensuite le fait que le modèle familial confucéen soit basé sur l'autorité indivisible et sans limite du père sur l'ensemble des membres de la maisonnée; que son pouvoir soit basé sur sa capacité à punir (réguler) et sur la piété filiale qui découle de son autorité. La soumission à son autorité (piété filiale) se voit comme étant en concordance avec les règles rituelles (*li*). Comme la famille est le premier agent de socialisation et la matrice du système social, ce type de modèle permet, selon ces derniers, d'expliquer le fonctionnement autoritaire du système politique. Cependant, et la réponse de l'approche critique se fait directe, Confucius pensait que la conformité mécanique forcée envers les normes de piété

---

<sup>213</sup> Cependant, cette formulation présente déjà un problème : si l'on parle de *li* confucéen, on parle alors d'une modélisation confucéenne du *li* et non du *li* en tant que tel

filiale n'a rien à voir avec la piété filiale sincère<sup>214</sup>. L'absence de sincérité (*Cheng* (誠)) rend la piété filiale impossible : accomplir les rites sans sincérité rend le contenu de l'action vide<sup>215</sup>. Selon l'enseignement confucéen, celui qui abuse de son autorité, en voulant en accumuler pour ses propres intérêts personnels, ne fait automatiquement plus partie de la communauté ritualisée sous les cieux (*Tianxia* (天下)). Ce qu'il faut comprendre, c'est que pour Confucius, personne ne devrait être assujéti, sous forme de simple instrument, pour servir à la réalisation des intérêts d'autres personnes<sup>216</sup>. Cette vision culturaliste du patriarce qui punit et domine la famille est donc erronée à la base : il doit pouvoir construire son pouvoir sur la sincérité, la confiance et la conscience de l'autre (*Zhong* (中)). De plus, il existait en Chine ce que l'on nomme la pratique du *Shengfen* (生分)<sup>217</sup> : c'est la séparation du patrimoine familial alors que le patriarce est encore en vie<sup>218</sup>. Cette pratique démontre en fait que le chef de famille était loin d'avoir l'autorité inconditionnelle telle que rapportée dans les histoires filiales (*Xiaozizhuan* (孝子转)) dont se servent les culturalistes. Au contraire, son habileté à contrôler la famille est limitée; ce qui en appelle donc plus à la collaboration active qu'à la coercition. Les concepts de piété filiale et d'autorité du patriarce, formant la base du modèle familial confucéen présenté par les culturalistes, semblent alors être des réalités textuelles plutôt que des réalités factuelles en Chine.

---

<sup>214</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.19

<sup>215</sup> Pardonnez la formulation idéalisée, cependant, simplement pour jouer le jeu du culturalisme, si l'on parle en effet de force culturelle contraignante, alors autant bien aller jusqu'au bout.

<sup>216</sup> Russell Arben Fox. « Confucian Responses to Liberal Democracy ». *The Review of Politics*, Vol.59, No.3, Non-Western Political Thought, 1997. p.585

<sup>217</sup> La pratique du shengfen remonte en fait à la dynastie Qin. Ce fut une pratique courante en Chine impériale.

<sup>218</sup> Keith N Knapp. « Creeping Absolutism : Parental authority as seen in early Medieval tales of filial Offspring. » Dans : Peter D Hershock et Roger T Ames (eds). *Confucian Cultures of authority*. State New York, États-Unis, University of New York Press, 2006. p.75

Troisièmement, contrairement à ce qu'en disent les culturalistes, la hiérarchie confucéenne refuse fondamentalement l'oppression de la population, ni ne demande la soumission absolue. Elle prend en compte le fait que l'appui de la population soit la condition de la légitimité des institutions politiques<sup>219</sup>. Elle ne se définit pas par les 3 standards (*San gang* (三纲)), comme le soutiennent les culturalistes. Ce concept n'est pas présent dans l'enseignement confucéen dit original; la doctrine fut modifiée sous les Han par Dong Zhong Shu, qui n'a conservé que trois des cinq relations (*Wulun* (五论)) valorisées dans l'enseignement confucéen<sup>220</sup>. Ces cinq relations, qui constituent la base du système hiérarchique familial, ne sont pas des rapports de soumission, mais bien des rapports complémentaires éthiquement réglementés<sup>221</sup>. La légitimité du gouvernement confucéen repose donc dans la confiance et la foi du peuple ; non sur l'autoritarisme hiérarchique, ni sur l'absolutisme bureaucratique<sup>222</sup>. Si la famille est, comme le mentionnent les culturalistes, la matrice du système étatique confucéen, alors le système hiérarchique ne peut être autoritaire, et donc par analogie, le système politique non plus; si la famille n'est pas autoritaire, l'État ne l'est pas non plus.

De plus, contrairement à l'idée, soutenue par les culturalistes, selon laquelle la population chinoise a toujours souscrit à un communautarisme apolitique<sup>223</sup>, il existe une pensée individualiste. Il est réducteur de voir que dans le confucianisme, la valeur de l'individu se trouve seulement dans le groupe et qu'il n'est rien d'autre que la somme des rôles sociaux

<sup>219</sup> Xuezhi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective. Op.cit.*, p.11

<sup>220</sup> Wing-Tsit, Chan. . *A source book in Chinese Philosophy*. New Jersey, États-Unis, Princeton University Press, 1972. p.277 et Fung Yu-Lan. *A short history of Chinese philosophy: a systematic account of Chinese thought from its origins to the present day*. États-Unis, The Free Press, 1997 (1948). P.21

<sup>221</sup> Il faut bien comprendre que parfois, certaines relations sont inégales. Cependant, toutes ces relations sont appelées à changer avec le temps : le fils devient le père, l'élève un professeur, la femme une mère, etc.

<sup>222</sup> Cet argument est théorique, mais il engage directement les sources narratives de l'argumentaire culturaliste.

<sup>223</sup> Comme le laisse entendre la thèse de L. Vandermeersch. Jean de Miribel et Léon Vandermeersch. *Sagesses Chinoises : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris, France, Flammarion, 127p.

qu'il doit jouer. Il existe un individualisme confucéen distinct de l'individualisme occidental : le personnalisme<sup>224</sup>. Ce dernier se définit comme étant la valeur et la dignité de la personne (*Ren* (仁)). C'est cette valeur, que l'on pourrait qualifier comme une version anachronique du concept de capital social, comme l'entend Putnam<sup>225</sup> notamment, est en fait le produit des liens sociaux ainsi que des accomplissements de l'individu. Cela lui donne une force morale et plus grande force symbolique dans le social.

Cinquièmement, il faut comprendre, et c'est aussi la thèse de Feng You-Lan (冯友兰 (1895-1990))<sup>226</sup>, c'est que le *Zhengming* est un des points les plus importants de la théorie de Confucius : c'est la pierre angulaire qui est préalable à tout son enseignement. Ce projet tient plus de la restructuration du langage et pose en fait la restructuration de l'intelligible demandant un rapprochement entre le concret et l'abstrait plutôt qu'une solidification autoritaire des statuts hiérarchiques. C'est parce qu'il y a rectification des noms qu'il peut y avoir rectification des actions. Ce projet doit être mis sur pied et complété avant même de penser la restructuration de l'ordre politique : il faut d'abord s'accorder sur les termes et sur les fonctions de tous et chacun. Il faut voir si les choses sont en accord avec leurs fonctions. En ce qui concerne le concept de *Zhongyong*, l'interprétation que donnent les culturalistes peut être remise en question. Dans la pratique du *ren* (仁), il existe un côté positif et un côté négatif<sup>227</sup>. Le *Zhong* représente le côté positif : la conscience de l'autre. Il est plus souvent exprimé sous la forme textuelle de : fais aux autres ce que tu voudrais que les autres te

---

<sup>224</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.25

<sup>225</sup> Robert D. Putnam. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. *Op.cit.*, p.3-17

<sup>226</sup> Fung Yu-Lan. *A short history of Chinese philosophy : a systematic account of Chinese thought from its origins to the present day*. *Op.cit.*, p.41

<sup>227</sup> Nous ne traiterons pas ici du côté négatif, le *Shu* (恕), dont la traduction est l'altruisme.

fassent. Le *Yong*, considère plus le caractère universel de l'action et l'harmonie qui en résulte<sup>228</sup>. En ce sens, il semble plus que le *Zhongyong* soit un idéal axé sur le respect mutuel et la responsabilité dans les relations sociales et hiérarchiques qu'une version active de la passivité soutenant l'immobilisme social.

Il existe aussi plusieurs concepts qui ne sont jamais mentionnés lorsque l'on fait référence au confucianisme du point de vue des culturalistes : le concept de remontrance envers le pouvoir politique, celui de moralité comme étant au-dessus de la loi pénale<sup>229</sup>, celui de la sincérité, celui du gouvernement *pour le peuple* (*Minben* (民本)), de la commisération, d'une éthique humaniste universelle<sup>230</sup> et de certains autres aspects formant une tradition plus populiste dans la culture politique chinoise (*Junpinfu* (均贫富))<sup>231</sup> que les culturalistes ne le laissent entendre. Il ne semble donc pas théoriquement juste de citer certains points, d'en proposer une interprétation sujette à discussion et d'en tirer des conclusions. C'est donc dire qu'au moment où certains éléments d'une doctrine se penchent sur l'autorité et son respect, sur l'ordre hiérarchique, il va de soi, pour les culturalistes, qu'elle peut engendrer et promouvoir l'autoritarisme. L'addition logique demeure ici difficile et donc la mention de fausse analogie logique semble appropriée.

---

<sup>228</sup> Cette interprétation est partagée par : Fung Yu-Lan. *A short history of Chinese philosophy : a systematic account of Chinese thought from its origins to the present day*. *Op.cit.*, p.41-43-44 et Wing-Tsit, Chan. *A source book in Chinese Philosophy*. *Op.cit.*, p.96-97

<sup>229</sup> David L. Hall et Roger T. Ames. *The democracy of the dead : Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China*. *Op.cit.*, p.171-173

<sup>230</sup> Nicolas Zufferey. «De Confucius au romancier Jin Yong». Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. *Op.cit.*, p.88

<sup>231</sup> Baogang Guo. «Beyond Technocracy : China's quest for legitimacy in the era of Hu Jintao». Dans : Shiping Hua et Sujian Guo (eds.). *China in the twenty-first century : Challenges and opportunities*. *Op.cit.*, p.34

Enfin, le confucianisme, compris ici comme étant l'enseignement de Confucius, peut être défini comme étant un système d'éthique basé sur les rites et l'harmonie résultant de leur accomplissement. Il est basé sur la bonne conduite, l'humanité (*Ren*) et sur les hommes de bien (*Junzi* (君子)). Le principe de remontrance que propose le confucianisme offre la capacité théorique de contraindre la conduite personnelle du souverain. Le confucianisme est donc, en tant que doctrine éthique, opposée au despotisme<sup>232</sup> : il défend les droits du peuple<sup>233</sup>. Il soutient aussi une participation active dans le processus politique<sup>234</sup>, la vertu civique et l'égalitarisme social<sup>235</sup>. Ces éléments sont ensuite repris par les culturalistes pour former la base de leur argumentaire concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine. À l'aide de tous ces éléments et de leurs interprétations spécifiques exclusives, le confucianisme peut se voir comme incompatible avec la démocratie et comme privilégiant l'autoritarisme. Cette vision du confucianisme se trouve principalement aux États-Unis et fait partie intégrante du débat sur les « valeurs asiatiques ». Malgré tout, les critiques contre les culturalistes sont pointues, remettant en cause les fondements théoriques les plus importants de l'argumentaire culturaliste, à savoir l'interprétation de la doctrine elle-même. Ces critiques méritent réflexion, de par leur justesse, et proposent une interprétation totalement différente, politiquement moins engagée, que celle des culturalistes.

---

<sup>232</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China. Op.cit.*, p.58

<sup>233</sup> Idem.

<sup>234</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China. Op.cit.*, p.59

<sup>235</sup> Idem.

### C. Continuité et unicité : un regard critique sur l'historicité du confucianisme

Ce point porte attention aux questions de continuité historique ainsi qu'à l'unicité théorique du confucianisme, tel que proposé par l'argumentaire culturaliste. L'argument de la continuité temporelle permet, aux culturalistes, d'expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine comme étant en lien direct avec la continuité culturelle.

Dans un premier temps, il faut comprendre qu'il existe plusieurs distinctions au sein même du confucianisme : ce n'est pas un courant unique dans le temps et l'espace<sup>236</sup> : il existe de nombreuses formes et interprétations de la doctrine confucéenne<sup>237</sup>. Il est ainsi possible de voir qu'il existe plusieurs traditions confucéennes, (pré-Han, celle dite du confucianisme primitif, celui des Han, comme idéologie d'État, celui des Song, confucianisme systématisé, etc.). Elles sont adaptées au pouvoir politique et aux types de bases politiques et sociales en présence<sup>238</sup>. En ce sens, il devient impossible de parler du confucianisme au singulier lorsque l'on traite de cette doctrine. Il existe aussi plusieurs formes de confucianisme, non seulement à travers le temps, mais aussi à travers les strates de la société chinoise : confucianisme officiel (*Zhengshi* (正式)), non-officiel (*Feizhengshi* (非正式))<sup>239</sup>, roturier (*Pingminhua* (平民化))<sup>240</sup>, politique (*Zhengzhi* (政治)), séculier (*Shisuhua* (世俗化)), aristocrate (*Guizuhua*

<sup>236</sup> Yuzô Mizoguchi. *Confucianisme et sociétés asiatiques*. Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques*. *Op.cit.*, p.18

<sup>237</sup> Notamment, l'interprétation éthique ou encore religieuse.

<sup>238</sup> Jacques Gernet. «À propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise.» Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques*. *Op.cit.*, p.29

<sup>239</sup> Les deux précédents concepts sont principalement associés à la situation du confucianisme à Taiwan. John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.100

<sup>240</sup> Concept mis de l'avant par Song Zhiming. Cité par : Shaoyan, Chen (ed.). «儒学的研究, 普及與大眾化 [Research on, dissemination and popularization of ruxue]», 文史哲 [Journal of Literature, History and Philosophy], No.5, 1999. pp.61-63.

(贵族化)<sup>241</sup>, institutionnel (*Zhiduhua* (制度化)), impérial (*Dizhi* (帝制)), etc.)<sup>242</sup>. Il est donc important de préciser de quelle période historique et de quelle couche sociale il est question. Il faut aussi prendre en considération les autres forces philosophiques (bouddhisme et daoïsme) à l'œuvre en même temps que le confucianisme, tout comme les facteurs politiques et économiques. De par les nombreux courants/interprétations/classifications possibles du confucianisme, parler de la culture chinoise comme un tout universel relève donc de l'erreur<sup>243</sup>.

Les tenants de l'argumentaire culturaliste soutiennent que cette continuité est le fruit de l'influence de l'idéologie confucéenne dans le système d'éducation national et l'utilisation des classiques dits confucéens comme curriculum officiel. Que l'État impérial chinois ait utilisé le confucianisme comme base de son système scolaire, soit. Cependant, tel qu'expliqué dans la deuxième sous-partie, et la sous-partie suivante, ce confucianisme est en fait une modélisation instrumentale, étatique et élitiste du confucianisme. Deuxièmement, l'unicité du confucianisme est aussi une invention. Il existe (au moins) deux branches, de grandes importances, dans cette grande tradition : celle du Mencius et celle de Xunzi<sup>244</sup>. La branche de Mencius est dite comme étant plus populaire, de masse, que celle de Xunzi, qui ne trouva faveur que chez les légistes<sup>245</sup>. De plus, le confucianisme fut bien l'idéologie orthodoxe de l'empire depuis les Han, c'est un fait. Cependant, c'est seulement pendant le

---

<sup>241</sup> Concept utilisé par : Guobao Jiang. « 儒学世俗化的现代意义 [The modern significance of the secularization of ruxue] », 孔子研究 [*Studies on Confucius*], No.1, 2000. p.26-29

<sup>242</sup> La distinction entre ces deux termes (institutionnel et impérial) fut faite par : JIN, Yaoji (Ambrose King). 中国社会与文化 [*Chinese society and culture*]. Hong Kong, Oxford University Press, 1992. p.166

<sup>243</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. *Op.cit.*, p.140

<sup>244</sup> Fait intéressant, dans livres qui font la promotion de la culture chinoise, on ne fait pas mention de ce dernier, contrairement à ce qu'en disent les culturalistes.

<sup>245</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. *Op.cit.*, p.56

règne de Wu (140 av. J.-C.), alors âgé de 15 ans, que le décret impérial, sous les yeux intéressés du mandarinat, fut signé<sup>246</sup>. De plus, il faut bien savoir, lorsque l'on regarde l'histoire philosophique de la Chine, que le bouddhisme et le daoïsme ont exercé une influence considérable en Chine jusqu'au 10<sup>e</sup> siècle<sup>247</sup>, sous les Tang et les Song. Certains intellectuels chinois culturalistes considèrent en fait que le bouddhisme a été assimilé dans la culture chinoise<sup>248</sup>. Cependant, durant certaines périodes (ex. : périodes de désunions et sous les Tang) le confucianisme fut mis à l'écart de la sphère politique chinoise et fit place au bouddhisme. Ce n'est en fait que sous les Song qu'il est vraiment redevenu dominant. Il ne faut non plus oublier que les Tibétains et les Mongols n'ont jamais partagé la culture dominante confucéenne Han<sup>249</sup>. Ils ont pu s'y identifier officiellement dans le but de s'assurer le support de l'Élite politique, mais sans plus.

Dans un troisième temps, il existe une multiplicité de sources locales et de ruptures historiques dans la culture chinoise. Avec l'ensemble des périodisations possibles<sup>250</sup>, soit dans le temps, soit dans le social, il devient clair qu'il n'est possible d'évaluer le confucianisme, et ses impacts, que partiellement, au mieux<sup>251</sup>. Il n'existe alors pas de pensée

---

<sup>246</sup> Shaohua Hu. «Confucianism and Western democracy.» Dans : Suisheng Zhao (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. Op.cit., p.56

<sup>247</sup> Jacques, Gernet. *L'intelligence de la Chine : le social et le mental*. Paris, France, Gallimard, NRF, 1994. p.80

<sup>248</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Op.cit., p.323

<sup>249</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. Op.cit., p.141

<sup>250</sup> Selon l'auteur, il existe plusieurs façon de périodiser le Confucianisme. La première le fait en quatre périodes : (1) l'âge de création (Confucius à Huainan), (2) la période des philosophes (Zixue), (3) la période des noms (Dong Zhongshu à Kang youwei) et (4) l'apprentissage classique (Feng youlan). Les deux premiers sont la formulation initiale de la tradition et les deux autres font références à la période d'expansion de la tradition dans le social et la sphère politique. Il est aussi possible de couper de la façon suivante : (1) Période de l'automne-printemps jusqu'aux Han, (2) des Song aux Ming et (3) du 4 Mai 1919 à aujourd'hui. Yao offre également son format de périodisation : (1) le Confucianisme en formation, (2) le Confucianisme en adaptation, (3) le Confucianisme en transformation, (4) le Confucianisme en variance et (5) le Confucianisme en rénovation.

<sup>251</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. Op.cit., p.38

ou de culture chinoise unique<sup>252</sup>. Le confucianisme est un ensemble de pensées flexible dont l'interprétation change avec le temps et l'environnement social. Il existe donc, à travers l'histoire, une immense variété de présentations de la doctrine et donc, il semble impossible de définir clairement le confucianisme, en changement constant<sup>253</sup>. Il devient alors difficile de dire, et surtout de mesurer, jusqu'à quel point l'héritage historique peut influencer les institutions politiques contemporaines<sup>254</sup>.

De plus, John Makeham soutient, en s'appuyant sur les débats intellectuels ayant lieu dans la « monde chinois »<sup>255</sup>, qu'il demeure impossible de prouver l'orthodoxie du confucianisme et encore moins d'en prouver l'unicité doctrinale ou temporelle pour au moins trois raisons : il existe encore de nombreuses disputes (1) sur l'identité définitives des auteurs des textes confucéens, (2) sur l'appartenance des textes au confucianisme, et (3) sur les dates de compilations de nombreux textes et ouvrages cruciaux (ex. : l'ouvrage ayant causé le plus de controverse étant les *Analectes*.)<sup>256</sup>.

La résilience de l'autoritarisme expliquée par l'argumentaire culturaliste ignore aussi le fait que la culture est produite par l'activité humaine et donc, elle est en changement constant<sup>257</sup>. On ne peut alors pas supposer, comme les culturalistes, qu'il y existe une culture immuable et intemporelle ayant en son centre le confucianisme<sup>258</sup>. La Chine et la culture chinoise n'ont

---

<sup>252</sup> Anne Cheng. *Introduction : Pour en finir avec le mythe de l'altérité*. Dans : Anne Cheng (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. *Op.cit.*, p.11

<sup>253</sup> Xingzhong Yao. *An Introduction to Confucianism*. *Op.cit.*, p.30

<sup>254</sup> Shaohua, Hu. *Explaining Chinese democratization*. *Op.cit.*, p.21

<sup>255</sup> Mis en référence ici pour le monde dit sinophone (ex. : Chine continentale, Taiwan, Hong Kong, Singapour.)

<sup>256</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.209-233

<sup>257</sup> Baogang, He. *The democratization of China*. *Op.cit.*, p.159

<sup>258</sup> Zhenghuan Zhou. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. *Op.cit.*, p.141

jamais été des structures statiques, mais plutôt elles ont toujours possédé en leur centre une dynamique débouchant sur des transformations et des changements culturels constants<sup>259</sup>. Elle révèle un dynamisme produit par les interactions entre l'ancienne tradition, qui n'a non plus jamais été statique, et l'influence de la nouvelle culture mondiale d'origine occidentale<sup>260</sup>. De ce point de vue, il devient vital de pouvoir apprécier l'évolution de la culture chinoise moderne.

Enfin, si l'on veut 'vraiment' parler de tradition et de culture, il faut prendre en compte l'immense répertoire d'institutions, de pratiques et d'idées, et les transformations temporelles qui les dynamisent. Et donc, le résultat simple de cette analogie est que ledit répertoire est en changement constant<sup>261</sup> parce qu'il est en constante réinterprétation et redéfinition. Il devient donc impossible de parler d'« une » culture chinoise, et encore moins de confucianisme au singulier car, chaque époque historique s'est distinguée des autres par de différentes tendances culturelles<sup>262</sup>. Cette construction du passé, posé par les culturalistes comme étant la tradition, incorpore au contexte moderne des références de plusieurs passés, soit des ruptures historiques. On parle donc ici de néo-tradition<sup>263</sup>, d'une culture adaptable *a posteriori*, et même inventée par certains observateurs pour acculturer de nouveaux concepts visant à appuyer le système politique. Donc, cette caractérisation culturelle du système

---

<sup>259</sup> Wei-Ming Tu. «Cultural China : The periphery as the Center.» Dans : Wei-Ming Tu (ed.). *The Living Tree : The changing meaning of being Chinese today*. Op.cit., p.4

<sup>260</sup> Kam Louie. «Defining modern Chinese culture.» Dans: Kam Louie (ed.). *Modern Chinese Culture*. New York, Etats-Unis, Cambridge University Press, 2008. p.1

<sup>261</sup> Pierre-Étienne Will. «L'Histoire n'a pas de fin.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Op.citp.22

<sup>262</sup> Zhenguan Zhou. *Liberal rights and political culture: envisioning democracy in China*. Op.cit., p.141

<sup>263</sup> Yves Chevrier. «Antitradition et démocratie dans la Chine du premier 20<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise de l'État-nation.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Op.cit., p.427

politique chinois (ex. : Chine confucéenne) procède uniquement, selon Yves Chevrier, du regard des modernes<sup>264</sup>.

La tradition que l'on retrouve sous forme discursive est en fait une tradition inventée et construite de toutes pièces. Il même possible de retracer le début de cette construction dans les années 1840-1860, durant la guerre de l'Opium et ensuite en 1895, lors de la défaite humiliante de la Chine par le Japon. La culture politique chinoise, telle que nous sommes en mesure de la connaître, se pose en réaction à plusieurs bouleversements sociaux et politiques. Elle en appelle à l'unité sociale pour faire compétition à l'occident. Tout comme ses éléments extérieurs (agressions étrangères), il est possible de trouver d'autres points de rupture importants ayant apporté des changements considérables dans la culture chinoise. Le 4 mai 1919 est un de ces moments. Le mouvement du 4 mai proposait de faire table rase de l'ensemble de la culture classique, et notamment du confucianisme. Certains intellectuels, tels que Hu Shi et Lu Xun, iront même jusqu'à soutenir l'idée d'une réforme radicale de l'écriture idéographique; romaniser l'écriture idéographique pour sortir la Chine de l'archaïsme culturel et technologique qui l'accable. Les conséquences de ce mouvement ainsi que cette rupture avec le passé sont irrévocables et il est maintenant impossible pour les Chinois de revenir en arrière<sup>265</sup>. Le 4 mai 1919 a provoqué une dévitalisation profonde de la culture traditionnelle<sup>266</sup> et donc, outre une certaine mémoire dans l'écriture chinoise, la culture chinoise impériale ne saurait être remise à jour, encore moins remise en circulation.

---

<sup>264</sup> Yves Chevrier. «Antitradition et démocratie dans la Chine du premier 20<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise de l'État-nation.» Dans : Mireille Marty-Delmas et Pierre-Étienne Will (dirs.). *La Chine et la démocratie. Op.cit.*, p.377

<sup>265</sup> Léon Vandermeersch. *Le nouveau monde sinisé. Op.cit.*, p.156

<sup>266</sup> Idem.

L'explication historique proposée dans la première partie de ce chapitre, a révélé chez les culturalistes une essentialisation de la culture chinoise à travers le temps, des généralisations faciles sur son contenu et une ignorance complète de l'histoire. Les culturalistes invoquent le passé, de façon diachronique pour justifier le présent. C'est un argumentaire qui se base sur une certaine a-historicité de la culture chinoise, sur le *désenchâssement* historique de celle-ci. Alors que, selon Xu Fuguan, lorsque l'on prend le confucianisme de la période Han et post-Han, il est en fait possible de constater que ce dernier devint une idéologie invoquée pour légitimer le souverain<sup>267</sup>.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'argument de la continuité historique du confucianisme comme pouvant expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine se voit ici discrédité de par l'ensemble des coupures historiques existantes en Chine, de par les multiples interprétations du confucianisme (parfois même durant une même période historique), et de par l'influence d'autres courants de pensée sur la culture chinoise. De plus, les coutumes locales ont aussi eu un rôle à jouer dans le développement de la culture chinoise. Ce sont peut-être même ces dernières qui devraient être prises en considération lorsque l'on regarde la construction des institutions politiques chinoises. Peu importe la façon dont on interprète la culture chinoise moderne, une chose demeure certaine, selon Kam Louie, c'est qu'elle demeurera vague et en changement constant<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Fuguan Xu cité par : Junjie, Huang. 儒学與现代台湾 [*Ruxue and modern Taiwan*]. Beijing, Chine, 中国社会科学出版社 [China Social Sciences Press], 2001. p.85-92

<sup>268</sup> Kam Louie. «Defining modern Chinese culture.» Dans: Kam Louie (ed.). *Modern Chinese Culture. Op.cit.*, p.17

Les deux dernières parties de ce chapitre débordent la critique de l'argumentaire culturaliste : les points qu'elles couvrent forment une discussion unilatérale puisque l'argumentaire culturaliste ne soulève pas ces points. Cependant, ils sont d'une grande importance en ce qui concerne la thèse défendue par cette recherche; ils permettront d'élargir le débat en ce qui concerne l'explication culturelle de la résilience de l'autoritarisme en Chine.

#### **D. Les Élités et l'État : instrumentalisation et construction du discours confucéen**

Il s'agit maintenant d'explorer d'où vient cet amalgame fait par les penseurs culturalistes entre confucianisme et autoritarisme. Cette quatrième sous-partie soutient le fait que l'articulation autoritaire du confucianisme, celle que les tenants de l'argumentaire culturaliste l'avancent, provient en fait de la culture de l'élite politique chinoise et que c'est l'État chinois – impérial et contemporain – et non le modèle familial confucéen qui fut l'agent socialisant le plus important de l'autoritarisme en Chine. On ne parle donc pas du confucianisme, mais bien de culture de l'élite, ne pouvant ainsi être associé qu'à un groupe restreint de personnes et non à la population entière d'un pays, voire même à un ensemble géographique qualifié d'Asie sinisée.

Premièrement, le confucianisme n'est pas une doctrine soutenant un État central fort<sup>269</sup>. Il ne soutient nullement un gouvernement maximal à l'intérieur duquel l'autorité de l'État pénétrerait chaque aspect de la vie sociale<sup>270</sup>. Au contraire, il était là pour restreindre les capacités répressives et intrusives de l'État sur la population. De plus, selon De Barry,

<sup>269</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia. Op.cit.*, p.26-27

<sup>270</sup> Ibid. p.18

malgré l'utilisation abusive du confucianisme (ainsi que de la «culture chinoise») par le parti, en ce qui concerne la question des droits de la personne et de la démocratie<sup>271</sup>, l'expérience historique du confucianisme en Chine soutiendrait, au contraire, de façon positive les droits de la personne<sup>272</sup>. Le système de valeurs confucéen a été changé pour être accommodé à l'État. Ce n'est donc pas de la culture en générale dont on parle, mais bien de la culture de l'élite et de l'État<sup>273</sup>. C'est l'État chinois qui a encouragé l'autoritarisme et a permis sa résilience, et non pas la force de la doctrine confucéenne<sup>274</sup>. Ce qu'il faut bien comprendre, et c'est ici un point dès plus important, c'est que nous ne sommes pas en présence de la culture chinoise en elle-même, mais bien à une modélisation élitiste de la culture chinoise et du confucianisme véhiculée par l'État.

L'État et l'élite politique sont devenus de façon délibérée, les principaux véhicules de l'autoritarisme chinois et ils ont, de façon consciente et ingénieuse, transformées l'enseignement confucéen en idéologie politique, en mécanisme de contrôle<sup>275</sup>. Ce sont les élites politiques qui sont intéressées par un État centralisé fort, pas le confucianisme, ni la culture chinoise. Ce sont les élites qui, en posant comme orthodoxie étatique de nouvelles interprétations des concepts confucéens, ont permis de véhiculer l'idée de loyauté absolue

---

<sup>271</sup> Nous faisons ici référence aux liens, mis de l'avant par le parti, qui sont fait entre la situation « unique » de la Chine et l'impossibilité de l'application des concepts et valeurs occidentaux. Selon le parti, la Chine possède des particularités culturelles faisant partie intégrante de la « condition nationale » (*guoqing* (国情)).

<sup>272</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.16

<sup>273</sup> Wei-Ming Tu, Milan Hejtmanek et Alan Wachman (eds.). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. *Op.cit.*, p.26

<sup>274</sup> *Ibid.* p.35

<sup>275</sup> Wei-Ming Tu. «The Confucian tradition in Chinese history.» Dans : Paul S. Ropp (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization*. *Op.cit.*, p.135

envers le souverain<sup>276</sup> et de contrôle total de l'État sur les comportements, croyances de la population<sup>277</sup>.

L'élite politique fait une utilisation stratégique de la culture chinoise : elle a appris comment s'en servir pour assurer sa survie<sup>278</sup> et légitimer sa position de domination en faisant référence à des interprétations instrumentales de certains éléments de la culture chinoise. La culture traditionnelle est alors perçue et définie comme étant un pilier de l'autoritarisme chinois<sup>279</sup>. Ce qu'il est alors possible de constater, c'est que le parti communiste tente de faire revivre les valeurs confucéennes pour remodeler le nationalisme et reconstruire les bases de sa légitimité politique<sup>280</sup>. Il n'est pas question de culture, ni de confucianisme ici, mais bien de volonté étatique concernant l'usage et l'appropriation d'un discours culturel.

C'est le parti communiste qui projette cette image de la culture chinoise comme étant unifiée et statique<sup>281</sup>. Les Instituts Confucius en sont le plus bel exemple : ils permettent d'apprendre la culture chinoise à travers le langage et le confucianisme. Le parti investit temps et argent pour promouvoir cette interprétation particulière de la culture chinoise. Ce type d'enseignement a produit un discours concernant la culture chinoise, comme étant confucéenne, et donc, sur la culture dite nationale de la Chine<sup>282</sup>. Le parti communiste cite donc le confucianisme comme étant l'essence de la tradition chinoise et l'invoque comme

---

<sup>276</sup> Xuezi, Guo *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. *Op.cit.*, p.27

<sup>277</sup> *Ibid.* p.63

<sup>278</sup> Yongnian Zheng. *Discovering Chinese nationalism in China : Modernization, identity and international relations*. *Op.cit.*, p.68

<sup>279</sup> *Ibid.* p.55

<sup>280</sup> *Ibid.* p.87

<sup>281</sup> Kam Louie. «Defining modern Chinese culture.» Dans: Kam Louie (ed.). *Modern Chinese Culture*. *Op.cit.*,

p.2

<sup>282</sup> *Idem.*

étant le socle culturel permettant le rejet du concept des droits de l'Homme<sup>283</sup>, culturellement occidental, et de démocratie, pour soutenir un régime autoritaire, centralisé sous l'égide d'une seule entité politique, soit le parti lui-même.

Ce que l'on constate c'est, tout comme durant le règne impérial, qu'il y a une appropriation continue du discours confucéen à des fins non confucéennes. C'est de la culture de l'État et de l'élite politique dont il est question, de son association synonymique à la culture chinoise et au confucianisme, non pas ces derniers en tant que tels.

En ce sens, la culture chinoise contemporaine a été reconstruite à l'aide d'une sélection inventive et créative de plusieurs éléments provenant de plusieurs doctrines distinctes : la démocratie occidentale, la culture traditionnelle chinoise et l'héritage communiste chinois. Il existe un syncrétisme plus hétérogène dans son contenu que la simple dénomination de confucianisme le laisse entendre. Le confucianisme présent en Chine est une version instrumentalisée et construite par l'élite politique chinoise : ce n'est pas le confucianisme, ni la culture chinoise en tant que telle. C'est donc l'État chinois, aidé de l'élite, qui a continué, de façon consciente, à préserver la culture politique soutenant sa domination sur la population<sup>284</sup>.

La création d'institutions, en Chine, commence toujours par en haut et ne possède pas ou peu d'assise dans la population<sup>285</sup>. C'est pour cette raison que le confucianisme est souvent

---

<sup>283</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.6

<sup>284</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.9

<sup>285</sup> Lucian P. Pye. *Asian power and politics : the cultural dimensions of authority*. *Op.cit.*, p.291

exprimé comme étant la mise en forme des relations sociales venues d'en haut et transmises par une élite organisée dans un État. Dans ce cas, puisqu'il est possible de comprendre le confucianisme comme étant une institution créée par l'élite politique, il est normal qu'elle ne trouve pas d'assise directe dans la population et que ce soit un véhicule de l'idéologie de l'élite politique seulement. La construction de l'État fut guidée par des valeurs et des croyances bien spécifiques<sup>286</sup> en ce qui concerne la construction des institutions politiques et civiles; elles ont été conçues pour la domination étatique<sup>287</sup>. Il en va de la survie de l'élite et de l'État autoritaire chinois.

Le système politique de la Chine populaire est donc le produit conscient des dirigeants du parti communiste chinois<sup>288</sup>. Les institutions et leur mise en place sont aussi en accord avec leurs intérêts. Comme le fut le système impérial, la Chine populaire, et le parti-État, n'est pas le résultat d'une évolution dite naturelle. Bien au contraire, c'est un produit de l'action et de la conception humaine. L'État impérial, tout comme le parti-État, ont été construits de façon consciente pour assurer la domination de l'État sur la société : ils ont été l'agent de socialisation le plus important de la tradition autoritaire en Chine. C'est donc l'État qui a reproduit et maintenu le modèle autoritaire durant l'ensemble de l'ère impériale jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle. De plus, en réglementant les livres et les curriculums scolaires, l'État impérial et l'État communiste ont mis en place leur propre programme de socialisation et ont promu leur propre interprétation de la culture chinoise. L'autoritarisme impérial chinois, et sa continuité dans la période moderne, n'est pas seulement dû à une inertie culturelle perpétuée par des agents socialisateurs comme la famille ou les arts. Il fut défendu de façon consciente par

---

<sup>286</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.27

<sup>287</sup> Ibid. p.356

<sup>288</sup> Ibid. p.197

l'État<sup>289</sup> : c'est lui qui fut, et qui est, le plus important agent de propagation de la tradition autoritaire en Chine.

Somme toute, cette partie nous permet donc de comprendre que (1) la culture politique chinoise semble être celle de l'Élite politique et non celle de la vaste majorité de la population, et (2) ce sont les élites politiques – impériales et communistes – qui souffrent du complexe de l'État fort, centralisé et autoritaire, non pas le confucianisme et encore moins la culture chinoise.

#### **E. Nouveaux legs : l'importance de la période 1949-2009 pour la culture politique**

Cette cinquième et dernière partie traite de l'importance des legs contemporains (1949-2009) dans la culture politique chinoise. Nous tenterons ici de boucler la boucle de l'argumentaire culturaliste en lui opposant un dernier type de critique, considérée comme fondamentale à l'issue du débat. Cette période et son importance sont souvent passées sous silence par les tenants du discours culturalistes. Cependant, il faut traiter de cette période de par l'ampleur du malaise culturel dont elle fait état. Cette partie rejoint et vient compléter la partie précédente (État et élites politiques) pour mettre l'accent sur la force de l'argumentaire critique dans le débat sur la résilience de l'autoritarisme en Chine.

En premier lieu, « l'hégémonie »<sup>290</sup> idéologique de la Chine moderne ne reçoit aucune légitimité culturelle, elle représente une culture de garnison, une culture d'obéissance, de

---

<sup>289</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, p.354

slogans, d'affiches et de mobilisations plutôt que posant du sens<sup>291</sup>. Ce sont là les héritages du règne dynastique et de l'État staliniste de Mao qui exercent encore une influence profonde dans la vie publique en Chine<sup>292</sup>. La culture chinoise d'aujourd'hui est radicalement différente des précédentes formes d'identités chinoises<sup>293</sup> que l'on peut trouver à travers l'histoire.

De dire que la plus grande influence, en terme de culture politique, provienne du confucianisme semble donc, à la lumière de cette recherche, impossible. Non seulement, cette explication ne prend pas en compte les legs républicains, maoïste, dengiste et jiangiste, elle met de côté également les impacts de la culture politique occidentale sur la population chinoise. Et donc, selon Li Zehou, par simple justice pour Confucius et son enseignement, le confucianisme devrait être innocenté de l'utilisation malsaine que l'État en fait tout au long de l'histoire chinoise<sup>294</sup>. Il serait certainement plus intéressant de voir quels furent les impacts dans la culture politique des mouvements de masses initiés durant la période de Mao<sup>295</sup> et des réformes et ouvertures de la période Deng-Jiang. Il semble insensé de mettre de côté ces 50 dernières années de culture politique, qui à elles seules ont réussi à

---

<sup>290</sup> Ce terme est mis entre guillemets pour exprime le fait que cette hégémonie est plus théorique que pratique ; l'idéologie officielle étant de plus en plus contestée en Chine populaire.

<sup>291</sup> Myron L. Cohen. «Being Chinese: the peripheralization of traditional identity.» Dans : Wei-Ming Tu (ed.). *The Living Tree : The changing meaning of being Chinese today*. *Op.cit.*, p.105

<sup>292</sup> William T. De Bary. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. *Op.cit.*, p.149

<sup>293</sup> Yongnian Zheng. *Discovering Chinese nationalism in China : Modernization, identity and international relations*. *Op.cit.*, p.82

<sup>294</sup> Li Zehou prétend en fait que c'est un certain confucianisme dit impérial (politisé) qui fut au centre du système politique chinois. William T. De Bary et Richard Lufrano (eds). *Sources of Chinese tradition (second edition) : From 1600 through the twentieth century*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2001. p.574

<sup>295</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics*. *Op.cit.*, p.324

complètement chambarder l'ensemble de la culture chinoise, pour en fait mettre l'accent sur un pseudo-concept de confucianisme ou encore de « valeurs asiatiques ».

Il faudrait aussi être à même de pouvoir mesurer les impacts des premières campagnes anti-droitistes, de la révolution culturelle, des réformes et ouvertures, du massacre de Tian'an men, de la suppression des mouvements démocratiques de 1999, et du Falun gong en 2000. Que dire aussi des impacts sur la population chinoise d'avoir vécue sous un régime totalitaire léniniste) de 1949 à 1978<sup>296</sup> ? Les campagnes des 100 fleurs ((1956-1957) *Baihua yundong* (百花运动)) et anti-droitistes (durant les années 1950 et 1960) *Fan youpai yundong* (反右派运动))<sup>297</sup> ont grandement affecté les structures sociales, les comportements, ainsi que les croyances politiques en Chine<sup>298</sup>, créant une dose importante d'angoisse vis-à-vis le pouvoir politique<sup>299</sup>. La culture politique de la masse a également changé de façon drastique depuis la révolution culturelle<sup>300</sup> : on constate, surtout dans la littérature chinoise, des changements majeurs dans les pratiques sociales et politiques<sup>301</sup>. Ce mouvement est le résultat d'une grande confusion idéologique qui était dans l'air à l'époque. De plus, fait intéressant, durant la révolution culturelle, les textes confucéens, qui avaient depuis longtemps cessé d'être

---

<sup>296</sup> Certain, comme Guo Sujian, prétendent en fait que la Chine vit encore dans un système totalitaire. Voir : Sujian, Guo. *Post-Mao China : From totalitarianism to authoritarianism ?* Connecticut, Etats-Unis, Praeger, 2000. 226p.

<sup>297</sup> Pour les campagnes antidroitistes, il n'existe pas de date précise pour l'ensemble du mouvement. Il y en eu plusieurs durant les années 1950 et 1960.

<sup>298</sup> Godwin C Chu. «The Changing Concept of Zhong (Loyalty) : Emerging New Chinese Political Culture.» Dans: Shiping Hua (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000*. New York, États-Unis, M.E Sharpe, An East Gate Book, Studies on Contemporary China, 2001. p.54

<sup>299</sup> Kenneth, Lieberthal. *Governing China : From Revolution through reform 2<sup>nd</sup> Edition*. New York, États-Unis, W.W. Norton & Company, 2004. p.293

<sup>300</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, p.344

<sup>301</sup> Il ne suffit qu'à lire quelques unes des histoires narrées par Liao Yiwu et Xue Xinran pour se rendre compte de l'amplitude des changements. Yiwu, Liao. *The Corpse Walker : Real-life stories, China from the bottom Up*. New York, États-Unis, Pantheon Books, 2008. 320p. et Xinran Xue. *The good women of China : hidden voices*. Londres, Royaume-Uni Vintage Random House, , 2003. 229p.

imprimés, ont dû être réimprimés pour ensuite être critiqués<sup>302</sup>. Comment alors est-il possible de penser la Chine comme étant sous l'influence constante du confucianisme ?

De par leur participation à ces campagnes politiques de masse sous Mao, les Chinois ont appris comment s'organiser pour faire face au pouvoir politique<sup>303</sup> et exprimer leurs griefs à l'autorité centrale. La hausse du mécontentement populaire et ces manifestations – violentes parfois – démontrent en fait un changement considérable dans la culture politique populaire de la Chine<sup>304</sup> : les révoltes de 1989 n'auraient jamais pu avoir eues lieu sans ces changements préalables dans la culture politique populaire<sup>305</sup>. Ce que l'idéologie des réformes et ouvertures stimule, ce qui est une conséquence inattendue, c'est une hausse dramatique de ces manifestations du mécontentement populaire<sup>306</sup>.

De plus, suivant la Révolution culturelle, il est possible d'observer un déclin remarquable du concept, et des pratiques, de confiance dans la société chinoise. Comme le décrit bien un proverbe en provenance du Nord-est concernant la camaraderie : « 五十年代人帮人，六十年代人整人，七十年代人哄人，八十年代各人顾各人，九十年代见人就"宰"人！  
[Durant les années 1950 nous nous aidions les uns les autres, durant les années 1960 nous nous dénoncions les uns les autres, durant les années 1970 nous doutions les uns des autres, durant les années 1980 nous nous prenions soin les uns les autres et dans les années 1990,

---

<sup>302</sup> William T. De Bary et Richard Lufrano (eds). *Sources of Chinese tradition (second edition) : From 1600 through the twentieth century*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2001. p.545

<sup>303</sup> Godwin C Chu. «The Changing Concept of Zhong (Loyalty) : Emerging New Chinese Political Culture.» Dans: Shiping Hua (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000. Op.cit.*, p.63

<sup>304</sup> Ibid. p.60

<sup>305</sup> Zhegyuan, Fu. *Autocratic tradition and Chinese politics. Op.cit.*, p.348

<sup>306</sup> Edward Vernoff et Peter J. Seybolt. *Through Chinese eyes: tradition, revolution and transformation (3<sup>rd</sup>)*. New York, États-Unis, Center for international training and education (CITE), 2007. p.183

*nous nous entretenons !]* »<sup>307</sup>. On assiste donc, surtout depuis la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, à de nombreuses pratiques douteuses et trompeuses dans la gouvernance, dans les pratiques commerciales et sociales. Ces pratiques (népotismes et pratiques politiques informelles (*Guanxi* (关系)) mettent en danger le processus de réformes et la légitimité du système politique. Les gens ont donc de moins en moins confiance dans le parti et dans son discours idéologique; les discours à haute teneur idéologique ont presque disparu durant la période post-Mao et avec eux, la puissance idéologique du parti<sup>308</sup>. La révolution culturelle et les réformes et ouvertures ont laissé une certaine apathie au sein du public chinois, un certain cynisme envers la politique.

Ce que l'on constate en fait, depuis la fin des années Mao, c'est l'émergence d'une nouvelle culture politique. Elle est caractérisée par le rejet de ce que les culturalistes qualifient de « valeurs traditionnelles ». Ce rejet est d'autant plus radical lorsque l'on regarde les strates dites plus éduquées de la société chinoise, ou encore celles ayant eu des contacts répétés avec l'extérieur. On remarque une influence importante de l'éducation *étrangère* sur la nouvelle jeunesse chinoise (apparition des écoles *aristocratiques*, ex. : collège privée extrêmement dispendieux)<sup>309</sup>. Ce rejet, et donc cette transformation de la culture politique chinoise, est la conséquence directe des nouvelles orientations du parti communiste : les réformes (politiques

---

<sup>307</sup> Il est difficile de trouver l'exacte provenance de ce proverbe cité dans : William, Hinton. *The Great Reversal: the privatization of China, 1978-1989*. Ann Arbor, États-Unis, University of Michigan Press, 1990. p.24 Cependant, la traduction ne semble pas correspondre à la version originale chinoise trouvée sur Internet : 个人图书馆 360doc. 东北顺口溜集锦 (转载) [Proverb collection from the Northeast (Reprint)]. URL : < [http://www.360doc.com/content/09/11/07/10/7194\\_8541224.shtml](http://www.360doc.com/content/09/11/07/10/7194_8541224.shtml) > [En ligne le 27 avril 2010]

<sup>308</sup> Les campagnes idéologiques ne sont plus une source de légitimité pour le parti communiste chinois durant la période post. Les nouvelles sources de légitimité inclues maintenant : (1) la capacité de livrer des biens publics et (2) les performances économiques. Guoli, Liu et Weixing, Chen. *New directions on Chinese politics for the new millenium*. New York, États-Unis, The Edwin Mellen Press, Chinese studies vol.24, 2002. p.16

<sup>309</sup> Edward Vernoff et Peter J. Seybolt. *Through Chinese eyes: tradition, revolution and transformation (3<sup>rd</sup>)*. *Op.cit.*, p.230

et économiques) et les ouvertures ont permis à une grande partie de la population chinoise de profiter, si ce mot est juste, de l'influence extérieure. Cela a aussi permis une plus grande émancipation des femmes<sup>310</sup>, tant au niveau économique que politique<sup>311</sup>.

De plus en plus de gens se sentent concernés par les affaires publiques, surtout lorsque des désastres surviennent<sup>312</sup> et encore plus lorsqu'il s'agit des dépenses publiques : les gens vont même jusqu'à dire qu'ils ont le droit de savoir<sup>313</sup>. Cette nouvelle culture politique, loin d'être confucéenne, se trouve à être en fait une mixture originale de plusieurs mouvements politiques du 20<sup>e</sup> siècle : (1) les campagnes politiques de masse (et leurs conséquences) de Mao, (2) les changements qu'ont eus ces campagnes sur les structures sociales et la future édification d'institutions, (3) les réformes politiques sous Deng Xiaoping, (4) l'ouverture sur l'extérieur<sup>314</sup> et le grand développement industriel sous Jiang Zemin et (5) le changement de l'efficacité économique à une approche plus populaire sous Hu Jintao<sup>315</sup>. Les réformes et ouvertures, sous Deng Xiaoping, ont eu d'importants effets sur la culture politique de la population rurale et urbaine. Elles ont, plus qu'en Chine urbaine, redéfini l'ensemble du monde matériel disponible<sup>316</sup>. En Chine urbaine, elles ont permis de mettre en branle un

---

<sup>310</sup> Edward Vernoff et Peter J. Seybolt. *Through Chinese eyes: tradition, revolution and transformation* (3<sup>rd</sup>). *Op.cit.*, p.187

<sup>311</sup> Voir l'ouvrage de Ding Ling : 太阳照在桑干河上 [*Sun shines over the Sanggang river*].

<sup>312</sup> Exemples : lors de la crise du SRAS en 2003, de la mélamine dans le lait en 2008-2009, des révélations concernant la piètre qualité des infrastructures après le tremblement de terre au Sichuan en 2008, etc.

<sup>313</sup> Godwin C Chu. «The Changing Concept of Zhong (Loyalty) : Emerging New Chinese Political Culture.» Dans: Shiping Hua (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000*. New York, États-Unis, M.E Sharpe, An East Gate Book, Studies on Contemporary China, 2001. p.56

<sup>314</sup> Nous parlons ici de plus que de simples relations diplomatiques.

<sup>315</sup> Hu Jintao est en fait celui qui doit rendre des comptes pour les actions de ses deux prédécesseurs. Il doit aussi tenter de régler les problèmes sociaux créés durant l'ère Deng-Jiang. On parle d'approche plus populaire, car c'est lui qui doit s'occuper du mécontentement populaire causé par l'ouverture à l'économie de marché.

<sup>316</sup> Godwin C Chu. «The Changing Concept of Zhong (Loyalty) : Emerging New Chinese Political Culture.» Dans: Shiping Hua (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000*. *Op.cit.*, p.51

développement économique (frénétique) basé sur le monde extérieur : sur son accessibilité, les échanges technologiques et les investissements directs étrangers (FDI).

Cette nouvelle culture politique chinoise peut maintenant se diviser en deux courants : (1) une culture de remontrances et résistances (formelles et informelles) face à l'État et (2) un apolitisme complet trouvant racine dans un individualisme exacerbé par la découverte d'un nouveau pouvoir d'achat par la classe moyenne chinoise. Cette nouvelle jeunesse, celle de la classe moyenne, est beaucoup plus préoccupée par son bien-être et la reconnaissance sociale que par le fait de servir et d'aider la nation<sup>317</sup>. Ces enfants-rois urbains et ruraux confondus, remettent en question les structures familiales (l'autorité du père en particulier) et adoptent des comportements non filiaux. Ce que l'on constate, spécialement dans cette classe moyenne, c'est que ces valeurs que les culturalistes mettent de l'avant (les contraintes traditionnelles) ont cessé de jouer un rôle en ce qui concerne le comportement des gens.

En fait, cette classe moyenne, de par les impacts des réformes et ouvertures, ne veut (dans certains cas), ni ne peut faire obstacle à l'État : elle prend la forme d'un réseau prenant racine dans la bureaucratie ou encore dans le monde des affaires. C'est elle qui a bénéficié des réformes. Cette nouvelle classe moyenne urbaine appuie, dans une certaine mesure, le fait que le Parti communiste demeure en place, lui permettant ainsi de conserver ses avantages politiques, en termes d'avancements, et économiques, en termes de fonds de pension, de bonis, etc. De cette dernière tendance, il est possible d'observer une chose : un vide idéologique suivant un désabusement massif envers le communisme et le marxisme. La

---

<sup>317</sup> Edward Vernoff et Peter J. Seybolt. *Through Chinese eyes: tradition, revolution and transformation (3<sup>rd</sup>)*. *Op.cit.*, p.264

culture politique chinoise pose maintenant un ensemble de problèmes à résoudre pour le maintien du Parti communiste et pour les développements futurs de la démocratie en Chine<sup>318</sup>. Ces legs autoritaires maoïste et communiste, de concert avec le nouveau vacuum idéologique, posent problème pour les dirigeants du Parti communiste chinois, et ont une influence considérable dans la construction de la nouvelle culture politique, celle que nous nommerons, pour la mettre en contraste avec l'époque post-Deng, post-Jiang.

Le fait que les autorités chinoises, dans une certaine mesure, cautionnent l'émergence du renouveau confucéen, en tant que faisant partie de la condition nationale (*Guoqing* (国情)), sert à la fois à remplir ce vide idéologique, tout en offrant une certaine possibilité de légitimité politique, sur une base culturelle se voulant unifiée, pour le parti. Ce renouveau vient substituer une vision culturelle chinoise à la désintégration idéologique du marxisme<sup>319</sup>. Cependant, le confucianisme, dans sa version culturaliste, pose aussi problème pour ce dernier : (1) ce nouveau courant, connu sous le nom de « nouveau nouveau-confucianisme » (*Xinxinruxue* (新新儒学)), possède une existence indépendante des visées politiques du parti et (2) ce « confucianisme » s'inscrit dans un certain renouveau du nationalisme culturel des années 1990. Il entre directement en opposition avec le marxisme, vu comme étant une idéologie étrangère (*Waiguo sixiang* (外国思想)) et donc expose certaines tensions entre l'idéologie officielle et le discours culturel du parti, qui tente de se placer en position « d'héritier culturel », et qui essaie de conserver la cohérence marxiste du système politique. Cette utilisation accrue du confucianisme pose donc problème quant à la combinaison entre

---

<sup>318</sup> Baogang, He. *The democratization of China. Op.cit.*, p.170

<sup>319</sup> Jing Wang. *High Culture Fever : Politics, Aesthetics and Ideology in Deng's China*. Berkeley, États-Unis, University of California Press, 1996. 65-67

ce dernier et le marxisme. Ce mélange soulève plusieurs incohérences théoriques et laisse transparaître des conflits entre le système politique, officiellement marxiste, et la « culture nationale »<sup>320</sup>.

Le point central de cette dernière partie était d'exprimer une idée simple concernant la théorie de la résilience de l'autoritarisme en Chine : elle est due, non pas à la culture, mais bien à la volonté politique de l'État chinois. Contrairement à l'explication culturaliste, et à l'exception de certaines valeurs familiales<sup>321</sup>, le confucianisme a perdu toute crédibilité et toute habileté à gérer la vie des Chinois<sup>322</sup>. Alors, lorsque l'on parle de résilience de l'autoritarisme en Chine, il faudrait parler de la résilience du parti communiste chinois, lui qui est le moteur de l'autoritarisme. Cependant, la future résilience du parti communiste dépend de sa capacité à pouvoir s'adapter à cette nouvelle culture politique<sup>323</sup>, celle qu'il a lui-même créée<sup>324</sup>.

## **Conclusion**

Cette partie, que nous avons qualifiée de « critique » permet, de par son cheminement logique, de faire opposition à l'entièreté de l'argumentaire culturaliste concernant le phénomène de la résilience autoritaire en Chine. Les critiques dépassent même, de par leur justesse, l'explication culturaliste en lui opposant une série d'éléments dont ce dernier ne

---

<sup>320</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.59

<sup>321</sup> Et même ici, nous y posons un bémol.

<sup>322</sup> David Shambaugh. *The Modern Chinese State*. New York, États-Unis, Cambridge University press, 2000. p.227

<sup>323</sup> Godwin C. Chu. «The Changing Concept of Zhong (Loyalty) : Emerging New Chinese Political Culture.» Dans: Shiping Hua (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000*. *Op.cit.*, p.65

<sup>324</sup> Nous entendons cette phrase comme étant un sarcasme. Nous parlons de « création » en tant que conséquences inattendues des réformes économiques et politiques de l'ère Post-Mao.

tient pas compte. De par les problèmes logiques concernant la culture chinoise, le confucianisme et le fait d'être chinois (sinité), les problèmes concernant la construction du confucianisme (tel qu'expliqué par les culturalistes), les incohérences concernant l'explication de la continuité du confucianisme, le rôle prépondérant de l'État et de l'élite politique dans la résilience de l'autoritarisme ainsi que les nouveaux legs politiques formant une nouvelle culture politique, l'argumentaire critique semble offrir une meilleure explication concernant ce phénomène, en offrant une perspective mutli-factorielle concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine.

Selon John Makeham, le culturalisme ne parvient pas à exprimer de façon adéquate les connections entre le confucianisme et l'identité nationale chinoise<sup>325</sup>. Ce que l'on remarque en fait, et c'était en fait le but de la critique, c'est une confucianisation excessive de la culture chinoise. Selon Gu Zonghua, en parlant contre la thèse culturaliste concernant l'Asie de l'Est, le fait de voir le confucianisme partout (ex. : dans les relations familiales, dans l'éthique, dans le style de la gestion des entreprises, etc.) ne mène qu'à une chose, soit une discussion à propos des traits de caractères du peuple chinois, dépouillant ainsi de sens la notion de « confucianisme ». La thèse culturaliste, selon Gu, crée en fait l'effet inverse de son but premier, soit la création d'une culture uniforme et constante. Elle est contreproductive parce qu'elle associe des éléments (ex. : pensé stratégique, etc.) au confucianisme, alors qu'en fait, il n'existe aucun lien apparent entre ces notions et ce dernier.<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> John Makeham. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. *Op.cit.*, p.9

<sup>326</sup> Zhonghua Gu. « 儒家文化與经济伦理 [Rujia culture and economic ethics] ». Dans : Shuxian Liu (ed.). 儒家思想与现代世界 [*Rujia thought and the modern world*]. Taipei, Taiwan, 中央研究院 [Academica Sinica], 中

Enfin, depuis le milieu des années 1980, suivant la « sinisation » des sciences sociales en Chine, et avec l'apparition du concept de Chine culturelle (*Wenhua zhongguo* (文化中国))<sup>327</sup> vers la fin des années 1980, on constate l'existence d'une confusion entre les concepts de culture chinoise, sinité (au sens d'être chinois)<sup>328</sup>, de tradition et de confucianisme. Cependant, et cela était notre objectif lors du point A de ce chapitre, nous avons démontré qu'il existait en fait une distinction entre la culture chinoise et le confucianisme et, dans le point E, entre la culture dite traditionnelle et une « nouvelle » culture, en émergence. Cette culture traditionnelle n'est ni statique ni immuable. Le fait est que, selon Geng Yunzhi, si cette culture veut continuer d'exister dans un nouveau contexte historique, elle est condamnée à se transformer<sup>329</sup>. Ce qu'il faut donc retenir, malgré la faiblesse de l'argumentaire culturaliste, c'est que le confucianisme n'est pas la philosophie chinoise à proprement parler. Il est, au mieux, un courant philosophique<sup>330</sup> important en Chine. En ce sens, il ne peut rendre compte de la résilience autoritaire en Chine.

---

国文哲研究所筹备处 [Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy.], 1997. p.88-93

<sup>327</sup> Weixun Fu. « 文化中国 » 与中国文化 [« Cultural China » and Chinese Culture]. Taipei, Taiwan, 大东图书公司 : 總經銷三民書局 [Tungtai book company : Sanmin publishing house], 1988. p.13

<sup>328</sup> Mieux compris en anglais sous la dénomination de : « *Chineseness* ».

<sup>329</sup> Yunzhi Geng. « L'héritage du confucianisme et la modernisation chinoise. » Dans : Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques. Op.cit.*, p.176

<sup>330</sup> Nous utilisons le mot philosophie pour décrire le confucianisme. Nous ne nions pas que certains auteurs (ex. : Rodney L. Taylor) décrivent le confucianisme comme étant une religion ou encore un mouvement religieux. Cependant, nous choisissons de pas de débattre de cette question dans cette recherche.

## **CHAPITRE 5**

### **DISCUSSION CONCERNANT LE DÉBAT**

Pour conclure cette analyse, nous ferons un bref retour sur le débat de façon à démontrer l'importance des arguments critiques ainsi que l'importance dudit débat théorique en Chine. Finalement, nous lancerons de nouvelles pistes de recherches, qui, à la lumière de notre analyse, semblent plus appropriées pour expliquer le phénomène politique qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine.

#### **A. Évaluation du débat**

Comme il le fut mentionné dans la seconde partie de cette thèse, le débat concernant le rôle du confucianisme dans le phénomène qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine est, à la lumière des nombreuses critiques soulevées plus haut, plus qu'incertain. Nous avons vu de nombreuses lacunes quant à la définition de la notion même de confucianisme, des difficultés de conceptualisation ainsi que de distinction entre la culture chinoise et le confucianisme ainsi qu'entre les multiples interprétations de ce dernier. Ensuite fut abordé le point concernant l'unicité de la doctrine ainsi que sa continuité. C'est, selon les tenants de l'approche culturaliste, ce qui aurait permis de véhiculer l'idéologie autoritaire confucéenne à travers le temps, et ce qui permet d'expliquer son influence dans la Chine d'aujourd'hui. Cependant, non seulement il existe de multiples courants, mais il existe aussi une multitude d'auteurs ayant une multitude d'interprétations sur plusieurs ou sur l'ensemble des points compris dans la doctrine. Il est aussi possible de croire, selon les explications fournies dans le chapitre 4 point C, que chaque période historique, quelle que soit la balise temporelle utilisée, ait eu sa

propre tradition culturelle particulière ; un mélange syncrétique de confucianisme, de légisme, de daoïsme, de bouddhisme, etc. Et on ne parle pas ici des périodes sous l'influence des autres forces culturelles à l'œuvre dans le pays, encore moins des périodes où le confucianisme fut mis de côté; comme par exemple la dynastie de Tang, où le bouddhisme a failli devenir hégémonique.

Le fondement de l'argumentaire culturaliste, outre l'instrumentalisation de la doctrine confucéenne, se base sur cette idée de tradition dite « inviolée » depuis plus de 2500 ans<sup>331</sup>. La vision de l'histoire que nous proposent les culturalistes est extrêmement sélective et omet plusieurs évènements incontournables de l'histoire chinoise. Pire, cette vision tend à oublier les ajouts constants à la doctrine de base. Le confucianisme étant lui-même une interprétation sélective d'un bassin de connaissance pluriséculaire, il ne représente en fait qu'un syncrétisme de plusieurs éléments de la culture chinoise. Au fil du temps, il fut réinterprété, on lui fit des ajouts (mineurs ou majeurs selon les périodes), si bien que, comme mentionné dans le chapitre 4, les intellectuels chinois ne s'entendent même pas pour dire qui a écrit quoi, qui a commenté quoi et quand<sup>332</sup>. C'est donc bien peu dire qu'en fait, on ne s'accorde même pas sur ce qu'est le confucianisme « originel ». Comme mentionné dans le chapitre 4, on ne s'entend non plus pas sur une définition du confucianisme, ni sur ce qui constitue l'école des lettrés (*Rujia* (儒家), ni sur ce que veulent dire les mots « culture traditionnelle ». Ces

---

<sup>331</sup> Certains iront jusqu'à dire que cette tradition prend ses sources au début des trois dynasties, soit il y a plus de 5000 ans.

<sup>332</sup> Ces problèmes (auteurs, courants et datation) sont devenus de plus en plus politiquement importants depuis la découverte du site archéologique de Mawangdui (馬王堆) en 1972. De ce site furent récupérés plusieurs documents classiques totalisant plus de 120'000 caractères (*zi* (字)).\*(Ce chiffre est considérable lorsque l'on parle d'écrits chinois, surtout lorsque l'on sait que trois caractères peuvent être une phrase)\* De plus, il est possible de voir les comparaisons entre les traductions d'avant et après la récupération des textes du site de Mawangdui dans : Kenneth W. Holloway. *Guodian : The newly discovered seeds of Chinese religious and political philosophy*. New York, Etats-Unis, Oxford University press, 2009. p.34-55

confusions nous permettent de conclure que cette confucianisation de la culture chinoise, faite par les culturalistes, ne semble pas logiquement possible.

Pour le culturalistes, on nomme confucianisme, tout ce qui semble se rattacher, de près ou de loin (comme nous l'avons démontré) à (1) la culture des lettrés, (2) à la culture politique impériale, (3) aux pratiques politiques légistes, et (4) à tous autres éléments (ex. : Traits de caractère, etc.) qui pourraient passer pour « confucéens ». En fin de compte, les culturalistes rassemblent dans le confucianisme un ensemble d'éléments largement supérieur à ce que le confucianisme, doctrine de Confucius, pourrait bien être, et ce, surtout s'il était possible de bien la circonscrire. Aussi, comme le point E de la partie critique le démontre, l'explication culturaliste met de côté l'ensemble de l'influence des 50 dernières années sur la culture politique chinoise. Elle omet l'influence des Guerres de l'opium contre les puissances occidentales (1839-1842 et 1856-1860)<sup>333</sup> des guerres sino-japonaises (1895-1895 et 1937-1945)<sup>334</sup>, du Maoïsme et des périodes qui l'ont suivi, jusqu'à , l'époque actuelle et le renouveau de la culture populaire et politique sous l'administration Hu-Wen (Hu Jintao et Wen Jiabao). Cette version atemporelle de la culture chinoise, véhiculée par les culturalistes, met l'accent sur un confucianisme que nous avons qualifié de culturaliste.

Le fait de ne pas prendre en compte l'influence de l'État et de l'élite politique, comme véhicule de l'autoritarisme, mine aussi grandement la portée du discours culturaliste.

L'explication culturaliste, tout comme le discours sur les « valeurs asiatiques » ne réussit pas

---

<sup>333</sup> En référence aux deux guerres de l'Opium.

<sup>334</sup> Fait à noter : Ces deux périodes représentent ce que l'on connaît, dans une définition largement acceptée, sous le nom de siècle des humiliations (*Bainian guochi* (百年国耻)). Ce siècle s'est terminé avec l'expulsion des forces occidentales et l'arrivée au pouvoir du parti communiste. Certains posent la fin de ce siècle à 1997, année où Hong Kong fut rétrocédée à la Chine. D'autres encore, plus radicaux, avancent le fait que ce siècle d'humiliations se terminera le jour où Taiwan redeviendra chinoise (sous contrôle de la Chine.)

à élucider de manière satisfaisante le phénomène qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine. Selon Jiang Qing, cette politisation d'une partie seulement de la culture chinoise n'expose en fait qu'une idéologie aliénée et déformée ayant complètement perdu son habileté à critiquer et à s'opposer aux institutions politiques<sup>335</sup>. Jiang Qing fait néanmoins la distinction entre ce confucianisme politisé (culturaliste) et le confucianisme politique. Ce dernier tente de maintenir la justice sociale en critiquant ouvertement le gouvernement<sup>336</sup>.

De par cette construction du legs confucéen, par les observateurs occidentaux et par certains intellectuels chinois, ainsi que du concept de « confucianisme » par les mêmes, de par l'utilisation du « confucianisme » comme premières ressources culturelles lors de débats sur la culture chinoise, et de par cette volonté de vouloir associé la culture traditionnelle au confucianisme, il nous est permis de constater l'existence d'une grande ambivalence face au confucianisme. Plusieurs s'interrogent sur le sens qu'il faut donner au confucianisme dans la culture chinoise : est-ce une partie conservatrice de la culture ? Est-ce l'expression de la culture chinoise en tant que telle ? Est-ce un legs historique important avec lequel il faut renouer ? Au niveau de la politique, l'ambivalence se pose comme suit : peut-on accepter le confucianisme comme faisant partie intégrale de la condition nationale ? Faut-il, au contraire, réserver un chemin purement intellectuel au confucianisme au profit de l'idéologie « officielle », soit le marxisme ?

---

<sup>335</sup> JIANG, Qing. 公羊学引论：儒家的政治智慧与历史信仰 [*An introduction to Gongyang learning : the historical convictions and political wisdom of Rujia*]. Shenyang, Chine, 辽宁出版社 [Liaoning publishing house], 1995. p.10-21

<sup>336</sup> Le rôle de l'homme de bien (*Junzi* (君子)) était de faire des suggestions ou encore de critiquer l'empereur.

Tous ces éléments nous amènent à conclure que l'argumentaire culturaliste, malgré le fait qu'il puisse offrir des interprétations intéressantes concernant la culture chinoise en tant que telle, ne parvient pas (1) à inclure les critiques dans son argumentaire, (2) à dépasser les critiques ou encore (3) à offrir des éléments auxquels les critiques ne répondent pas. En ce sens, nous jugeons les discours critiques, concernant l'utilisation de la culture chinoise pour expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine, comme ayant préséance sur le discours culturaliste. Il est mieux étayé parce qu'il prend le temps (1) de re-contextualiser l'apparition du confucianisme (en tant que concept), (2) de différencier le confucianisme du *ru* ainsi que des nombreux autres matériaux culturels existant en Chine, (3) d'établir une distance entre la version autoritaire du confucianisme (légisme) et les autres interprétations, (4) de donner une lecture de l'histoire plus complète<sup>337</sup>, (5) de prendre en compte l'importance du rôle de l'élite politique dans la résilience de l'autoritarisme, (6) ainsi que des legs des périodes républicaine, communiste et post-communiste<sup>338</sup>.

## **B. Importance politique du débat**

Le discours culturaliste est soutenu par de nombreux intellectuels chinois, par (en exil ou non), ainsi que par des chercheurs et des observateurs occidentaux. Les critiques proviennent en fait du même type de groupe. Cependant, ces deux groupes diffèrent complètement lorsque l'on prend en compte le soutien politique dont chacun bénéficie.

---

<sup>337</sup> Plus complète dans le sens de moins sélective et moins instrumentale.

<sup>338</sup> Plusieurs auteurs, comme David Shambaugh, associent la période Hu-Wen comme étant post-communiste. Voir : David L. Shambaugh. *China's Communist Party : Atrophy and adaptation*. Berkeley, États-Unis, 2008, Woodrow Wilson Center Press, University of California Press, 234p.

Les culturalistes, surtout ceux qui soutiennent cette vision essentialisée de la culture chinoise, que ce soit sous l'égide du *ru* ou du confucianisme, possèdent beaucoup plus de ressources matérielles et financières pour soutenir leurs idées que leurs opposants. Comme mentionné dans le chapitre 4, cette conception de la culture chinoise monolithique et constante sert de pierre d'assise pour le nationalisme culturel. Même les auteurs tels Fang Keli et Li Zehou, qui ne versent pas vers l'interprétation autoritaire de la culture chinoise, y voient tout de même une essence traduisant empiriquement les comportements du peuple chinois.

Cette compétition d'interprétations ne semble pas ou peu progresser pour la raison suivante : le débat n'a jamais eu lieu. Du côté chinois, cependant, il existe plusieurs débats concernant la nature et le sens de la culture chinoise. Comme mentionné dans le chapitre 4, l'ambivalence qui existe au sein de plusieurs notions telles que le confucianisme, la tradition, la culture, et la sinité, pousse les adversaires à scinder le débat en plusieurs parties : culture chinoise et culture des lettrés, confucianisme et culture des lettrés, culture chinoise et confucianisme, etc. Si bien que l'on est souvent tenté de dire qu'il y a une influence de la culture dans les comportements sociaux et politiques. Cependant, le terme de culture est tellement chargé, de par l'ensemble de ces débats, qu'il devient pratiquement impossible de mesurer son influence puisqu'en fait on ne sait pas – on ne s'entend pas – sur ce qu'il faut observer ni mesurer (ex. : certains textes/auteurs sont qualifiés de *ru* par certains et confucianistes par d'autres.).

L'issue, ainsi que la persistance du débat, ont évidemment des implications politiques. Cependant, ces implications sont aussi ambivalentes. Le fait d'unir la culture chinoise sous un seul courant sert des visées nationalistes, ce qui est mobilisateur, et, lorsque le parti le

reprend à son compte, sert aussi de nouvelle force légitimatrice. Cependant, le fait d'utiliser le fait culturel expose d'emblée les contradictions qui existent entre la tradition, peu importe qu'elle soit *ru* ou confucéenne, et la culture politique dite moderne (1949-). Le renouveau confucéen, bien que soutenu indirectement par le parti, crée de nombreux problèmes pour celui-ci. Se posent alors les questions suivantes : (1) comment encadrer ce renouveau, car si le parti l'utilise comme force de légitimation culturelle, n'entrera-t-il pas en confrontation avec le marxisme ? Et, (2) comment l'utiliser si le parti l'oriente pour renforcer le nationalisme culturel, et ce faisant, court la chance de perdre sa légitimité découlant des résultats bénéfiques de réformes) ?

### **C. Nouvelles pistes et ouvertures**

En premier lieu, nous pensons que le rôle des élites politiques devrait être réétudié, surtout en ce qui concerne leur influence dans la construction et la mise en place de l'idéologie impériale, moderne et contemporaine. Nous pensons, comme Zheng Yongnian, que ce sont en fait les élites politiques qui ont ce que l'on pourrait qualifier de complexe de l'État fort (« *strong state complex* »), et non pas les courants culturels chinois. Ce sont leurs interprétations instrumentales qui ont permis de comprendre certaines branches de la culture chinoise comme étant autoritaires. En ce sens, notre conclusion tire partie des analyses marxistes de l'État (instrument de domination de la classe bourgeoise). Cette reproduction du système autoritaire, du moins jusqu'en 1949 (au moins) semble donc plus due à une volonté politique qu'à une réalité culturelle tangible.

En second lieu, comme le démontre le point E du chapitre 4, nous pensons que les évènements qui ont eu lieu durant le 20<sup>ème</sup> siècle ont eu un impact clair dans la culture politique chinoise : ils l'ont bouleversée et complètement changée. Si l'on repasse en ordre chronologique (rapidement) quelques évènements qui ont marqué l'histoire politique de la Chine depuis 1911, il est bien possible de voir qu'il existe en fait « plusieurs » Chine. Il existe une Chine d'avant et après la chute des Qing (1644-1911), d'après la période républicaine, d'après 1949, d'après les campagnes droitistes, d'après la révolution culturelle, d'après Mao, d'après Tian'an men, d'après Deng et finalement, d'après Jiang. Tous ces évènements ont façonné, à leur manière, l'avenir politique de la Chine. La fin de l'Empire nous transporte en fait vers un changement drastique entre l'ordre impérial et la période républicaine. On passe ensuite, avec la période républicaine, à une désillusion de la démocratie (surtout avec le traité des 21 demandes), puis à une campagne contre l'ordre ancien (4 mai 1919) pour en arriver à l'instauration de la République populaire en 1949. En soi, la création de la République populaire représente aussi un changement plus qu'extraordinaire dans la vie politique du peuple chinois. Donc, depuis 1911-1912, la Chine est passée d'Empire à République démocratique, pour enfin se tourner vers le communisme. Ces trois changements de régimes pèsent, nous pensons, beaucoup plus lourds dans la culture politique que la plupart des changements dynastiques. Et encore, nous ne parlons non plus des campagnes anti-droitistes qui ont détruit une partie du tissu social en rendant les gens méfiants les uns des autres, tout en commençant une lutte de classe intestine à même la population. Que dire aussi de la révolution culturelle ? Il est possible de constater, surtout si l'on regarde la littérature populaire<sup>339</sup>, qu'il existe une coupure entre la période pré-révolution culturelle et post-révolution culturelle. Les témoignages font surtout état du

---

<sup>339</sup> Nous faisons ici référence aux témoignages rassemblés par Liao Yiwu, Xue Xinran, Zhu Hong, etc.

désagrégement du tissu social, de la solidarité, de la confiance mutuelle, de l'honnêteté, etc. La période Deng et post-Deng sont qualifiées par un retour au calme (si l'on met de côté l'incident de Tian'an men) ainsi que par une transition vers le capitalisme. Cette période est donc en rupture avec les 27-28 premières années (Mao) de la République populaire. La période post-Deng pose, avec la hausse considérable du niveau de vie des Chinois (surtout sur la côte est), le parti se retrouve maintenant avec du support politique, et ce, même en période qualifiée de post-communiste. L'approche étapiste (« *gradualist approach* ») préférée par le parti a eu pour conséquences que ceux qui ont bénéficié le plus des réformes offrent maintenant du support politique au parti pour qu'il reste en place, conservant ainsi leurs privilèges, leurs avantages ainsi que leurs niches économiques de part lesquelles ils obtiennent des rentes (« *rent-seeking behavior* »)<sup>340</sup>.

Ce qu'il faut comprendre c'est que nous sommes face à une situation politiquement beaucoup plus complexe maintenant que durant le règne impérial. L'ensemble des changements de régime a, selon nous, posé une confusion idéologique, culturelle et politique au sein de la population chinoise. De plus, le fait qu'il n'existe pas, présentement, d'alternative au parti communiste, pose la question de l'après parti : qui pourra remplacer le parti pour gouverner la Chine ? Selon Harvey Nelson, les Chinois préfèrent encore vivre dans un «*autoritarisme mou*»<sup>341</sup> que de vivre dans l'incertitude. Ils se préoccupent plus de leur confort matériel et de leur vie plutôt que de la politique<sup>342</sup>. Tous ces points/observations

---

<sup>340</sup> En référence à : Joel S. Hellman. «Winners Take All : The politics of Partial Reform in Postcommunist Transitions», *World Politics*, Vol.50, No.2, 1998. pp.203-234

<sup>341</sup> Adaption du terme « *dictablanda* » mis de l'avant par Philippe Schmitter. Dans : Philippe C. Schmitter. «More Liberal, Preliberal or Postliberal ?», *Journal of Democracy*, Vol.6, No.1, 1995. p.17

<sup>342</sup> Harvey Nelson. «The Future of the Chinese State.» Dans: David L. Shambaugh (ed.). *The Modern Chinese State*. New York, États-Unis, Cambridge University press, 2000. p.216-237

poussent à dépasser le discours culturaliste et à envisager d'autres types d'argumentaire pour expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine.

Enfin, l'argumentaire culturaliste ne devrait donc plus être employé pour expliquer ni même pour justifier les pratiques autoritaires en Chine. Il faudrait au contraire porter attention aux deux derniers points de la partie critique pour en comprendre les raisons que nous croyons être les véritables causes de ce phénomène : (1) l'État et l'élite politique et (2) les legs de la période 1949- [...]. Ces points devraient être pris en considération pour ensuite étayer un nouvel argumentaire prenant en compte des changements politiques et sociaux en Chine depuis 1949.

## **CHAPITRE 6**

### **CONCLUSION**

Au cours de cette analyse, nous avons traité, et ce, en chapitre 2, du débat portant sur les « valeurs asiatiques ». Ce débat est en fait l'introduction au sujet principal de cette thèse : il permet de justifier le choix du sujet et de démontrer la pertinence de la recherche ainsi réalisée. En identifiant l'origine de ce débat, son contenu et ceux qui l'utilisent, nous avons pu montrer le potentiel argumentatif que possède ce discours à caractère culturel sur la scène politique. Ce discours procède de la généralisation et de la simplification pour légitimer un type de pratique et de régime politique et rend donc accessible à d'autres pays ce type d'argumentaire culturaliste, aidant ainsi à la continuité et à la résilience de l'autoritarisme. Cependant, il faudrait, selon nous, plutôt comprendre le concept de « valeurs asiatiques » comme étant le symbole de la renaissance culturelle de l'Asie<sup>343</sup>, suite à plus d'un siècle de colonialisme, et non pas comme une justification de l'autoritarisme étatique.

Le chapitre 3 fut divisé en deux par souci de clarté et afin de rendre l'argumentaire culturaliste le plus fidèlement possible afin de mettre en relief ses arguments les plus convaincants. Il s'agissait de prendre au sérieux cet argument et non de l'ériger en « homme de paille » pour dresser ensuite une défense de la démocratie. Nous avons donc présenté les trois arguments les plus importants de l'explication culturaliste : (1) comment le confucianisme est devenu synonyme de tradition chinoise et d'autoritarisme, (2) comment le confucianisme a pu persister et conserver son unité durant l'entièreté de l'histoire chinoise et (3) comment cet héritage influence les comportements ainsi que le système politique

---

<sup>343</sup> Michael D, Barr. *Cultural Politics and Asian Values : the tepid war. Op.cit.*, p.29

chinoise d'aujourd'hui. Dans la seconde partie de ce chapitre, nous avons étayé l'argumentaire que nous avons ensuite qualifié de confucianisme-légiste. Nous avons, en premier lieu, justifié le choix de l'inclusion de ce courant de pensée dans la présente recherche. Ensuite, nous avons démontré son origine ainsi que sa conception du politique. Enfin, par souci de cohérence interne, nous avons exposé en quoi le légisme s'apparente, selon les culturalistes, au confucianisme et pourquoi, en fait, on associe ces deux courants.

La position critique adoptée dans le chapitre 4 constitue le cœur de la thèse principale défendue ici. Premièrement, nous avons soulevé plusieurs problèmes logiques et épistémologiques concernant les notions de culture, de confucianisme, de tradition et de sinité. Nous avons tenté de démontrer qu'en fait, la certitude avec laquelle les culturalistes parlent du confucianisme est injustifiée : il n'existe aucune certitude, sinon l'existence de Confucius, en matière de définition du confucianisme, de la tradition chinoise, et encore moins sur le fait d'*être* chinois. Deuxièmement, nous avons, à l'aide d'interprétations diverses, confronté la construction du confucianisme faite par les culturalistes. Plusieurs des points qu'ils considèrent être confucéens peuvent, dans certains cas, être associés à d'autres courant de pensée ou encore être interprétés de façon diamétralement opposé (ex. : les cinq liens, le *zhongyong*, le *zhengming*, etc.). Troisièmement, nous avons critiqué l'historicité, soit la continuité dans le temps, du confucianisme, que les culturalistes ont créé de toute pièce. Selon les évidences présentées, leur lecture de l'histoire chinoise est beaucoup trop sélective et omet certains changements culturels majeurs, tels la domination du bouddhisme sous les Tang. Cette compréhension de l'histoire est instrumentale et ne tient pas compte des autres forces culturelles ainsi que des conditions sociales et politiques à l'œuvre dans certaines périodes. Quatrièmement, bien que l'argumentaire culturaliste n'en fasse pas mention, nous

avons traité du rôle de l'élite politique, ainsi que de l'État, dans la continuité de l'autoritarisme en Chine. Nous avons montré que, de par la grande différence de culture qui existe entre l'élite et la population, cette vision du confucianisme, autoritaire, fut véhiculée par l'État. C'est aussi l'élite politique qui avait le pouvoir d'interpréter et de contrôler le curriculum de l'enseignement national. Enfin, nous avons, pour faire suite au troisième point, tenté de prendre en compte l'influence des événements ayant marqué la culture politique chinoise depuis le début du 20<sup>ème</sup> pour les intégrer sous forme de critique contre la vision essentialiste de la culture chinoise. Nous pensons que les bouleversements sociaux et politiques dont furent témoins les Chinois depuis 1911, ont eu un grand rôle à jouer dans la construction et la résilience du présent système politique. Nous croyons aussi que la culture politique chinoise d'aujourd'hui est le résultat des conséquences de ces événements.

Dans le chapitre 5, nous avons fait un bref retour sur le débat entre les culturalistes et leurs critiques et en avons proposé une évaluation : nous avons confronté les forces et faiblesses de chacun. De plus, nous avons présenté les deux parties, culturalistes et critiques, ainsi que leurs soutiens politiques. Comme mentionné, le discours culturaliste, parce qu'utilisé à des fins politiques et nationalistes, reçoit davantage de soutien en Chine. De par la « fécondité » de l'argumentaire culturaliste, et ce, malgré l'ensemble d'incohérences qu'il nous fut permis de déceler, il continue à être utilisé par des intellectuels et par une partie de l'élite politique chinoise. L'utilisation de cet argumentaire profite essentiellement aux États autoritaires voulant puiser leur légitimité à même un bassin de ressources culturelles soigneusement sélectionnées. Cette utilisation instrumentale de certaines parties de la culture pose, comme nous l'avons soulevé, plusieurs ambivalences politiques et sociales. Nous avons posé plusieurs questions concernant cette résurgence du confucianisme dans la politique chinoise

ainsi que dans le discours intellectuel. De plus, nous avons souligné le fait qu'en plus de son côté nationaliste, que nous qualifierions de primordialiste, l'argumentaire culturaliste entre en conflit direct avec l'idéologie « officielle » du parti communiste chinois. À la fois cette résurgence offre des possibilités de légitimation culturelle, à la fois remet en cause l'idéologie des 60 dernières années, pierre d'assise justificative du présent système politique. Nous pensons donc que ce renouveau confucéen pose en lui-même plusieurs défis inattendus à l'État chinois. Enfin, nous avons les pistes de recherches que nous jugeons comme étant plus appropriées pour expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine : l'État et l'élite politique ainsi que les legs politiques du 20<sup>ème</sup> siècle. Nous pensons que, étant donné l'ensemble des bouleversements sociopolitiques et des changements de régime (impérial, républicain, léniniste-totalitaire, autoritaire, post-communiste, etc.) dont fut témoin le peuple chinois, ces événements furent des facteurs déterminants pour permettre au système autoritaire de perdurer.

Notre problématique de départ était le phénomène politique qu'est la résilience de l'autoritarisme en Chine. Nous avons constaté qu'il existait en fait deux grandes interprétations de ce phénomène : la première portant sur l'influence de la culture dans la construction du système politique (une combinaison entre une approche dite de la dépendance du sentier et une approche culturaliste primordialiste) et la seconde, tout en critiquant amèrement la première, pose en fait l'État et l'élite (considérés comme principaux acteurs politiques) ainsi que l'histoire post-impériale chinoise, comme étant les principaux facteurs pouvant expliquer la résilience de l'autoritarisme. Notre question de départ était donc de savoir comment expliquer la résilience de l'autoritarisme en Chine. Pour répondre à cette question nous avons décidé de confronter l'explication culturaliste, souvent utilisée, à

une explication critique. Cette comparaison démontra en fait que la thèse culturaliste n'est pas à même de pouvoir expliquer ce phénomène et qu'elle instrumentalise l'histoire, la culture et la tradition chinoise à des fins politiques. Le but de cette analyse était en fait de réduire la portée de cet argumentaire pour éviter que le déterminisme culturel décelé durant la recherche ne persiste et que l'on puisse ainsi se tourner vers d'autres types d'explications ne mettant pas en cause l'intégrité de la culture chinoise.

La pertinence de cette recherche était donc double : (1) mettre au jour les incohérences logiques de l'argumentaire culturaliste, et (2) réduire la portée, non seulement en Chine, de ce discours pour expliquer la persistance de l'autoritarisme. Nous pensons qu'il existe une volonté politique derrière ce phénomène et que l'explication culturelle sert parfois de « bouclier démagogique » pour certains États en quête de légitimité politique. Cette recherche est donc utile pour le débat entre le primordialisme et le constructivisme. D'une part, nous avons montré que le caractère primordial de la culture chinoise – le confucianisme – pouvait aussi se voir comme une construction consciente à travers l'histoire et par l'élite politique chinoise. De dire qu'il existe un lien corrélatif entre la résilience de l'autoritarisme et la culture chinoise semble donc, de par les conclusions de cette recherche, erroné. La déconstruction de l'utilisation du fait culturel nous a en fait démontré (1) qu'il n'existe pas d'unité culturelle en Chine, soit une seule culture, (2) qu'il existe plusieurs interprétations pour les mêmes faits culturels, et (3) que le confucianisme n'est en fait qu'une philosophie en Chine et non la philosophie chinoise en tant que telle. Pour nous, il est possible d'affirmer qu'il existe de l'autoritarisme dans une partie de la tradition chinoise. Cependant, ce n'est pas dans le confucianisme, ni encore dans la culture chinoise en tant qu'unité opaque singulière. Comme démontré dans la deuxième partie du chapitre 3, si l'on

doit blâmer un courant de pensée pour le legs autoritaire, ce devrait être le légisme étatique et non le confucianisme, le *rujia* et encore moins l'ensemble de la culture chinoise. Cette démonstration a pu, contrairement à la mission réductrice des culturalistes, exposer la multiplicité culturelle qui a existé et qui existe toujours en Chine. Il est faux de dire qu'il existe *une* philosophie chinoise. Il est plus approprié de dire qu'il existe soit des philosophies en Chine ou encore qu'il existe d'innombrables pratiques culturelles chinoises.

Les résultats de l'analyse ainsi que la méthode utilisée possèdent une grande fécondité : il est possible d'utiliser les résultats obtenus ici dans d'autres cas (ex. : dans le cas du débat sur les « valeurs asiatiques », il serait possible d'étendre les résultats aux tigres ainsi qu'au dragon d'Asie de l'Est.). De plus, la méthode (déconstruction) nous semble des plus utile pour ce type de comparaison : cela permet de rendre compte des deux argumentaires le plus fidèlement possible en retournant à leurs sources narratives. En procédant ainsi, nous évitons de créer un argument dit de l'« homme de paille »<sup>344</sup> et donc, de poser une critique à une version moindre ou affaiblie de l'argumentaire dont il était question au début. La comparaison critique s'effectue donc en incluant les éléments les plus pertinents des deux côtés.

Ce regard critique sur la culture chinoise, ses interprétations ainsi que son utilisation instrumentale, nous a permis de faire cinq choses : (1) de briser l'herméticité du débat culturel ainsi que l'universalité de l'explication culturaliste concernant la résilience de l'autoritarisme, qui fait obstacle au discours analytique, (2) de redonner leur place aux autres courants de pensée en Chine tels le bouddhisme et le daoïsme, etc., (3) de réduire l'influence

---

<sup>344</sup> Procédé de rhétorique.

de l'interprétation occidentale d'une partie de la culture chinoise, (4) de démontrer l'intérêt à se dégager de l'explication culturaliste utilisée trop souvent comme allant de soi et (5) d'ouvrir le débat concernant l'autoritarisme à d'autres explications.

Enfin, cette déconstruction comparative de l'argumentaire culturaliste concernant la résilience de l'autoritarisme en Chine ne tente pas d'ajouter au corpus d'explication de la résilience autoritaire à proprement parler. Simplement, elle invite le chercheur à dépasser les explications utilisant la variable culturelle, et donc à diriger son attention vers d'autres variables ou encore vers d'autres types d'explication. D'autre part, nous n'avons pas tenté pas de réduire la valeur explicative de la culture en science politique. Nous avons tenté de remettre en cause une certaine partie de la portée explicative qu'on lui attribue, poser le doute sur l'explication qu'elle peut offrir de certains phénomènes en politique comparée. Le but de cette thèse était de mettre à jour ce débat pour le cas chinois ainsi que d'en offrir un développement. Cela dit, je suis bien conscient que l'argumentaire confucianiste exploré ici n'est qu'une partie de la culture chinoise et par conséquent, cette thèse n'a pas du tout la prétention de clore le débat concernant l'influence de la culture sur le système politique en Chine contemporaine, loin de là. En ce qui concerne son apport au corpus de la politique comparée, la thèse présentée se veut une sorte de « mise en garde » modeste pour les chercheurs à demeurer vigilants face aux arguments culturalistes, surtout pour ceux et celles travaillant sur des pays qui, comme la Chine, possèdent une culture et une histoire riche en spécificités différentes de l'Occident. Aussi crédible l'hypothèse culturaliste puisse-t-elle sembler, de par la stature de ceux qui la véhiculent (ex. : professeurs d'université, chercheurs émérites, etc.), sa véracité peut être remise en question. Ceux et celles qui font de la politique comparée peuvent avoir intérêt à examiner ce type de discours avec attention pour ensuite

voir si ces derniers ne recouvrent pas d'autres facteurs, d'autres explications, d'autres dynamiques, etc. Elle invite le chercheur à aller au-delà de la culture ou encore à voir l'utilisation qui en est faite dans un cadre politique. Elle l'invite finalement à exercer une certaine prudence quant aux explications culturelles de phénomènes politiques ; ne pas l'accepter comme une évidence conceptuelle faisant nécessairement parti de l'objet observé.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- 1) ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Grande-Bretagne, Verso, [1983] 1991. 224p.
- 2) NATHAN, Andrew James. «Authoritarian Resilience». *Journal of Democracy*. Vol. 14, No. 1, 2003, pp.6-17
- 3) ASIaweek ONLINE. URL : < <http://asiaweek.com> > [En Ligne le 30 Novembre 2009].
- 4) BARR, Michael D. *Cultural Politics and Asian values : the tepid war*. Londres, Grande-Bretagne, Routledge, 2002. 256p.
- 5) BELL, Daniel, A. *China's new Confucianism : politics and everyday life in a changing society*. Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 2008. 240p.
- 6) BELL, Daniel A (ed.). *Confucian political ethics*. Princeton, États-Unis, The Ethikon series in comparative ethics, Princeton University Press, 2008. 273p.
- 7) BELLIN, Eva. «The Robustness of Authoritarianism in the Middle East». *Comparative Politics*, Vol.36, No.2, 2003. pp.139-157.
- 8) CHAN, Wing-Tsit. *A source book in Chinese Philosophy*. New Jersey, États-unis, Princeton Universty Press, 1972. 856 p.
- 9) CHANG, Carsun. *The developpement of Neo-confucian thought*. New-York, États-Unis, Bookman associates, 1957. 376p.

- 10) CHEN, Shaoyan (ed.). «儒学的研究, 普及与大众化 [Research on, dissemination and popularization of ruxue]». 文史哲 [Journal of Literature, History and Philosophy], No.5, 1999. pp.56-68
- 11) CHENG, Anne (dir.). *La pensée en Chine aujourd'hui*. Paris, France, Gallimard, Folio Essais Inédit, 2007. 478p.
- 12) CREEL, Herrlee G. *Confucius and the Chinese way*. New York, États-Unis, Haper Torchbooks, [1950] 1960. 363p.
- 13) DAHL, Robert A. *Polyarchy: participation and oppositon*. New Haven, États-unis, Yale University press, 1971. 267p.
- 14) DE BARY, Wm Theodore. *Asian values and human rights : a Confucian communitarian perspective*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1998. 196p.
- 15) DE BARY, Wm Theodore. *The trouble with Confucianism*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1991. 132p.
- 16) DE BARY, Wm Theodore et LUFRANO, Richard (eds). *Sources of Chinese tradition (second edition) : From 1600 through the twentieth century*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2001. 656p.
- 17) FOREST, Alain, ISHIZAWA, Yoshiaki et VANDERMEERSCH, Léon (eds). *Cultes populaires et sociétés asiatiques : appareils culturels et appareils de pouvoir*. Paris, France, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1991. 266p.
- 18) FOX, Russell Arben. «Confucian Responses to Liberal Democracy». *The Review of Politics*, Vol.59, No.3, Non-Western Political Thought, 1997. pp.561-592

- 19) FU, Weixun. « 文化中国 » 与中国文化 [*« Cultural China » and Chinese Culture*]. Taipei, Taiwan, 大东图书公司 : 三民書局 [Tungtai book company : Sanmin publishing house], 1988. 366p.
- 20) FU, Zhengyuan. *Autocratic tradition and Chinese politics*. Cambridge, États-Unis, Cambridge University Press, 1993. 401p.
- 21) FUNG, Yu-Lan. *A history of Chinese philosophy : vol. 1 the period of the philosophers*. Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 1952. 453p.
- 22) 个人图书馆 360doc. URL : < <http://www.360doc.com/> >
- 23) GERNET, Jacques. *L'intelligence de la Chine : le social et le mental*. Paris, France, Gallimard, NRF, 1994. 393p.
- 24) GILLEY, Bruce et DIAMOND, Larry (eds.). *Political Change in China : comparisons with Taiwan*. Boulder, États-Unis, Lynne Rienner Publishers, 2008. 307p.
- 25) GIL-WHITE, Francisco. «How Thick is Blood? The Plot Thickens: If Ethnic Actors are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy?», *Ethnic and Racial Studies*, 1999. pp.789-820
- 26) GREETZ, Clifford. *The interpretation of Cultures*. New York, États-Unis, Basic Books, [1973] 2000. 480p.
- 27) GUO, Sujian. *Post-Mao China : From totalitarianism to authoritarianism ?* Westport, États-Unis, Praeger, 2000. 226p.

- 28) GUO, Sujian et GUO, Baogang (eds.). *Challenges facing Chinese political development*. Lanham, États-Unis, Lexington books, Rowan & Littlefields Publishers Inc., 2007. 240p.
- 29) GUO, Sujian et GUO, Baogang (eds.). *China in search of a Harmonious Society*. Lanham, États-Unis, Lexington books, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2008. 257p.
- 30) GUO, Xiaoqin. *State and Society in China : Confucianism, Leninism and economic development*. New York, États-Unis, Routledge, 2003. 270p.
- 31) GUO, Xuezhi. *The Ideal Chinese political leader : A historical and cultural perspective*. Wesport, États-Unis, Praeger, 2002. 268p.
- 32) HALL, David L. et AMES, Roger, T. *The democracy of the dead : Dewey, Confucius, and the hope for democracy in China*. Chicago, États-Unis, Open Court, Carus Publishing, 1999. 267p.
- 33) HE, Baogang. *The democratization of China*. New York, États-Unis, Routledge, 1996. 276p.
- 34) HE, Chengxuan et LI, Suping. 儒学与现代社会 [*Ruxue and Modern society*]. Shengyang, Chine, 沈阳出版社 [Shenyang publishing house], 2001. 522p.
- 35) HERSHOCK, Peter, D et AMES, Roger, T (eds). *Confucian Cultures of authority*. New York, États-Unis, State University of New York Press, 2006. 258p.
- 36) HINTON, William. *The Great Reversal: the privatization of China, 1978-1989*. Ann Arbor , États-Unis, University of Michigan Press, 1990. 191p.

- 37) HOLLOWAY, Kenneth W. *Guodian : The newly discovered seeds of Chinese religious and political philosophy*. New York, Etats-Unis, Oxford University press, 2009. 208p.
- 38) HOROWITZ, Daniel L. *The Deadly Ethnic Riot*. Berkeley, États-Unis, University of California Press, 2001. 605p.
- 39) HU, Shaohua. *Explaining Chinese democratization*. Wesport, États-Unis, Praeger, 2000. 194p.
- 40) HUA, Shiping (ed.). *Chinese political Culture: 1989-2000*. New York, États-Unis, M.E Sharpe, An East Gate Book, Studies on Contemporary China, 2001. 370p.
- 41) HUA, Shiping et GUO, Sujian (eds.). *China in the twenty-first century : Challenges and opportunities*. New York, États-Unis, Palgrave Macmillan, 2007. 261p.
- 42) HUANG, Jing. *Factionalism in Chinese Communist Politics*. Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2000. 457p.
- 43) HUANG, Junjie. 儒学与现代台湾 [*Ruxue and modern Taiwan*] . Beijing, Chine, 中国社会科学出版社 [China Social Sciences Press], 2001. 322p.
- 44) HUNTINGTON, Samuel P. *The third wave : Democratization in the late Twentieth Century*. Norman, États-Unis, University of Oklahoma Press, 1993. 384p.
- 45) JACOBSEN, Michael et BRUUN, Ole (eds.). *Human rights and Asian values : contesting national identities and cultural representation in Asia*. Cornwall, Grande-Bretagne, Nordic Institute of Asian Studies, Curzon Press, 2000. 330p.
- 46) JENSEN, Lionel M. *Manufacturing Confucianism : Chinese traditions and Universal Civilization*. Durham, États-Unis, Duke University Press, 1997. 444p.

- 47) JIANG, Guobao. « 儒学世俗化的现代意义 [The modern significance of the secularization of ruxue] », 孔子研究 [Studies on Confucius], No.1, 2000. pp.26-35
- 48) JIANG, Zemin. « Enhance Mutual Understanding and Build Stronger Ties of Friendship and Cooperation ». Harvard University. Cambridge. 1<sup>er</sup> Nov. 1997.
- 49) JIN, Yaoji. 中国社会与文化 [Chinese society and culture]. Hong Kong, Oxford University Press, 1992. 221p.
- 50) LAM, Willy Wo-Lap. *Chinese politics in the Hu Jintao era : New leaders, New challenges*. New York, États-Unis, M.E Sharpe, East Gate Book, 2006. 384p.
- 51) LIAO, Yiwu. *The Corpse Walker: Real-life stories, China from the bottom Up*. New York, États-Unis, Pantheon Books, 2008. 320p.
- 52) LIEBERTHAL, Kenneth . *Governing China : From Revolution through reform 2<sup>nd</sup> Edition*. New York, États-Unis, W.W. Norton & Company, 2004. 498p.
- 53) LIN, Anwu (ed.). 两岸哲学对话：廿一世纪中国哲学之未来 [Cross-strait philosophical dialogue : the future of Chinese philosophy in the 21st century.]. Taipei, Taiwan, 台湾学生书局[Taiwan student publishing house], 2003. 224p.
- 54) LIU, Guoli et CHEN, Weixing. *New directions on Chinese politics for the new millenium*. New York, États-Unis, The Edwin Mellen Press, Chinese studies vol.24, 2002. 376p.
- 55) LIU, Shuxian (ed.). 儒家思想与现代世界 [Rujia thought and the modern world] Taipei, Taiwan, 中央研究院 [Academica Sinica], 中国文哲研究所筹备处

- [Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy.], 1997. 289p.
- 56) LIU, Shuxian (ed.). 儒家思想在现代东亚：中国大陆与台湾篇 [*Rujia thought in Modern East Asia : mainland China and Taiwan.*]. Taipei, Taiwan, 中央研究院 [Academica Sinica], 中国文哲研究所筹备处 [Preparatory Office of the Institute of Chinese Literature and Philosophy.], 2000. 280p.
- 57) LOUIE, Kam (ed.). *Modern Chinese Culture*. New York, Etats-Unis, Cambridge University Press, 2008. 400p.
- 58) LUO Guang, 中国哲学的精神 [*The spirit of Chinese philosophy.*]. Taipei, Taiwan, 台湾学生书局[Taiwan student publishing house], 1990. 318p.
- 59) MAKEHAM, John. *Lost Soul : "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, Harvard-Yenching Institute, 2008. 397p.
- 60) MARTY-DELMAS, Mireille et WILL, Pierre-Étienne (dirs.). *La Chine et la démocratie*. Paris, France, Éditions Fayard, 2007. 894p.
- 61) MIRIBEL, Jean De et VANDERMEERSCH, Léon. *Sagesses Chinoises : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris, France, Flammarion, Dominos, 1997. 127p.
- 62) MIZOGUCHI, Yuzô et VANDERMEERSCH, Léon (eds.). *Confucianisme et sociétés asiatiques*. Paris, France, L'Harmattan, Recherches Asiatiques, 1991. 190p.
- 63) PINES, Yuri. *Foundations of Confucian thought : intellectual life in the Chunqiu period, 722-453 B.C.E.* Honolulu, Etats-Unis, University of Hawai'i Press, 2002. 387p.

- 64) POSNER, Daniel, P. «Regime Change and Ethnic Cleavages in Africa». *Comparative Political Studies*, Vol.40, No.11, 2007. pp.1302-1327
- 65) PUTNAM, Robert D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. New Jersey, États-Unis, Princeton University Press, 1993. 258p.
- 66) PYE, Lucian, P. *Asian power and politics : the cultural dimensions of authority*. Cambridge, États-Unis, The Belknap press of Harvard University Press, 1985. 414p.
- 67) ROPP, Paul, S. (ed.). *Heritage of China : Contemporary perspectives on Chinese civilization.* , Berkeley, États-Unis, University of California Press 1990. 369p.
- 68) SCHMITTER, Philippe C. «More Liberal, Preliberal or Postliberal ?» *Journal of Democracy*, Vol.6, No.1, 1995. pp.15-22
- 69) SCHMITTER, Philippe C. et O'DONNELL, Guillermo. *Transitions from authoritarian rules : tentative conclusions about uncertain democracies*. Baltimore, États-Unis, John Hopkins University press, 1986. 96p.
- 70) SHAMBAUGH, David L. *China's Communist Party : Atrophy and adaptation*. Berkeley, États-Unis, Woodrow Wilson Center Press, University of California Press, 2008. 234p.
- 71) SHAMBAUGH, David L (ed.). *The Modern Chinese State*. New York, États-Unis, Cambridge University press, 2000. 272p.
- 72) TU, Wei-Ming (ed). *Confucian traditions in East Asia modernity : moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons*. Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1996. 418p.

- 73) TU, Wei-Ming (ed.). *The Living Tree : The changing meaning of being Chinese today*. Stanford, États-Unis, Stanford University Press, 1994. 295p.
- 74) TU, Wei-Ming, HEJTMANEK, Milan et WACHMAN, Alan (eds). *Confucian World Observed : a Contemporary discussion of Confucian humanism in East Asia*. Honolulu, États-Unis, The University of Hawai'i Press, 1992. 144p.
- 75) VANDERMEERSH, Léon. *Le nouveau monde sinisé*. Paris, France, Presses Universitaires de France, Perspectives internationales, 1986. 224p.
- 76) VERNOFF, Edward et SEYBOLT, Peter J. *Through Chinese eyes: tradition, revolution and transformation (3<sup>rd</sup>)*. New York, États-Unis, Center for international training and education (CITE), 2007. 369p.
- 77) VITTOZ, Stanley. «Confucianism and the spirit of Democracy in China : The Beijing Uprising of 1989». *International journal of Politics and Society*, Vol.7, No.2, 1993. pp.329-365
- 78) WANG, Jing. *High Culture Fever : Politics, Aesthetics and Ideology in Deng's China*. Berkeley, États-Unis, University of California Press, 1996. 399p.
- 79) WANG, Keping. *Ethos of Chinese culture*. Beijing, Chine, Foreign Language Press, 2007. 242p.
- 80) WANG, Zhengxu. *Democratization in Confucian East Asia : citizen politics in China, Japan, Singapore, South Korea, Taiwan and Vietnam*. New York, États-Unis, Cambria Press, 2008. 276p.
- 81) WATSON, Burton (traducteur). *Mozi : Basic writings*. New York, États-Unis, Columbia University Press, 2003. 140p.

- 82) WAY, Lucan A. et LEVITSKY Steven. «Linkage, leverage and the Post-Communist divide.» *East European Politics and Societies*, Vol.21, No.1, 2007. pp.48-66
- 83) WITTFOGEL, Karl A. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Etats-Unis, Yale University Press, [1953]1967. 556p.
- 84) WRIGHT, Arthur. *Confucianism and Chinese Civilisation*. Stanford, Etats-Unis, Stanford University Press, 1964. 384p.
- 85) XUE, Xinran. *The good women of China : hidden voices*. Londres, Grande-Bretagne, Vintage Random House, 2003. 229p.
- 86) YANG, Chen-Te. «自由與限制——梁啟超思想中的個人，禮與法 [Liberty and constraints: the individual, the li and the law in the thought of Liang Qi-Chao]». 台大歷史學報 [*Taiwan National University Journal of history*], No.34, 2004. pp.43-85
- 87) YANG, Dali, L. et Zhao, Litao (eds.). *China's reform at 30 : Challenges and Prospects*. Singapore, World Scientific, Series on contemporary China – Vol.15, , 2009. 216p.
- 88) YAO, Xingzhong. *An Introduction to Confucianism*. New York, États-Unis, Cambridge University Press, 2000. 344p.
- 89) YU-LAN, Fung. *A short history of Chinese philosophy: a systematic account of Chinese thought from its origins to the present day*. États-Unis, The Free Press, 1997 (1948). 368 p.
- 90) YU, Keping. *Democracy is a Good thing : essay on politics, society and culture in contemporary China*. Washington D.C, États-Unis, Brookings institutions Press, 2009. 219p.

- 91) ZHAO, Suisheng (ed.). *China and democracy : Reconsidering the prospects for a democratic China*. New York, États-Unis, Routledge, 2000. 280p.
- 92) ZHAO, Suisheng (ed.). *Debating political reform in China : Rule of Law vs. Democratization*. New York, États-Unis, M.E. Sharpe, An East Gate Book, 2006. 295p.
- 93) ZHENG, Yongnian. *Discovering Chinese nationalism in China : Modernization, identity and international relations*. Cambridge, États-Unis, Cambridge University Press, 1999. 189p.
- 94) ZHENG, Yongnian. *The Chinese Communist party as organizational emperor : culture, reproduction and transformation*. New York, États-Unis, Routledge, 2010. 251p.
- 95) ZHOU, Zhenghuan. *Liberal rights and political culture : envisioning democracy in China*. New York, États-Unis, Routledge, 2005. 288p.

**GLOSSAIRE**

Caractères	Romanisation Pinyin	Traduction
霸道	<i>Badao</i>	La voie du despote
百花运动	<i>Baihua yundong</i>	Les campagnes des 100 fleurs
诚	<i>Cheng</i>	Sincérité
春秋时代	<i>Chunqiu shidai</i>	Période des « Printemps et Automnes »
大学	<i>Daxue</i>	Livre : <i>la grande étude</i>
帝制儒学	<i>Dizhiruxue</i>	Confucianisme impérial
法	<i>Fa</i>	Les lois pénales
法家	<i>Fajia</i>	École légiste
反右派运动	<i>Fan youpai yundong</i>	Les campagnes anti-droitistes
非正式儒学	<i>Feizhengshiruxue</i>	Confucianisme non-officiel
关系	<i>Guanxi</i>	Relation informelle
贵族化儒学	<i>Guizuhuaruxue</i>	Confucianisme aristocrate
国家	<i>Guojia</i>	Le pays-famille (La nation)
国情	<i>Guoqing</i>	Condition nationale
汉学	<i>Hanxue</i>	Étude de la tradition de la dynastie des Han
汉语大词典	<i>Hanyu dacidian</i>	Grand dictionnaire des mots
兼爱	<i>Jian'ai</i>	L'amour universel
均贫富	<i>Junpinfu</i>	Tradition égalitaire, juste.
君子	<i>Junzi</i>	Personne noble
礼	<i>Li</i>	Rites, règles rituelles
礼记	<i>Liji</i>	Livre des rites
论语	<i>Lunyu</i>	Analectes
民本	<i>Minben</i>	Populaire (approche)
平民化儒学	<i>Pingminhuaruxue</i>	Confucianisme roturier

仁	<i>Ren</i>	L'humanité
儒家	<i>Rujia</i>	Tradition lettres - Confucianisme
儒学	<i>Ruxue</i>	Enseignements lettres - Confucianisme
三纲	<i>San gang</i>	Trois liens - standards
深层	<i>Shenceng</i>	Structure profonde
生分	<i>Shengfen</i>	Séparation du patrimoine familiale
勢	<i>Shi</i>	L'autorité
释古	<i>Shigu</i>	Expliquer l'antiquité
世俗化儒学	<i>Shisuhuaruxue</i>	Confucianisme séculaire
術	<i>Shu</i>	stratégies politiques
太和	<i>Taihe</i>	Harmonie supreme
天命	<i>Tianming</i>	Mandat du ciel
天下	<i>Tianxia</i>	Tout sous les cieux
外国思想	<i>Waiguo sixiang</i>	Pensée étrangère
外儒内法	<i>Wairu neifa</i>	Confucéen à l'extérieur – légiste à l'intérieur
王道	<i>Wangdao</i>	La voie du souverain (roi)
文化中国	<i>Wenhua zhongguo</i>	La Chine culturelle
五论	<i>Wulun</i>	Les cinq relations
无为	<i>Wu-wei</i>	Non-interférence, non- action
孝	<i>Xiao</i>	Piété filiale

新新儒学	<i>Xinxinruxue</i>	Nouveau Néo-confucianisme
疑古	<i>Yigu</i>	Doute de l'antiquité
正名	<i>Zhengming</i>	Rectification des noms
正式儒学	<i>Zhengshiruxue</i>	Confucianisme officiel
政治儒学	<i>Zhengzhiruxue</i>	Confucianisme politique
制度化儒学	<i>Zhiduhuaruxue</i>	Confucianisme institutionnel
中庸	<i>Zhongyong</i>	Doctrine du milieu