

Confucius, les libéraux et le Parti

Le renouveau du confucianisme politique

JI Zhe

Le confucianisme fait retour sur la scène politique chinoise. Témoin l'intérêt croissant porté à la « culture traditionnelle » par l'ensemble des courants politiques, des libéraux jusqu'au Parti communiste. On peut y voir un mouvement « nativiste » né en réaction à la mondialisation, ou une entreprise de revitalisation morale adressée à une société en mutation rapide : dans les deux cas, le confucianisme tente de s'imposer comme une solution pour renouveler les formes de légitimité du politique.

Le renouveau du conservatisme culturel a sans doute été le phénomène le plus remarquable de la vie intellectuelle chinoise en 2004. Tous les observateurs le confirment, même si leurs conclusions ne se fondent pas toujours sur les mêmes faits. Au mois d'août 2004, le politologue et économiste Qiufeng constatait ainsi que le conservatisme avait

Recensés :

Jiang Qing, *Zhengzhi ruxue: dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* (Confucianisme politique: la réorientation, les caractères et le développement du confucianisme contemporain), Pékin, Sanlian shudian, 2003.

Jiang Qing, *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi – rujia wen-hua de xiandai jiazhì* (La foi vécue et la politique de Wangdao : les valeurs modernes de la culture confucéenne), Taipei, Yangzhengtang, 2004.

Kang Xiaoguang, « Renzheng : quanwei zhuyi guojia de hefaxing lilun » (Renzheng : une théorie de la légitimité de l'Etat autoritaire), *Zhanlue yu guanli*, n° 2, 2004, Pékin.

« refait surface¹ ». Quelques mois plus tard, l'historien Zhu Xueqin, connu pour ses positions libérales, observait que « le courant de la culture traditionnelle fait des vagues² ». Dans le même esprit, le 20 janvier 2005, l'hebdomadaire shanghaïen *Waitan huabao* consacrait un numéro spécial à l'essor du conservatisme culturel³. Enfin, un article du philosophe Chen Bisheng publié sur *Century China*⁴, l'un des sites Internet les plus fréquentés par les intellectuels chinois, notait que « le conservatisme culturel relève la tête ».

De quel conservatisme et de quel renouveau s'agit-il ? A y regarder de plus près, il s'avère que, sous les étiquettes vagues de « conservatisme culturel » et de « culture traditionnelle », c'est du confucianisme qu'il est question. La vraie nouveauté du débat chinois consiste précisément dans le retour du confucianisme parmi les courants de pensée politiques.

Deux théories de la légitimité

Un des acteurs clef de ce renouveau est Jiang Qing, l'auteur de *Confucianisme politique*⁵ paru en 2003. Croyant pratiquant et promoteur fervent du confucianisme dans la vie publique, Jiang est souvent considéré comme un fondamentaliste dans le champ confucéen contemporain. Né en 1953, Jiang était à l'origine professeur de droit. Après sa retraite en 2001, il crée l'institut privé « Maison Yangming » (Yangming jingshe) au « champ de dragon » (Longchang) dans la province de Guizhou, un haut lieu du confucianisme où Wang Yangming (1472-1529), l'un des fondateurs du néo-confucianisme⁶, enseigna et parvint à l'illumination. Dans le *Confucianisme politique*, Jiang distingue les courants spirituel et politique comme deux lignées au sein de la tradition confucéenne : le premier fut développé par le « néo-confucianisme contemporain⁷ » et notamment par Mou Zongsan⁸ (1909-1995), qui voulait fonder un système

¹ Qiufeng, « Baoshou zhuyi fuchu shuimian », *Xinwen zhouskan* (Actualité hebdomadaire), le 2 août 2004, Pékin.

² Zhu Xueqin, « 2004 : Chuantong wenhua sichao jiqi bolan », *Nanfang zhousuo* (Week-end du Sud), le 30 décembre 2004.

³ *Waitan huabao*, le 20 janvier 2005, n° 114, Shanghai.

⁴ www.cc.org.cn/newcc/browwenzhang.php?articleid=2808

⁵ *Confucianisme politique : la réorientation, les caractères et le développement du confucianisme contemporain*, Pékin, Sanlian shudian, 2003.

⁶ Mouvement du renouveau confucianiste qui débute au XI^e et dura jusqu'au XVII^e siècle. Pendant cette période, en réaction à l'expansion du bouddhisme, des penseurs comme Zhu Xi (1130-1200) ou Wang Yangming développèrent notamment l'aspect métaphysique du confucianisme.

⁷ Mouvement intellectuel du début du XX^e siècle, aspirant à moderniser la Chine à partir d'un renouvellement de la pensée confucéenne.

⁸ Représentant du « néo-confucianisme contemporain » (cf. note 7).

démocratique de style occidental sur la notion confucéenne de vertu personnelle. En bon représentant du second courant, Jiang réfute cette idée comme irréalisable. D'après lui, c'est uniquement en s'appuyant sur les idées politiques contenues dans la tradition confucéenne, et en reconstruisant des institutions fondées sur ces idées, que les Chinois pourront retrouver la voie du bien commun : une voie proprement chinoise, supérieure à celle de la démocratie libérale occidentale. Tel est le programme du confucianiste politique contemporain.

Au cœur de ce programme se trouve une théorie de la légitimité politique fondée sur la notion de *Wangdao* (« Voie royale » ou « Voie du pouvoir politique du bien »). Dans la perspective confucéenne, la légitimité du pouvoir politique repose sur trois sources : le Ciel, représentant la transcendance suprême et la nature divine ; la Terre, symbolisant la légitimité procurée par l'histoire et la culture locale ; et l'Homme, exprimant la légitimité que procure la volonté du peuple. L'art de gouverner consiste à maintenir l'équilibre entre ces trois principes de légitimité, la prédominance d'un seul conduisant inévitablement à un régime troublé. D'après Jiang, la démocratie moderne repose exclusivement sur le troisième principe, la souveraineté du peuple. L'absence de légitimité morale (Ciel) explique selon lui pourquoi, dans ce type de régime, les désirs et les intérêts des hommes entrent si souvent en conflit avec l'intérêt commun. Et la légitimité historique et culturelle locale (Terre) explique pourquoi la démocratie est si difficile à exporter en dehors de l'Occident⁹.

Dès sa parution, le *Confucianisme politique* de Jiang Qing a fait l'objet de vives critiques. Selon Huang Yingquan¹⁰, philosophe à l'Université normale capitale

SELON JIANG, C'EST EN S'APPUYANT SUR LES IDÉES POLITIQUES CONFUCÉENNES QUE LES CHINOIS RETROUVENT LA VOIE DU BIEN COMMUN : UNE VOIE PROPREMENT CHINOISE, SUPÉRIEURE À LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE OCCIDENTALE.

⁹ Jiang Qing, *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi – rujia wenhua de xiandai jiazhi* (La foi vécue et la politique de Wangdao : les valeurs modernes de la culture confucéenne), Taipei, Yangzhengtang, décembre 2004, voir en particulier les chapitres X-XIII.

¹⁰ Huang Yingquan, « *Zhengzhi ruxue hai-neng fuxing ma ?* » (Le confucianisme politique peut-il renaitre ?), *Yuangdao* (La recherche de la Voie), vol. 9, Zhengzhuo, Daxiang chubanshe, 2004.

de Pékin, cette vision du confucianisme ne serait pas en prise avec la réalité chinoise d'aujourd'hui. Huang reconnaît la distinction entre confucianisme spirituel et confucianisme politique ; or, la véritable tradition politique confucéenne est beaucoup plus complexe que ne le pense Jiang. D'autre part, la société chinoise a évolué bien au-delà des stéréotypes maintenus par Jiang, qui confondrait la Chine actuelle avec la Chine antique. Un autre spécialiste reconnu du confucianisme, Liu Dongchao¹¹, apprécie quant à lui la façon dont Jiang critique les « dogmes de la modernité » que seraient la liberté, l'égalité et la démocratie. Il s'oppose en revanche à sa lecture de l'histoire politique confucéenne, trop complaisante à l'égard de l'ancien régime. Jiang exagérera aussi la spécificité de la culture chinoise, si bien qu'il ne percevrait ni la validité des valeurs modernes, ni la possibilité de les développer dans le contexte chinois.

Le débat fut enrichi par l'intervention de Kang Xiaoguang, chercheur au Centre d'études sur la Chine de l'Académie des Sciences, l'autre représentant majeur du confucianisme politique. Kang développe sa propre théorie de la légitimité en s'appuyant sur une autre notion confucéenne : le *Renzheng* ou « gouvernement humain », dérivé du « *Ren* » qui signifie « aimer les autres » et constitue la première des vertus confucéennes. Dans l'interprétation qu'en donne Kang¹², le *Renzheng* devient une sorte de gouvernement autoritaire légitimé par la « bonté » des gouvernants, autrement dit un pouvoir paternaliste entre les mains d'une élite « au service » du peuple. Si la pensée de Jiang semble surtout animée par la nostalgie du passé, Kang s'adresse explicitement au Parti communiste en lui proposant une solution confucéenne à la crise de légitimité qui obsède ses cadres. Dans un contexte où l'idéologie marxiste est déjà marginalisée et où le Parti refuse d'entamer les réformes démocratiques,

¹¹ « Qisimiaoxiang de fugu zhuyi » (L'archaïsme plein de pensées étranges), *Bolan qunshu* (Riches lectures), n° 8, 2004, Pékin.

¹² Kang Xiaoguang, « Renzheng : quanwei zhuyi guojia de hefaxing lilun » (Renzheng : une théorie de la légitimité de l'Etat autoritaire), *Zhanlue yu guanli* (Stratégie et gestion), n° 2, 2004, Pékin.

ques, la seule voie qui reste au gouvernement pour asseoir sa légitimité consiste dans une gestion efficace et l'entretien de la croissance économique. Or, la seule croissance ne peut fournir un fondement stable à la légitimité politique, d'autant que sa pérennité est incertaine. Selon Kang, ce rôle pourrait être rempli par le confucianisme et sa théorie de la légitimité. Dans la théorie fondée sur le *Renzheng*, c'est moins la source du pouvoir qui compte que la façon dont le gouvernement utilise ce pouvoir et les motivations personnelles des hommes politiques.

Les idées de Kang ont rencontré elles aussi un accueil critique auprès des spécialistes du confucianisme. Pour Liu Dongchao¹³, déjà évoqué, cette pensée essentiellement anti-moderne n'a rien à proposer à une Chine qui doit faire face à la mondialisation. Du reste, personne ne peut garantir les bonnes intentions des élites politiques ; l'histoire enseigne au contraire que les hommes politiques ne sont pas toujours dignes de confiance.

Le débat serait sans doute resté limité à un cercle restreint de philosophes et de spécialistes du confucianisme, si d'autres écrits de Jiang n'étaient venus alimenter la polémique. En mai 2004, l'auteur du *Confucianisme politique* publiait les *Textes classiques de la culture chinoise destinés à l'éducation élémentaire*¹⁴, c'est-à-dire aux enfants de trois à douze ans. Ce manuel scolaire en douze volumes a été publié par le « Mouvement pour la lecture des classiques chez les enfants », créé en 1994 par le philosophe taiwanais Wang Caigui dans le but de promouvoir la culture chinoise traditionnelle. A en croire les chiffres avancés par les militants de ce mouvement, environ quatre millions d'enfants en Chine continentale et à Taiwan seraient d'ores et déjà concernés par cette initiative. Jiang présente les textes sélectionnés comme des classiques de base : on ne saurait prétendre être chinois sans les connaître¹⁵. C'est ainsi qu'il espère renouer avec

¹³ Liu Dongchao, www.confucius2000.com/scholar/slddzgysxtsjykxgxssq.htm, juin 2004.

¹⁴ Jiang Qing (dir.), *Zhongguo wenhua jing-dian jichu jiaoyu songben*, Pékin, Gaodeng jiaoyu chubanshe, 2004.

¹⁵ Cf. Jiang Qing, *Shengming xinyang yu wangdao zhengzhi*, chapitre VIII ; préface à *Zhongguo wenhua jingdian jichu jiaoyu songben* ; « Meiyou jing-dian jiaoyu, shui shi you wenhua yi yi de zhongguoren ? » (Sans formation aux classiques, qui est chinois au sens culturel ?), entretien avec Jiang Qing, réalisé par Lu Yuegang, *Zhongguo qingnian bao* (Quotidien de la jeunesse chinoise), le 12 juin 2004, Pékin.

¹⁶ Le 4 mai 1919, les étudiants et intellectuels chinois manifestèrent dans plusieurs grandes villes pour protester contre le traité de Versailles, qui avait cédé au Japon les territoires chinois occupés jusqu'ici par les Allemands. Au-delà de ces demandes territoriales, ce mouvement cherchait à faire sortir la Chine de la crise par une transformation culturelle qui ne pouvait que remettre en cause la tradition confucéenne.

¹⁷ A part *Nanfang zhounuo*, il y avait *Nanfang dushi bao* (Journal des citadins du Sud), *Dongfang zao-bao* (Le matin oriental), *Zhonghua dushu bao* (Lecture des Chinois), *Hebei ribao* (Quotidien de la province du Hebei), www.blog.china.com, <http://forum.cc.org.cn/>, etc.

¹⁸ Xue Yong, « Zouxiang mengmei de wenhua baoshou zhuyi » (Le conservatisme culturel pour l'ignorance), *Nanfang zhounuo*, le 8 août 2004.

¹⁹ « Xiandaihua waiyi xia de mengmei zhuyi » (L'obscurantisme qui s'habille de l'idée de la modernisation), *Nanfang dushi bao*, le 13 juillet 2004 ; « Weishenme buneng dujing ?» (Pourquoi ne pas lire les classiques ?), *Nanfang zhounuo*, le 22 juillet 2004.

la transmission des valeurs traditionnelles rompue au XX^e siècle et réparer les effets désastreux du « mouvement du 4 mai 1919 »¹⁶ qui, en destituant les classiques confucéens au nom de la « science » et de la « démocratie », avait entamé le déclin moral des Chinois. La promotion de la lecture des classiques auprès des enfants inaugurerait de nouvelles « Lumières chinoises » et permettrait aux Chinois de se réapproprier leur propre culture : la Chine redeviendrait ainsi une nation de *Junzi* (« gentilshommes confucéens »). Tel est le message.

Divisions au sein des libéraux

Aussi bien la parution du manuel scolaire que le discours qui l'a accompagnée ont attiré l'attention des intellectuels. La controverse qui suivit dans les journaux et sur les sites Internet¹⁷ fut lancée par un article du *Nanfang zhounuo*¹⁸, un hebdomadaire très lu par les intellectuels chinois. Son auteur, Xue Yong, doctorant de l'Université de Yale aux Etats-Unis, y qualifie d'« obscurantiste » la position de Jiang et fustige l'idée d'obliger les enfants à apprendre par cœur des textes anciens qui leur sont incompréhensibles et inutiles.

Cette attaque reprend les arguments des libéraux qui, dans le paysage chinois contemporain (voir encadré p. 15), sont les plus favorables à l'ouverture culturelle et à l'introduction de la pensée occidentale en Chine. Pourtant, c'est précisément chez les libéraux que l'article de Xue a provoqué le plus de débat. Le débat sur le confucianisme politique indique à cet égard un changement d'attitude potentiellement lourd de conséquences. Si les penseurs libéraux ont désapprouvé l'idée d'imposer les classiques confucéens par la voie d'une nouvelle politique de l'éducation, certains d'entre eux se sont en même temps distanciés de la critique livrée par Xue, et ont pris fait et cause pour le conservatisme culturel. Un bon exemple en est Qiufeng, promoteur de la théorie de F. von Hayek,

qui consacra deux articles à la défense des idées prônées par Jiang¹⁹. Il s'oppose à ceux qui souhaiteraient construire une société nouvelle sans prendre en compte les traditions, et refuse de traiter la culture traditionnelle

Trois courants politiques chinois

Si le Parti communiste continue à monopoliser le pouvoir politique, il tolère néanmoins un certain pluralisme des opinions, y compris dans le débat public, à condition toutefois que ces opinions ne le mettent pas ouvertement en cause. Depuis les années 1990, le milieu intellectuel chinois s'est progressivement différencié selon l'orientation politique ; au risque de simplifier à outrance, on peut parler de trois courants qui, sans avoir une représentation politique à proprement parler, alimentent le débat et permettent de se repérer dans le paysage idéologique chinois : la nouvelle gauche, le libéralisme et le (néo-)conservatisme. La nouvelle gauche rassemble les intellectuels critiques à l'égard de l'économie du marché et qui, sans pour autant adhérer à l'idéologie communiste officielle ni approuver la politique menée par l'Etat, renouent avec le thème de la justice sociale et plaident pour un interventionnisme d'Etat comme moyen de réduire les inégalités. Pour les libéraux, la démocratie, la liberté individuelle et les droits de l'homme doivent être les principes conducteurs de toute réforme. Ce terme désigne également les économistes qui plaident pour l'introduction d'une véritable économie du marché. Quant aux conservateurs, c'est un groupe hétéroclite où l'on retrouve plusieurs positions : sur le plan politique, il est devenu commun de désigner comme « néo-conservateurs » les intellectuels qui croient qu'un régime autoritaire est le plus à même d'assurer la « transition » vers la démocratie. Sur le plan culturel, les conservateurs remettent en valeur la « tradition chinoise » dans laquelle ils voient la solution aux problèmes actuels.

²⁰ Liu Haibo, « Mengmei de jiaoyu linian yu chuantong guan » (L'idée inculte sur l'éducation et la tradition), *Nanfang zhounuo*, le 22 juillet 2004.

²¹ Wang Yi, « Dujing yu wenhua baoshou » (La lecture des classiques et le conservatisme culturel), *Xinwen zhouskan*, le 26 août 2004.

²² Yuan Weishi, « Zhongguoren xu wei rujia wenhua xun-zang ? » (Les Chinois sont-ils obligés de sacrifier leur vie à la culture confucéenne ?), *Waitan huabao*, le 20 janvier 2005, n° 114.

Cf. Liu Weiming, « Guanyu dangdai zhishifenzhi dujing zhi bian de shuli » (Résumé du débat des intellectuels contemporains sur la lecture des classiques), *Nanfang dushi bao*, le 19 octobre 2004.

²³ Laoniu, « Qimeng, buyao mengqi » (Les lumières, mais pas l'ignorance), *Waitan huabao*, le 20 janvier 2005, n° 114.

²⁴ Cheng Qing, « Dujing yundong yu zhengzhi baoshou zhuyi » (Le mouvement de la lecture des classiques et le conservatisme politique), *Tianya* (L'extrémité du ciel), n° 1, 2005, Haikou.

comme si elle ne servait qu'à asservir l'esprit. Il est impossible, rétorque-t-il, de moderniser sans s'appuyer sur les traditions qui existent dans cette société. Avis partagé par d'autres intellectuels liés au courant libéral, par exemple le politologue Liu Haibo²⁰ ou le jeune écrivain Wang Yi²¹.

Pourtant, cette adhésion au conservatisme culturel ne fait pas l'unanimité chez les penseurs libéraux. Le philosophe Yuan Weishi²² réaffirme par exemple que certains éléments de la culture chinoise constituent un obstacle au développement de la société. D'après lui, il faut enseigner la culture chinoise comme un héritage parmi d'autres, en accordant notamment une place à la pensée héritée d'Aristote et de Socrate, afin que les Chinois deviennent des « citoyens du monde ». Le « Mouvement pour la lecture des classiques confucéens » représente à ses yeux une sorte de nationalisme qui vise moins à former des citoyens modernes que des croyants conservateurs. Allant dans le même sens, Li Zehou²³, philosophe de l'Académie des sciences sociales de Chine, rappelle que l'éthique valorisée dans les classiques du confucianisme est liée à une époque autocratique où le système politique était fortement hiérarchique et le système juridique très loin de l'idéal de l'égalité devant la loi. Un enseignement fondé exclusivement sur cet héritage et dépourvu d'esprit critique ne ferait qu'inculquer aux élèves une morale de la servilité.

Comme l'a observé Cheng Qing²⁴, ce débat est révélateur des recompositions idéologiques en cours en Chine contemporaine : le confucianisme politique fait ressortir les diverses façons dont les intellectuels analysent la situation actuelle et l'avenir politique de leur pays. La question de la culture traditionnelle fait surtout apparaître les clivages au sein des libéraux, où certains ne se perçoivent plus comme adversaires des conservateurs, et rejettent le progressisme historique au profit de la « tra-

dition » tout en continuant à prôner des valeurs libérales.

Vers une réconciliation ?

Fin 2004, le débat sur le confucianisme politique a connu un nouvel épisode à l'occasion d'un colloque organisé pour le dixième anniversaire des Annales *Yuandao* (« La recherche de la Voie »)²⁵, une publication dirigée par Chen Ming, chercheur à l'Institut d'études religieuses de l'Académie des sciences sociales. Comme l'indique le thème du colloque – « Une tradition commune : le confucianisme vu par la nouvelle gauche, les libéraux et les conservateurs » –, il s'agit d'une première tentative pour intégrer les différents courants politiques au sein d'une « tradition chinoise » réinventée. Le colloque rassemblait quarante chercheurs venus d'horizons divers, parmi lesquels on retrouvait les protagonistes du débat sur le confucianisme politique, ainsi que les journalistes de quinze revues et journaux²⁶.

Presque tous les chercheurs rassemblés s'accordaient pour dire que le confucianisme politique devait être interprété en fonction des exigences du présent. Et chacun semblait trouver son compte en proposant l'interprétation qui lui semblait la bonne. Pour un critique du conservatisme culturel comme Xianyan par exemple, la renaissance du confucianisme va au-delà d'une recherche d'identité nationale : l'idée d'un « gouvernement de la bonté », notamment, peut être mise au service d'une nouvelle critique sociale. Pour un représentant de la nouvelle gauche comme Han Deqiang, le confucianisme permet d'appréhender les conséquences inquiétantes du libéralisme économique, et de retrouver l'orientation sur le bien commun qui a caractérisé la Chine depuis des siècles. Pour un libéral comme Qiufeng, enfin, le confucianisme permet de « traduire » les concepts politiques

CERTAINS LIBÉRAUX NE SE
PERÇOIVENT PLUS COMME
ADVERSAIRES DES CONSERVA-
TEURS ET REJETTENT LE
PROGRESSISME HISTORIQUE AU
PROFIT DE LA « TRADITION »

²⁵ La traduction officielle du titre de cette revue est « *In search of the spirit of the Chinese culture* ».

²⁶ Pour des informations précises sur ce colloque, <http://handrew.net/ydbbs/list.asp?boardid=2&page=1>

occidentaux, et notamment le concept d'Etat de droit, dans un langage accessible au peuple chinois.

Pour la plupart des participants du colloque, le confucianisme apparaît comme un capital spirituel indispensable, dont la Chine a besoin au moment où elle se lance dans une compétition internationale de plus en plus féroce. Car, comme le disait Kang Xiaoguang dans un langage plus ouvertement nationaliste, la culture est indissociablement liée aux intérêts économiques et politiques de la nation. Dans le même esprit, Chen Ming moquait les prétentions universalistes inhérentes à la modernité occidentale : même si la Chine se démocratise, affirmait-il, les relations internationales resteraient dominées par les conflits géopolitiques. Si la Chine veut protéger son intérêt national, elle a besoin d'une tradition qui assure sa cohésion nationale.

²⁷ Cf. Wang Sirui et He Jiadong, « Minzhu zai zhongguo de bentu ziyan » (Les ressources indigènes chinoises de la démocratie), *Bolanguanshu*, n° 10, 2004, Pékin.

²⁸ « Fajue xianzheng zhuanxing de gudian ziyan » (Découvrir les ressources classiques pour la transformation vers un gouvernement constitutionnel), conversation de Chen Ming, Fan Yafeng, Liu Haibo, Qiufeng, www.sinoliberal.net/zhongdao/zhaongdao20040403.htm

²⁹ Deng Xiaojun, *Rujia sixiang yu minzhu sixiang de luoji jiehe* (L'union logique du confucianisme et de la démocratie), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 1995.

³⁰ Wang Yi, « Dujing beihou de baoshou zhuyi he yuanjiaozhi » (Le conservatisme et le fondamentalisme derrière la lecture des classiques), *Shuwu* (Maison des livres), n° 10, 2004, Changsha.

Aussi étrange que cela puisse paraître, le mariage du conservatisme culturel et du libéralisme politique n'est pas nouveau. Les néo-confucianistes contemporains, comme Xu Fuguan (1903-1982), exilé à Taiwan après 1949, affichent souvent une attitude positive à l'égard de la démocratie. Aussi en Chine continentale, les libéraux et les confucianistes s'intéressent-ils de plus en plus les uns aux autres²⁷. Côté libéral, le politologue et démocrate convaincu Du Gangjian a mené des recherches remettant en valeur la signification sociale de la tradition confucéenne. Dans le même esprit, Qiufeng, Fan Yafeng ou Liu Haibo essaient d'élaborer une théorie constitutionnelle conforme aux valeurs traditionnelles²⁸. Du côté des penseurs confucéens, on s'accommode souvent du libéralisme, même si ce n'est pas le cas de Jiang Qing. Par exemple Deng Xiaojun, professeur de littérature chinoise à l'Universalité normale capitale, veut « compléter » le confucianisme en y introduisant la notion de droits de l'homme²⁹.

Tous les libéraux ne sont cependant pas optimistes quant aux possibilités de rapprochement avec les conservateurs confucianistes. Comme le note Wang Yi³⁰, tandis que les libéraux considèrent le confucianisme comme une tradition morale parmi d'autres, les fondamentalistes confucianistes veulent monopoliser les domaines de la politique et de la culture. Un autre penseur libéral, Zhou Feng, rappelle que le confucianisme politique ne reconnaît pas le droit de l'individu de choisir ses propres valeurs. Les libéraux favorables au confucianisme se retrouvent face à un dilemme : ou bien ils rejettent le concept d'autonomie individuelle – autrement dit le noyau dur du libéralisme –, ou bien ils refusent la primauté de la définition traditionnelle du bien – condition préalable du conservatisme confucianiste³¹.

Le destin incertain du confucianisme

Au-delà du débat actuel, le renouveau du confucianisme politique est révélateur d'importantes transformations sociologiques. Le confucianisme peut être considéré comme une sorte de mouvement « nativiste » et son renouveau comme une réaction à la mondialisation, ou encore comme une forme de revitalisation morale résultant des mécontentements causés par l'anomie d'une société en mutation rapide. Quoi qu'il en soit, du point de vue du confucianisme lui-même, ce mouvement de renaissance implique sa reconstruction institutionnelle.

Traditionnellement, le confucianisme était un système à la fois religieux, politique et scolaire, et une partie naturelle du régime impérial : une religion d'Etat où l'empereur et les bureaucrates jouaient le rôle des prêtres. En principe, tous les fonctionnaires de l'empire devaient avoir une solide formation confucéenne, et cette collusion avec le pouvoir procura au confucianisme un statut privilégié pendant des siècles. Mais après la chute de l'empire, il est

³⁰ Zhou Feng, « Ziyou zhuyi zhishifenzhi heyi yonghu dujing yundong » (Pourquoi les intellectuels libéraux sont pour le mouvement de la lecture des classiques), www.cc.org.cn/newcc/bronwenzhang.php?articleid=2204

³¹ Yu Yingshi, *Xiandai ruxue lun* (Essais sur le confucianisme moderne), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1998.

³² Cf. Gan Chunsong, *Zhiduhua rujia jiqi jieti* (Le confucianisme institutionnel et son effondrement), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2003.

devenu « une âme sans corps »³² : tandis que les autres grandes religions – le bouddhisme et le taoïsme – ont su s’accommoder de la modernité chinoise du XX^e siècle, la situation du confucianisme est devenue critique.

Les années 1980 ont vu à cet égard le début d'une réhabilitation, marquée surtout par l'essor des recherches scientifiques consacrées à la tradition confucéenne³³. Dans une certaine mesure, la dimension scolaire du confucianisme survit à l'intérieur du système universitaire moderne. Mais, réduit au rang d'objet d'études philosophiques et historiques, le confucianisme a perdu sa valeur sacrée et normative. Et il semble peu probable qu'il puisse retrouver son ancien statut au sein du système universitaire moderne.

C'est pourquoi, pour les acteurs du renouveau confucianiste, la politique n'est pas simplement un nouvel espace où déployer leurs discours, mais l'opportunité de retrouver une présence institutionnelle. C'est bien là l'enjeu de leur théorie de la légitimité. Dans la conception politique de Jiang Qing, par exemple, la légitimité divine doit être représentée par un sénat composé de confucianistes sélectionnés soit par concours, soit sur recommandation. Kang Xiaoguang, quant à lui, propose ouvertement de renforcer le sentiment national des Chinois en rétablissant le confucianisme comme religion d'Etat³⁴.

Reste qu'à présent, la nouvelle théorie politique confucéenne n'est qu'une doctrine qui cherche son application. Son avenir dépend du jeu entre conservatisme, libéralisme, socialisme et nationalisme, ainsi que des rapports qu'il parviendra à nouer avec un pouvoir politique de plus en plus préoccupé par la mondialisation. Si l'année 2004 marque une nouvelle visibilité du confucianisme, son destin politique reste largement imprévisible.

³³ Pour un résumé de l'histoire des études sur le confucianisme en Chine depuis les années 1980, Mou Zhongjian, « *Dalu dangdai ruxue xunli* » (Le paysage contemporain des études confucéennes en Chine continentale), *Yuandao*, vol. 2, 1995.

³⁴ Kang Xiaoguang, « *Wenhua minzu zhuyi suixiang* » (Idées du nationalisme culturel), *Zhanlue yu guanli*, n° 2, 2003.